

دراسات تاريخ الجزيرة العربية
الكتاب الثالث

الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين

الجزء الأول

دراسات تاريخ الجزيرة العربية

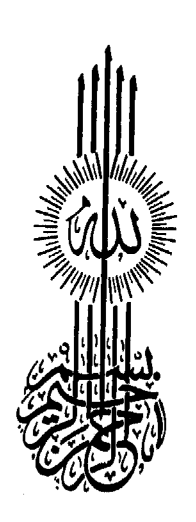
هذا عنوان لسلسلة جديدة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي كانت قد قدمت في الندوات العالمية الثلاث التي كانت قد نظمت في كلية الآداب بجامعة الملك سعود (الرياض سابقا)، وعلى الأبحاث التي ستقدم للندوات التي ستنظم مستقبلاً بمشيئته تعالى. وكانت الندوة العالمية الأولى قد نظمها قسم التاريخ، بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (الرياض آنذاك) في جمادي الأولى ١٣٩٧هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٧م)، وموضوعها مصادر تاريخ الجزيرة العربية ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأيه. أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٩م)، وتناولت موضوع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويضم أبحاثها الكتاب الثاني (وهو بجزء واحد).

أما الندوة العالمية الثالثة والتي نظمها القسمان أيضا وعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ (٢١-٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م)، وكان موضوعها: الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، فإن أبحاثها يضمها هذا الكتاب في جزأيه. وفيما يلي عناوين كتب السلسلة:

الكتاب الأول: (جزءان):
مصادر تاريخ الجزيرة العربية
مطابع جامعة الرياض (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)
الكتاب الثاني:
الجزيرة العربية قبل الإسلام.
مطابع جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)
الكتاب الثالث (جزءان):
الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين
مطابع جامعة الملك سعود (١٤١٠هـ/١٩٨٩م).

الغلاف:
المدينة المنورة ومسجد الرسول (ﷺ) كما رآهما بيرتون ورسمها في ١٨٥٣م. من كتاب بدول:
R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.




بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات تاريخ الجزيرة العربية

هذا عنوان لسلسلة جديدة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي كانت قد قدمت في الندوات العالمية الثلاث التي كانت قد نظمت في كليةب الآداب بجامعة الملك سعود (الرياض سابقا)، وعلى الأبحاث التي ستقدم للندوات التي ستنظم مستقبلاً بمشيئته تعالى. وكانت الندوة العالمية الأولى قد نظمها قسم التاريخ، بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (الرياض آنذاك) في جمادي الأولى ١٣٩٧هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٧م)، وموضوعها مصادر تاريخ الجزيرة العربية ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأيه. أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٩م)، وتناولت موضوع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويضم أبحاثها الكتاب الثاني (وهو بجزء واحد).

أما الندوة العالمية الثالثة والتي نظمها القسمان أيضا وعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ (٢١-٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م)، وكان موضوعها: الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، فإن أبحاثها يضمها هذا الكتاب في جزأيه. وفيما يلي عناوين كتب السلسلة:

الكتاب الأول: (جزءان):

مصادر تاريخ الجزيرة العربية

مطابع جامعة الرياض (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)

الكتاب الثاني:

الجزيرة العربية قبل الإسلام.

مطابع جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)

الكتاب الثالث (جزءان):

الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين

مطابع جامعة الملك سعود (١٤١٠هـ/١٩٨٩م).

الجزيرة العربية

في عصر الرسول (ﷺ)

والخلفاء الراشدين

حقـوق الطبـع

الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

مطابع جامعة الملك سعود

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين والصلاة والسلام على أفضل
المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين

١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م

دراسات تاريخ الجزيرة العربية

الأبحاث المقدمة للندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ الموافق ٢١ - ٢٧ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٣م، قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

المحرر العام: الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري

الكتاب الثالث

الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين

الجزء الأول

حرره وصححه

الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله

الأستاذ الدكتور سامي الصقار

الدكتور رتشارد مورتيل

لجنة تحرير الكتاب

أعضاء اللجنة الذين راجعوا الأبحاث وأعدوها للنشر:

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري	(تاريخ الجزيرة العربية القديم وآثارها: رئيس اللجنة)
الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله	(التاريخ القديم والآثار)
الأستاذ الدكتور سامي الصقار	(التاريخ الإسلامي)
الدكتور رتشارد مورتيل	(التاريخ الإسلامي)

القسم العربي

المحتويات

* الموضوعات التي عالجتها الأبحاث باللغة العربية، ينظر في القسم الانجليزي للأبحاث المكتوبة باللغة الانجليزية.

تمهيـد

الحمدُ الذي أنعم علينا بإخراج الكتاب الثالث من سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الذي يحوي البحوث التي كانت قد قدمت في الندوة الثالثة وموضوعها «الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين» في محرم ١٤٠٤هـ (أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م). وكان قد اشترك في تنظيمها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب، جامعة الملك سعود. وهي الندوة الثانية من الندوات الثلاث في هذه السلسلة، التي يتعاون القسمان في تنـظيمها وعقدها، إذ أن الندوة الأولى عقدت قبل إنشاء ثاني القسمين. وبحمده تعالى، فإن القسمين معاً يشـتركان في تنظيم الندوة الرابعة التي ستعقد في وقت مبكر من عام ١٤١٢هـ (١٩٩١م)، وموضوعها «الجزيرة العربية في العصر الأموي». ولعل القارىء قد لفت نظره مُضيٌّ مدة طويلة نسبياً بين انعقاد الندوة الثالثة وصدور هذا الكتاب الحاوي لبحوثها. وعذرنا في ذلك أن ظروفاً عديدةً خارجةً عن إرادتنا، لا حاجة بنا لذكرها، أدت إلى هذا التأخير. ونأمل ألا تتكرر مرة أخرى، فيصدر الكتاب الرابع الخاص ببحوث الندوة القادمة في موعد مناسب.

واني أصالة عن نفسي كمحرر لهذه السلسلة، ونيابة عن زملائي محرري الكتاب، لأشعر بالسعادة لصدور هذا الكتاب لما فيه من بحوث قيمة مكملة لما في الكتابين السابقين اللذين كان أولهما عن مصادر تاريخ الجزيرة العربية في مختلف العصور، وثانيهما عن الجزيرة العربية قبل الإسلام. فهو حلقة وصل بين ما تقدم ذكره وما سيأتي عن الجزيرة العربية في العصر الأموي. والأمل معقود في أن يجد الباحثون في هذا الكتاب مزيداً من المعلومات والآراء يثري ما كان لديهم سابقًا، ويفتح لهم آفاقاً واسعة تؤدي بهم إلى مساهمات جديدة في عالم المعرفة. ولقد اجتهد زملائي المحررون في عرض مواد الكتاب في أفضل ثوب ممكن، وبأكبر قدر ممكن من الإنسجام فيما بينها رغم إختلاف الطرق والأساليب التي اتبعها المؤلفون في أبحاثهم من حيث التبويب والإستشهاد وعرض التعليقات. وقد حرصوا على أن يكون الكتاب نفسه محرراً على نسق الكتابين السابقين.

ولابد لنا في هذا التمهيد من تقديم الشكر بصفة عامة لكل من ساهم بكثير أو قليل في صدور هذا الكتاب، ممن لا يمكننا حصر أسمائهم. وسنكتفي بأن نخص بالشكر الدكتور منصور إبراهيم التركي، المدير السابق للجامعة لتأييده للندوة الثالثة وتشجيعه المتواصل لها، ولوكيل الجامعة آنذاك الدكتور حمود البدر لعونه لنا بما لم يخف على أحد، والدكتور عبدالعزيز بن عبداللطيف آل الشيخ العميد السابق لكلية الآداب لما كان قد يسّره لها من عون. ويطيب لي أن أثني على الجهود القيمة التي بذلها الأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، لإنجاز طباعة الكتاب في المستوى الرفيع الذي هو فيه.

وختامًا أسأل الله جلّ وعلا أن يقبل هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بن محمد الطيب الأنصاري
عميـد كليـة الآداب
ورئيس الندوة

المقـدمـــــة

هذا هو الكتـاب الثـالث في سلسلة **دراسات تاريخ الجزيرة العربية**، وموضوعه الجزيرة العربية في عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين. وهو في جزأين، تتكون أبوابه فيهما من الآتي:

أولًا : الأحوال العامة للجزيرة العربية عند البعثة النبوية

ثانيًا : الجزيرة العربية في العصر النبوي

ثالثًا : الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين

رابعًا : الحركة الثقافية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدي

خامسًا : الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين.

سادسًا : مسائل حضارية متفرقة.

ولقد اتبعنا في هذا الكتاب في جزأيه نظامًا معينًا في ترتيب مواده، مطابقًا لما كنا قد اتبعناه في الكتابين الأول (١٣٩٩هـ/ ١٩٨٩م) والثاني (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، يمكن تلخيصه فيما يأتي:

(١) جعلت الأبحاث المكتوبة باللغة العربية في شق والأخرى المكتوبة باللغة الانجليزية في الشق الآخر منه، وصنّفت كل مجموعة منها تحت موضوعها الرئيس، وحسب تسلسلها الموضوعي واتصال بعضها ببعض.

(٢) وضعنا في مقدمة كل شق من كل جزء من الكتاب ثبتين، **الأول** منهما عام يجمع كل أبحاث الجزأين باللغتين. وقد وضعت نجمة فوق اسم المؤلف لتشير إلى أن بحثه ليس مكتوباً بلغة ثبت المحتويات المنظور فيه وإنما باللغة الأخرى، ولذا لزم البحث عنه في الشق الآخر من جزء الكتاب، **والثاني** يضم الأبحاث باللغة التي كتب بها الثبت في الجزء المعني.

(٣) حاولنـا أن تكون الأبحاث منتظمة حسب التسلسل الموضوعي والزمني اللازمين. كما قدمنا - في الترتيب - الموضوعات العامة على الخاصة، ولذا لم نعن بكتابة عناوين فرعية تعين المكان المدروس وتحدد العام والخاص.

كما سيلاحظ القارىء اختلافاً طفيفًا بين عناوين بعض الأبحاث في جزئي هذا الكتاب وبين عناوينها المطبوعة في كتيب خلاصة الأبحاث الذي كنا قد أصدرناه قبيل انعقاد الندوة. وهو اختلاف ناتج عن أن العناوين في كتيب خلاصة الأبحاث كانت مستقاة مما كان قد بعثه إلينا الكتّاب أنفسهم مع خلاصات أبحاثهم حيناً من الزمن قبل وصول تلك الأبحاث، ولما وصلت الأبحاث أخيراً بعناوينها المختلفة قليلاً عما ورد في الخلاصات المقصودة، كان الكتيب تحت الطبع وعلى وشك الصدور، فلم يكن هناك مجال لإحداث أي تعديل فيه. والاختلاف طفيف على أية حال، والعناوين الواردة في هذا الكتاب هي المعتمدة، ولذلك لزمت الإشارة إلى هذه المسألة، ولله الفضل والمنّة.

وإلى جانب ما أشرنا إليه، هناك مسائل تحريرية وفنية، وأخرى ينبغي التنبيه إليها وهي:

أولاً : المسائل التحريرية

هي نوعان رئيسان: بعضها تعديلات وبعضها الآخر إضافات في الأبحاث، على هذا النحو:

(١) **التعديـلات :**

(ا) لزم توحيد تهجئة أسماء الأعلام والبلدان في الكتاب منعاً لتعدد الهجاءات أو استبعاداً لغير المألوف منها الذي يُغرب الأسماء عن مسمياتها المعروفة في الجزيرة العربية قديمًا وحديثاً، واعتمدنا في كتابة الأسماء العربية والإسلامية الواردة في القسم الانجليزي من الكتاب التهجئة المتبعة في *Encyclopaedia of Islam* (**دائرة المعارف الإسلامية**). ولم نخالف هذه التهجئة إلا في أسماء بعض مؤلفي الأبحاث العربية حين لمسنا أنهم يفضلون كتابة أسمائهم بصور معينة اشتهروا بها، فأبقينا على هذه الكتابات التي فضلوها واشتهروا بها.

(ب) لزم توحيد كيفية الإشـارة للمصـادر والمـراجـع في المتـون والهـوامش وإزالـة التبـاين بقـدر الإمكان في التبويب في الأبحاث، بحيث ينتظم الكتاب نهجٌ واضحٌ متماثلٌ متجانس العناصر. وكما فعلنا في الكتابين السابقين فقد اتبعنا في ذلك الطرق الأكثر وضوحاً والأعم شيوعاً لدى أغلب الباحثين من حيث إيراد اسم المؤلف أولاً، يليه عنوان البحث وسنة صدوره والمواضع المقصودة فيه. ويُعدَّلُ هذا النظام التعديلَ المناسبَ إذا ما كان البحث مقالةً منشورةً ضمن كتاب أو مجلة. وفي حالة تكرار ذكر المصدر أو المرجع في البحث نفسه وحيثما لا يؤدي ذلك إلى غموض في الإشارة، استعضنا عن التكرار بما يناسب من عبارات **المصدر نفسه**، **المرجع نفسه**، **الموضع السابق نفسه**، وهكذا. وهي أشياء وإن كانت بدهية إلا أننا رغبنا في الإشارة إليها ههنا للتوضيح. ويقاس على ما وُصِف أعلاه ما تم في الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية، وحيث استعملنا عبارات *ibid., loc. cit., op. cit.*، حسب النظام المعروف المألوف لدى الباحثين الأفاضل. واقتضى هذا الاتجاه القيام بتعديلات في عدد غير يسير من الأبحاث. فليعذرنا الباحثون ممن مسّهم ذلك، إذ كان ضرورةً فرضتها مصلحة العمل، كما أن مصدراً تاريخيًا مهماً مثل هذا الكتاب يضم ثمانية وثلاثين بحثًا، يخل به جدًا أن تتباين فيه اتجاهات التأليف وطرق الإشارة للمصادر والمراجع فضلاً عن اختلافات التبويب. ولم تكن هذه المهمة سهلة يسيرة ذلك لأننا وجدنا في أبحاث هذا الكتاب، كما كنا قد وجدنا في سابقيه، أن هنالك مالا يقل عن عشرة أنظمة متفرقة متبعة في هذه الأبحاث. ونأمل أن نكون قد وفقنا فيها بما يرضى الجميع.

(جـ) اتصـالاً بما تقـدم فإننا حرصنا على أن تكون جميع الإشارات إلى المصادر والمراجع في «التعليقات والإشارات». وقـد أدى هذا إلى نقلنا الإشارات الموجودة في متون بعض الأبحاث إلى «التعليقات والإشارات». وقد اقتضى هذا، في حالات فردية، أن ترقم التعليقـات والإشارات الأصلية في البحث ترقيمًا جديدًا لزيادتها قليلاً عما كان قد وضعه صاحب البحث. وهناك أبحاث معدودة كانت جميع إشاراتها للمصادر والمراجع مبثوثة

في المتـون، فنقلنا هذه برمتها لآخر البحث بحيث صارت تعليقات وإشارات قائمة بذاتها بأرقام كاملة استحدثناها لها. ويلاحظ أننا استخدمنا لفظتي «التعليقات والإشارات» بدلاً من لفظة «الهوامش».

(د) لغرض التنسيق ولتسهيل الطباعة فقد جعلت التعليقات والإشارات الخاصة بكل بحث في نهايته وفي ترقيم متسلسل.

(هـ) تم الحذف أو التعديل لكل عبارات كانت صيغت لمخاطبة المستمعين، ذلك لاختلاف المقام.

(٢) الإضافـات :

(ا) اقتضت حالات معينة أن يبدي المحرر ملاحظات لا غنى عنها حول بعض النقاط في بعض الأبحاث، إما لفتًا لنظر الكاتب لمسألة لم يكن من السهل المرور عليها بلا تعليق، أو تنبيهاً للقارىء الذي ربما لم تكن له خلفية عن الموضوع، أو لربما خسر هذا القارىء بعض الخسارة إذا لم ينبه لما نبه له، وفي سبيل ذلك اضطر المحرر إلى شرح بعض النقاط وإضافة بعض المعلومات. وقد جعلنا هذه الإضافات في أضيق نطاق ممكن حتى لا يشعر الكاتب بأن الفرصة أتيحت للمحرر بالتعليق على بحثه دون إتاحتها له بالرد أو التعليق. ولم ندخل هذه الإضافات في المتون أو التعليقات وإنما جعلناها حواشي في ذيول الصفحات وجعلنا لها إشارة خاصة (هكذا: * المحرر:) ورقّمناها بحروف هجائية تصحب الواحد منها نجمة (هكذا: *[أ]) لئلا يختلط ترقيم هذه التعليقات مع ترقيم تعليقات المؤلف. وما أدخلناه من تحسين في النظام هذه المرة على ما كنا قد اتبعناه في مثل هذه الحالات في الكتابين الأول والثاني هو أننا صحبنا كلمة المحرر بالحرف الأول (ع أو س، أو م) من اسم أي واحد من المحررين الثلاثة.

(ب) جاء في بعض الأبحاث المكتوبة باللغة العربية ذكر لأسماء أعلام أوروبيين وقد كتبت أسماؤهم بالعربية فقط. فأضفنا أسماء هؤلاء بلغاتهم في مواضعها أو في حواشي المحرر حيثما ناسب، لفائدة لا نظنها تخفى على القراء.

ثانياً : المسائل الفنية

(١) ترقيم اللوحات والأشكال والخرائط

رأينا أنه من الأفضل والأيسر أن نعطي كل فئة من اللوحات والأشكال والخرائط في كل جزءٍ أرقاماً مسلسلة موحدة تبدأ بأولى لوحات أو أشكال أو خرائط القسم العربي وتنتهي بأخراها في القسم الانجليزي. تتميز اللوحات

والأشكال والخرائط في القسم العربي بكون أرقامها بالعربية وفي القسم الانجليزي بكونها بالانجليزية. لذا فهي دائمًا تبدأ في القسم العربي وتستمر في القسم الانجليزي.

(٢) الخط الأسود

أسوة بما فعلناه في الكتابين السابقين فإننا لم نستخدم الخط المائل وإنما استعضنا عنه بالحرف الأسود، وذلك في أسماء سور القرآن الكريم وأرقام آياتها وعناوين المصادر والمراجع وأرقام المخطوطات والنقوش الآثارية وأجزائها علاوة على العناوين الرئيسة والفرعية وأرقام ما حمل أرقاماً من العناوين الفرعية. أما في القسم الانجليزي فإنا استعملناه في حالات محددة هي أرقام النقوش الآثارية وأجزائها فقط.

ثالثًا: تحرير الكتاب

وقد تولت تحرير أبحاث الكتاب لجنة مؤلفة من الأساتذة المذكورة أسمائهم في غير هذا الموضع، برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري رئيس الندوة ورئيس قسم الآثار والمتاحف سابقًا (عميد كلية الآداب حاليًا) والمحرر العام لهذه السلسلة. والذي لولا جهوده الطيبة التي بذلها لتذليل عقبات كثيرة اعترضت سير عمل الكتاب فلربما تأخر عن الصدور في موعده المقرر. فله منا الشكر الجزيل.

وتثني اللجنة ثناءً طيباً على السيد زاهد أكبر، السكرتير بأمانة ندوة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، على اضطلاعه بكل ما أوكل له مما يخص هذا الكتاب، كما نكرر الشكر للأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، على كل جهوده التي قدمها ليطبع هذا الكتاب بالصورة المشرفة هذه، جزاه الله عنا خير الجزاء، وجزى كذلك العاملين بمطابع الجامعة.

كذلك تشكر اللجنة كل من قدم لها مساعدات في مهمتها وفاتها ذكره في هذا الموضع. والله تعالى الموفق والمسدد للخطوات، له المنّة والفضل. وله الحمد والشكر على كل شيء، وهو ولي التوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المحررون

جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ
الموافق يناير (كانون الثاني) ١٩٨٩م

ثبت موحد بالابحاث

ثبت موحد بالأبحاث

* تعين النجمة فوق اسم المؤلف أن بحثه في القسم المكتوب باللغة الإنجليزية .



ثبت بالابحاث العربية



ثبت بالابحاث العربية

مقـــدمو الابحاث العربيـــة في الجزأين

اسماء مقدمي الابحاث باللغة العربية وعناوينهم عند انعقــاد النـــدوة

مقدمو الابحاث العربية في الجزأين

اسماء مقدمي الابحاث باللغة العربية وعناوينهم عند انعقاد الندوة

(١) الدكتور/ أحمد، جعفر ميرغني:
شعبة الترجمة، جامعة الخرطوم، ـ الخرطوم ـ السودان.

(٢) الأستاذ الدكتور/ الأنصاري، عبدالرحمن الطيب:
(رئيس الندوة). رئيس قسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض.

(٣) الأستاذ الدكتور/ الباشا، حسن:
قسم الحضارة ـ كلية الشريعة ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.

(٤) الأستاذ الدكتور/ حسن، يوسف فضل:
نائب مدير الجامعة، جامعة الخرطوم ـ الخرطوم ـ السودان.

(٥) الأستاذ الدكتور/ الدوري، عبدالعزيز:

(٦) الدكتور/ الراشد، سعد عبدالعزيز:
قسم الآثار والمتاحف ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٧) الدكتور/ زيتون، محمد محمد شتا:
قسم التاريخ ـ كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(٨) الأستاذ الدكتور/ سالم، السيد محمود عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.

(٩) الدكتور/ سعيدوني، ناصر الدين:
حي المحمدية (الفجيري) ـ عمارة ٦، رقم ١٢٢ ـ الجزائر العاصمة ـ الجمهورية الجزائرية.

(١٠) الدكتور/ الشبول، أحمد محمد: DR. SHBOUL, AHMED.,
Department of Semitic Studies, University of Sydney, Sydney N. S. W. 2006, Australia.

(١١) الأستاذ/ شرف الدين، أحمد حسين:
عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

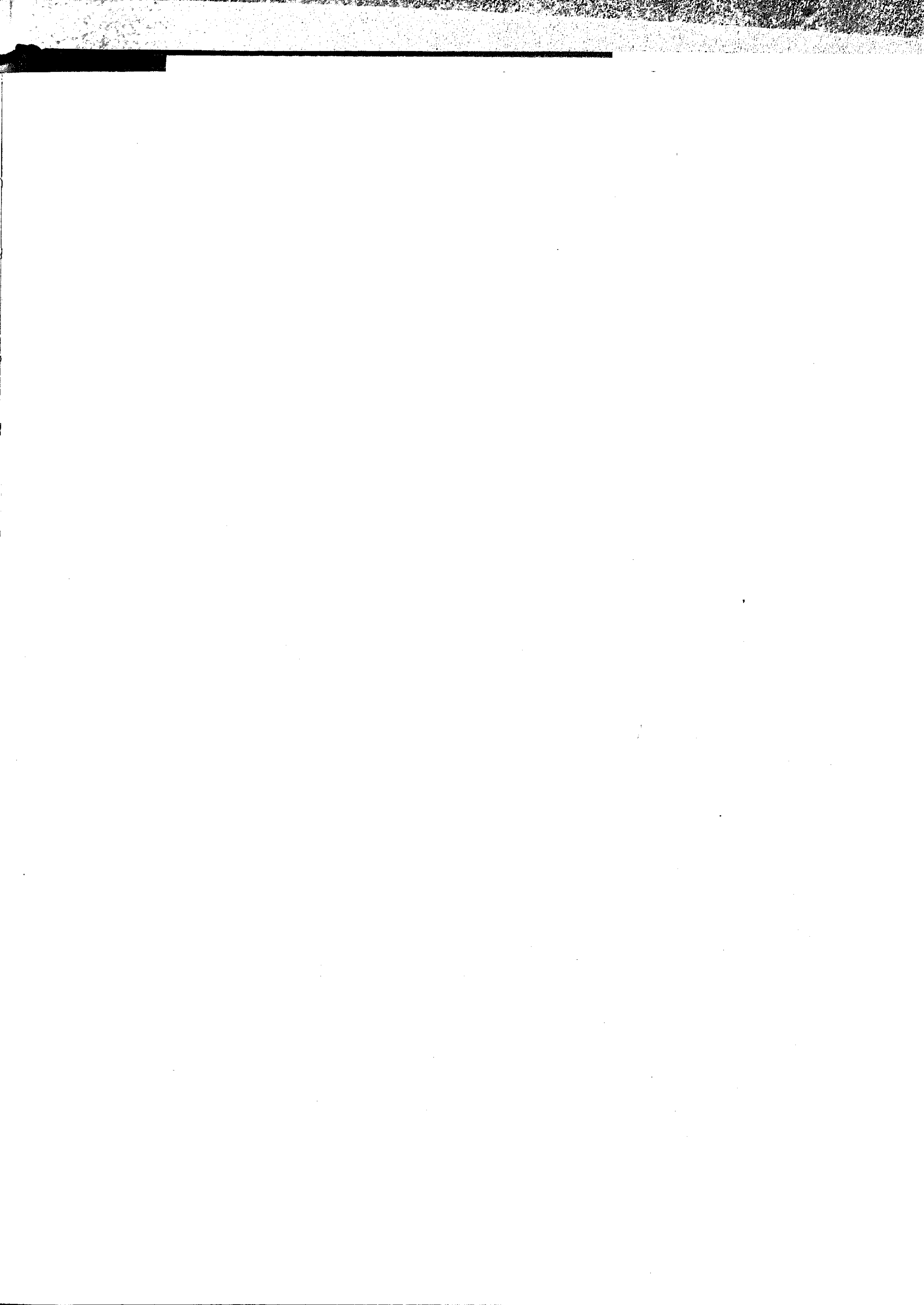
(١٢) الأستاذ الدكتور/ الشريف، أحمد إبراهيم:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(١٣) الأستاذ الدكتور/ صالح، محمد أمين:
الإدارة العامة لكليات البنات ـ ص. ب ٤٣٨ ـ الدمام ـ المملكة العربية السعودية.

(١٤) الأستاذ الدكتور/ الصفدي، هشام:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(١٥) الأستاذ الدكتور/ الصقار، سامي حَمّاس:
(أمين اللجنة التحضيرية للندوة): قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(١٦) الأستاذ الدكتور/ العبادي، مصطفى:
قسم الحضارة اليونانية والرومانية ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.
(١٧) الأستاذ الدكتور/ عبداللطيف، عبدالشافي محمد:
كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.
(١٨) الأستاذ الدكتور/ عز الدين، يوسف:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(١٩) الأستاذ/ العطّاس، هادون أحمد:
ص. ب ١٣٠٩ مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.
(٢٠) الدكتور/ عويِّس، عبدالحليم:
قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(٢١) الدكتور/ فايدة، مصطفى:
DR. FAYDA, Mustafa
Ilâhiyat Fakültesi, Ankara University, Ankara, Turkey
(٢٢) الدكتور/ الفرّا، طه عثمان:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(٢٣) الدكتور/ المانع، عبدالعزيز:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(٢٤) الأستاذ الدكتور/ المجذوب، عبدالله الطيب:
شعبة اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.
(٢٥) الدكتور/ محمدين، محمد محمود:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(٢٧) الأستاذ الدكتور/ مسعد، مصطفى محمد:
رئيس قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٨) الدكتور/ هبّو، أحمد:
عميد كلية الآداب ـ جامعة حلب ـ حلب ـ سوريا.

(٢٩) الدكتور/ الهلابي، عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.



الابحـــــــــاث



اولا : الاحوال العامة للجزيرة العربية عند البعثة النبوية

الابحاث في الموضوع

الأحوال العامة للجزيرة العربية عند البعثة النبوية

عبدالرحمن الطيب الأنصاري

موضوعنا هذا من الموضوعات التي تصعب الكتابة فيها، وذلك لما يأتي:

أولا: صعوبة تحديد مدلول مصطلح قبيل البعثة، فهل نعني بذلك منذ مولد الرسول (عليه الصلاة والسلام) أي ٥٧١م، أو منذ بداية القرن السادس الميلادي، أو مع بداية القرن السابع الميلادي؟ وإن كان الوضع العام في الجزيرة العربية لا يتغير تغيراً ملحوظًا، حسب التتابع الزمني، وذلك لبطء الحركة السياسية والاجتماعية، وندرة الأحداث التي قد تغيّر من مظاهر الحياة.

ثانيًا: أنه يعوزنا وجود مصادر من تلك الفترة، وأعني بها وثائق مكتوبة تتحدث عن الجزيرة العربية، إلا من بعض المعلومات التي نجدها في كتب الأمم المجاورة عن عرب الجزيرة، ولذا فإن اعتمادنا كان على المصادر الإسلامية. والمصادر الإسلامية عندما تتحدث عن هذه الفترة، تتحدث بشيء من الغموض والاختصار في أكثر الأحيان، وتتحدث بشيء من الإطالة في موضوعات قد لا تهم الباحث عندما يريد أن يبحث عن حقائق واضحة في أحيان أخرى. وحتى هذه المصادر الإسلامية، فإننا إذا ما فحصنا ما جاء فيها نجد كثيراً من التناقض، بل ونجد كثيراً من الأحداث التي تروى بطرق مختلفة. وهذا مما يدفعنا إلى التفكير في أن الدوافع التي كانت وراء ذكر الخبر أو الحدث، تختلف من راوٍ لآخر ومن مؤرخ لآخر، وننسى أن النزعة القبلية لعبت دورًا كبيراً في تلوين الأحداث بما يتناسب مع رغبات أصحابها، ومن ثم فإن تلمّس الحقيقة التاريخية يعد من أقسى الأعمال التي يقوم بها المؤرخ. هذا إلى جانب أن الموقف من الجاهلية، يساعد على طمس كثير من المعلومات التي كان يمكن أن نستفيد منها، لو أنها دونت.

ثالثًا: أن الأدب العربي، وهو مصدر مهم من مصادرنا، ارتبط بشعراء وبمفكرين كانوا مادة خصبة للصراع القبلي أثناء التدوين، ومن ثم فإننا نجد مادة أدبية ضخمة، ولكن المعلومات التي يمكن أن نجنيها من هذه المادة كثيراً ما نضع علامات إستفهام أمامها، عن إمكانية تقبلها وصدق نسبتها إلى الشاعر أو المفكر. ومن ثم فإن ما قد يأتينا من شعر الأعشى وامرىء القيس والنابغة الذبياني وحسان بن ثابت، فإننا نقف حائرين أمام أحداثها، ذلك لذيوع شهرتهم ولأنهم من معالم الفترة. وحتى بعض هؤلاء الشعراء يبعد بهم الزمن عن الفترة التي نحن بصدد

الحديث عنها، إلا أنني كما قلت سابقا، أن حركة الأحداث تسير ببطء شديد، ولذا فإن ما يمكن أن يحمله شعر بعض هؤلاء، قد يصدق على ما لحقهم من عصور بحكم استمرارية الحياة.

لهذه الأسباب، فإننا نجد أن صعوبة الكتابة واضحة فيما يمكن أن نتناوله من موضوعات، ولعلنا لا نريد أن نقفو أثر كتاب التاريخ، عندما يتحدثون عن الأحوال السياسية بشكل يجعل قارئها وقد خرج بانطباع هو أن الأقوام التي كانت تعيش في الجزيرة العربية، هم أقوام جبلوا على الحروب والمناوشات والغزو والسلب والنهب. ونحن لا نستطيع أن ننكر هذه الظاهرة في مجتمع الجزيرة العربية، ولكنها لم تكن الظاهرة الوحيدة، بل كانت الجزيرة تعيش نوعًا من السلم الذي يضمن للجوانب الأخرى فرصة للحياة والبقاء.

وإذا ما نظرنا إلى الوضع السياسي في الجزيرة العربية، فإننا لا نستطيع أن نتعرف عليه دون أن نلم بما يجري حولها. ولعل الفترة التي نسميها قبيل الإسلام أو عند البعثة كانت الأحوال فيها غير مستقرة على أطراف الجزيرة العربية، فقد كانت الأطراف الشمالية والتي تسيطر عليها في الجانب الشمالي الشرقي فارس، والأطراف الشمالية الغربية والتي كانت تسيطر عليها الروم، كانت هذه الأطراف في حالة صراع، ومحاولة كلا الطرفين أن ينتصر على الآخر. ولعلنا نلاحظ أن كسرى الفرس استطاع أن يصل إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط، مما إضطر قيصر الروم إلى أن يبعث إلى كسرى الفرس يطلب منه الصلح، ولكن كسرى رفض إلا أن يرجع قيصر عن عبادة الصليب، وأن يعبد الشمس. فثار هرقل والتقى بجيش الفرس سنة ٦٢٢م، وهي سنة الهجرة النبوية، وهزم الفرس هزيمة نكراء، واستمر هرقل في زحفه حتى وصلت جيوشه إلى المدائن، وهرب كسرى أبرويز ثم وثب عليه ابنه شيرويه فقتله واعتلى العرش وطلب الصلح مع الروم سنة ٦٢٨م. وإنني حين أذكر حدثًا كهذا، فإنما أذكره لأن صداه كان واسعًا في الجزيرة العربية، إذ كانت وهي التي شهدت نزول الآيات الأولى من كتاب الله، شهدت أيضًا نزول خبر هذه الأحداث وإذ القرآن يتلى بين المسلمين الأوائل، يحدثهم فيها بأن النصر سوف يكون حليف الروم ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَ ﴾[1] وحصلت الغَلَبةُ للروم وقد هاجر النبي إلى المدينة. ماذا يعني هذا؟ يعني أن عرب الجزيرة، وفي مقدمتهم حاضرتهم الأولى مكة، كانت ترقب الأحداث عن كثب، وكان الدين الجديد عاملاً من عوامل لفت النظر إلى هذا الصراع بين القوتين العظميين في ذلك الوقت. فالفرس وثنيون والروم أهل كتاب، ومكة بمجيء الإسلام أصبحت تشهد هذا الصراع، بين وثنية عاشت آلاف السنين، وبين وحدانية تستعيد مكانتها بعد أن غيَّرها عرب الجزيرة وبدلوا فيها كثيرًا. وهذا الانقسام في مكة، وهي عاصمة عصرها، قد يكون أنموذجًا لانقسام القبائل العربية على نفسها بين راضخ للفرس وبين مؤيد للروم.

وإذا حاولنا أن نتلمس المناطق التي كانت تحت تأثير فارس في الجزيرة العربية، فإننا نجد أن تأثير الفرس كان واضحًا في شرق الجزيرة وفي جنوبها، بل وفي مناطق في وسطها. لقد كان المناذرة، وهم حماة الحدود الجنوبية الغربية

لدولة الفرس، عبارة عن تجمع عربي استطاع أن يكوّن علاقات قوية مع كثير من قبائل شمالي الجزيرة وشرقها، وكان الولاة على هذه المناطق إما أنهم من المناذرة أو من تميم أو من الفرس. ولذلك كان تأثيرهم واضحًا في ولائهم إلى حد كبير، لهذه القوة. ونحن نعرف كيف أن الفرس كانوا خير معين لليمنيين على الخلاص من سيطرة الحبشة، وتسليمهم لزمام الحكم لليمنيين وإن لم تكن سلطة قوية، ولكنها على أية حال أنشأت مجموعة من اليمنيين سموا بالأبناء، وهو الجيل الذي ظهر في اليمن نتيجة للتزاوج بين الفرس والعرب اليمنيين. ولعل من بين هذا النتاج شخصيات ذكرها الرواة، ومنهم وهب بن منبه وطاووس وزادويه وفيروز الديلمي.

وهذه العلاقة التي نشأت بين العرب والفرس، لم تكن في أغلبها علاقة سلمية. ونحن نعرف موقف القبائل اليمنية من الفرس، والمحاولات الكثيرة التي بذلت في سبيل الخلاص منهم، واستئصال شأفتهم. كما نعرف موقف قبائل شرقي الجزيرة من بني عبدالقيس وإياد وتميم، ومحاولتهم السيطرة على مقدراتهم، كما تذكر لنا كتب التاريخ الغزوات التي قام بها بعض ملوك الفرس، في حملات قصد بها تأديب القبائل العربية والسيطرة عليها. وكانت لهذه العلاقة بين الفرس والعرب، نتائج حضارية من النواحي الدينية والاقتصادية، سنتحدث عنها فيما بعد.

أما الروم، ففي اعتقادنا أنهم كانوا يعتبرون شمالي الجزيرة العربية امتدادًا طبيعيًّا لبلاد الشام، ولذلك فإن إرتباطهم بهذه المنطقة بدأ منذ بداية القرن الثاني للميلاد، عندما سيطروا عليها وسموها الكورة العربية، وهو المسمى الذي بقي يتردد صداه حتى ظهور الإسلام، فيما عرف بقرى عربية، وإن لم تكن السيطرة عليه فيما بعد ذلك سيطرة مباشرة، إذ أن القبائل العربية التي تكوّن منها ما عرف بدولة الغساسنة، استطاعت أن تقوم بدور الوسيط بين هذه المنطقة وبقية المناطق المتاخمة في اتجاه الجنوب. ولم يعرف عن الرومان توجيه حملات رومانية لتتبع القبائل العربية في الجزيرة العربية في هذه الفترة، كما فعل الفرس. ولم يولوا ولاة باسمهم على هذه المناطق، ولكن تأثيرهم كان واضحًا في علاقاتهم الاقتصادية على وجه الخصوص. كما استفادوا من البعثات التبشيرية بعدئذ، وإن كان المؤرخون قد أشاروا اليهم بقولهم إن بعض الروم سكنوا جبل ملكان وهو جبل في بلاد طي، وهذا ما وعته ذاكرة الاخباريين من سلطة للرومان في الجزيرة العربية. أما قبل ذلك، فالشواهد تدل على وجودهم في القرون الأولى للميلاد.

واتبع الروم سياسة واضحة من خلال الغساسنة، وهو استمالة بعض الشخصيات القيادية في المجتمع العربي، لكى يكونوا أداة لهم في مجتمعاتهم النائية. ولعل ما تذكره الأخبار عن عثمان بن الحويرث، ومحاولة قيصر الروم تنصيبه ملكا على مكة، هو نموذج لهذه المحاولات لولا وقوف أشراف مكة ضد هذه المحاولة، ولولا تراجع الغساسنة وقتلهم إياه.

ولا نستبعد أن تكون التهيئة لتتويج عبدالله بن أُبَي بن سلول ملكا على يثرب ، قبيل هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إليها هي من هذا القبيل . وقد كان تأثير الغساسنة واضحًا بين قبائل الشمال ، وعلى الأخص قبيلتي الأوس والخزرج ، وقد كانت علاقة النسب التي يذكرها الاخباريون بين الفريقين ، عاملاً من العوامل التي ثبتت للأوس والخزرج سيطرتهم على المدينة ، رغم المركز الذي كان يتمتع به اليهود وهو مركز متميز نسبيًا .

كما أن للغساسنة دورًا قد لا يكون ملموسًا في الوقوف أمام البعثة المحمدية ، وما المراسلات التي كانت بين الغساسنة وبعض المتخلفين عن غزوة تبوك إلا رمزًا لهذه الصلة التي حاول الغساسنة ، ومن ورائهم الروم ، أن يفسدوا على مجتمع المدينة الوئام الذي بسط جناحيه على هذه المنطقة .

وفيما عدا هاتين القوتين ، فإننا لا نجد في الجزيرة العربية نموًا لكيانات سياسية ذات بال ، سوى تلك المشيخات التي كانت منتشرة في اليمن وحضرموت ، والتي كانت تتناحر فيما بينها نظرًا لانعدام السلطة المركزية . وفيما عدا ما يذكره الاخباريون من كيان محدود يرأسه هوذة بن علي الحنفي رأس قبيلة بني حنيفة ، ومما تذكر كتب الأخبار إنه كانت له وفادة إلى الملوك من الأعاجم .

وقد استطاع كلا الطرفين من أتباع الفرس والروم ، أن يجتذب عددًا من الشخصيات المعروفة ، كعمرو بن كلثوم والنابغة الذبياني وطرفة بن العبد ، وخاله المتلمس وحسان بن ثابت وغيرهم ، حيث كان هؤلاء الشعراء هم لسان حال هاتين القوتين بين القبائل ، وكانت لبعضهم هبات تصل إليهم في أماكنهم .

وإلى جانب هذه القوى المحلية ، نجد قوة بدأت تأخذ مكانتها ، وهي قوة مكة منذ عهد قُصَيّ المؤسس الحقيقي للكيان المكي . وقد حاول العلماء أن يجدوا اسمًا مناسبًا للتنظيمات التي وضعها قصي ، والذي جعل من دار الندوة ، التي تتكون من شيوخ قريش وأشرافها وذوي المكانة فيها ، سلطة تسيّر أمور المدينة . ولعل أقرب مسمى ينطبق عليها ، هو المسمى الذي كان معروفًا منذ القدم ، وهو ممالك المدن ، وإن كانت قريش لم تأخذ مميزات هذه الممالك ، إلا أن ماقام به قصي من تنظيمات ، تجعلنا نعتقد أن تأثير التنظيمات السياسية في بلاد الشام كان واضحًا فيها . وقد عاد يافعًا من أطراف بلاد الشام ، فلعله شاهد فيها تنظيمات المدن ، ووجد مكة مهيأة لذلك ووجد في قريش عنصرًا مساعدًا على تفهم الأهداف التي يرمي إليها ، وإن كان الأمر أصبح وراثيًا فيما وزعه بين أبنائه من سلطات وأعمال كلفوا بها .

ولنا أن نتسائل عن الأسباب التي لم تجعل المدن الأخرى في الجزيرة العربية تحذو حذو مكة ، وهذا التساؤل يجعلنا نعتقد أن المجتمع التجاري أقرب إلى تقبل التنظيمات الإدارية من المجتمعات الزراعية أو المجتمعات القبلية . كما نعتقد أن وجود الكعبة كمركز ديني ، ساعد على تثبيت أوضاع قريش ، إذ كان للناحية الدينية دور في حياة سكان

الجزيرة العربية، حيث كانت مسرحًا لتيارات دينية مختلفة، بعضها له إرتباط بالمنطقة والبعض الآخر وصل إليها من الخارج بطرق مختلفة.

فقد عرفت الجزيرة العربية التوحيد، ثم الوثنية فاليهودية والنصرانية والمجوسية والزندقة، كما عرفت بعض الأفكار الأسطورية. وهذا كله خلف تراثًا سهّل لنا تصور الحياة الدينية في جزيرة العرب. وتقترن فكرة التوحيد بنشأة الكعبة وبإبراهيم وابنه إسماعيل (عليهما السلام)، ورفعهما القواعد من البيت. وانتشر التوحيد بين القبائل في مكة وما حولها، ولعله انتشر منها إلى مناطق أخرى في الجزيرة العربية. ولا ننسى وجود أنبياء دعوا إلى التوحيد، كصالح وهود وشعيب (عليهم السلام)، وهم الأنبياء العرب، وإن كنا لا نستطيع أن نحدد زمن هؤلاء الأنبياء، إلا أننا نعتقد أن التوحيد عرف في الجزيرة العربية منذ النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد، أو قبل ذلك. وهذا يسجل عمقًا دينيًا في الجزيرة العربية، وإن كان رفع القواعد يعني أن الكعبة كانت موجودة قبل إبراهيم (عليه السلام)، ثم مرت فترة وثنية. وهذا يجعلنا نرتاح إلى ما يشير إليه المؤرخون من زيارة عدد من الأنبياء مكة قبل إبراهيم، ومع مرور الزمن انتكست فكرة التوحيد، إذ استطاعت الوثنية أن تجد طريقها بين سكان الجزيرة العربية.

والوثنية هنا كانت محددة المعالم، فقد كانوا يؤمنون بثالوث مقدس، هو الشمس والقمر والزُّهرة، وهي المعبودات التي كانت منتشرة في المنطقة من البحر العربي جنوبًا حتى حدود بلاد الأناضول شمالاً، ومن الخليج وحدود فارس شرقًا حتى حوض البحر المتوسط والبحر الأحمر غربًا، بمعنى أن شعوب هذه المنطقة كانت تدين بديانة واحدة. ولعل قصة جدل سيدنا إبراهيم مع قومه، تبين لنا مرحلة من مراحل التفكير الديني عند سكان هذه المنطقة، الذين سموا تجاوزًا بالساميين: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾(٢) ففي هذه الآيات تصور كامل للصراع العقيدي الذي كان بين إبراهيم وقومه في سبيل إثبات الإلٰه الحق وهو الله سبحانه وتعالي.

لكن هذه الوثنية قد أخذت صورًا مختلفة، واتخذ المتعبدون لهذه المعبودات أسماء تتناسب مع مجتمعاتهم، سواء كانت مجتمعات زراعية أو صحراوية أو تجارية، ومن هنا فإنه مهما اختلفت المسميات فالمدلول واحد. وقد قُدّر للمعبودات التي جاء ذكرها في القرآن، أن تستمر سنين مئين، فهناك وَدٌّ وسُوَاعٌ ويغوثُ ويَعُوقُ ونَسْرٌ، وهناك اللاتُ والعُزَّى ومَنَاة، وانتشرت هذه الأسماء بين أقاليم الجزيرة، ففي الجنوب نجد وَدًّا ونجد عَمّاً ونجد الُمقه، وفي الوسط نجد كهلاً. وفي الشمال نجد أيضًا وَدًّا ومناةً وقوسا وغيرها من المعبودات. وقد وصفت لنا كتب الاخباريين بعض هذه المعبودات، فوَدٌّ تمثال لرجل كأعظم ما يكون من الرجال، قد لبس حلتين متزرًا بواحدة ومرتديًا الأخرى، عليه

سيف تقلده وتنكب قوسًا وبين يديه حربة فيها لواء ووفضة فيها نبل. وهذا الوصف ينطبق كل الانطباق على الرسم الكبير الذي يملأ صخرة ضخمة في قرية الفاو، ومن الصدف أن هذا المعبود «وَدّ» عرف أيضًا باسم كهل، وكهلٌ هو المعبود الرئيس في فترة من الفترات التاريخية لقرية الفاو، وقد سبقه في العبادة فيها وَد، وقد وجدنا له معبدًا في المرحلة التي تسبق كهـل، وكان ود معبودًا رئيسا بين كل القبائل منذ الألف الأول قبل الميلاد، ولعل كثيرًا من المسميات التي نجدها منتشرة لمعبودات، هي عبارة عن أوصاف لود.

ومن المعبودات أيضًا اللات، وقد كانت صخرة مربعة بيضاء منقوشة بنت قبيلة ثقيف عليها بيتًا في الطائف، وكانوا يسيرون إلى هذا البيت مضاهاة للكعبة وحوله فناء محرم. وكذلك عبدت اللات منذ أزمنة أقدم من هذه الفترة في مناطق مختلفة، لدى الأنباط والتدمريين والحَضَر ووادي القُرَي وغيرها من المناطق.

أما العزى فلم يحدد مفهومها الديني، أو شكلها إلا ما وُصفت به هو أنها عبارة عن شجرة كانوا يتعبدون عندها، كما أشار بعضهم إلى أنها حجر أبيض. وجعلوا الآلهة ذكورًا وإناثًا، وهذا نابع من نظرتهم إلى دور المرأة والرجل في حياة المجتمع، وإن لم يقسم العرب العبادة بينهم فلم يجعلوا آلهة للنساء وأخرى للرجال.

وقد أسند المؤرخون جلب الأصنام إلى مكة إلى شخصية، يعتقدون أنها هي التي أدخلت الوثنية إلى مكة بشكل خاص، وهذه الشخصية هي شخصية عمرو بن لُحَي الخُزاعي، ولكنهم اختلفوا في المكان الذي أحضر منه هذه الأصنام، فمرة يذكرون أنه أتى بها من البَلقاء بالشام، ومرة يحددون المدينة التي أتى بالأصنام منها، وهي مأدَبَا (بالأردن الآن). وفي رواية ثالثة أنه أتى بها من العراق. ويصفونه بأنه كان كاهنا وملكا، ويضيفون إليه أنه قصد تغيير دين إبراهيم، كما غيَّر التلبية التي كانت يُلبى بها منذ عهد إبراهيم. ونحن لا نناقش أمر صدق هذه الروايات أو عدم قبولها، ولكننا نعتقد أن ما يمكن أن نستفيده منها هو أن عمرو بن لُحيَ، كان شخصية لها دورها في جعل مكة مجمعًا للآلهة، ولعل انتعاش الحياة فيها وكونها أصبحت المحور الحضاري في ذلك، العصر، جعلهم يفكرون في اجتذاب القبائل إليهم عن طريق التعبد لمعبودات شتى. وهذه الطريقة ليست بجديدة على المجتمعات الوثنية، إذ نجد لها شبيهًا في حواضر أخرى لعبت دورًا أشبه بدور مكة، ولعلنا نذكر في هذه الحالة مدينة دَيْدَان عاصمة الدِّيدانيين واللحيانيين، فقد بلغ عدد المعبودات فيها ما يربو على العشرين معبودًا، ومثلها تَدْمُر وسَلَع والحَضَر وقرية الفاو، وربما مأرب وغيرها، من حواضر الجنوب. ولذا نجد أنه كان في داخل الكعبة وحولها، ما يصل إلى ثلاثمائة وستين صنما، تتعبد لها قبائل الجزيرة أجمع.

وإلى جانب تعبدهم للثالوث وما تفرع عنه، نجدهم يتعبدون للشِّعري والعَيُّوق، وحاكوا حولها مع الثريا أسطورة معروفة. واختصت قبيلة تميم بعبادة الدَّبَران وبعض النجوم. أما قبائل لَخْم وخزاعة وحِمْيَر وَقُريش، فقد عبدت الشِّعري والدّبور، ويذكرون أن أول من سن لهم ذلك هو جزر بن غالب بن عامر بن الحارث بن غبشان

الخزاعي، أحد أجداد النبي من قبل أمهاته، مخالفًا بذلك قريشًا في عبادتها الأصنام، فكان يقول إن الشِّعري يقطع السماء عرضًا فلا أرى في السماء شيئاً شمساً ولا قمرًا ولا نجمًا يقطع المساء عرضًا، وهي المقصودة في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴾(٣) ولعل هذا الخزاعي كان يبحث وغيره من القبائل، عن معبود واحد يعبده، ووجد ضالته في الشِّعرى لمخالفتها في حركتها للكواكب الأخرى.

كما عبد بعض العرب الجمل وخاصة الأسود، وكان الذين عبدوه من قبيلة طيء، وهم رهط الشاعر المعروف زيد الخيل، ولكننا لا نعرف سببًا لعبادتهم للجمل الأسود. كما عبد قبائل من إياد الناقة وكان يتبركون بها، وعبد أقوام من البحرين الخيل، سُمّوا في كتب الاخباريين بالاسبذيين(*) (أ). وهذه المعبودات الثلاثة وجدت في قرية الفاو، فقد وجدنا للناقة والجمل تمثالين من البرنز في المعبد، أما الخيل فقد وجدنا رأس حصان وإن كنا لا نعرف إن كان القصد من وجوده هو العبادة أم هي ناحية جمالية فقط.

وهذا الخضم الكبير من المعبودات في هذه الفترة التي سبقت ظهور الإسلام، لم تكن منفردة، بل كان ينافسها في عبادتها دينان سماويان هما اليهودية والنصرانية. واليهودية وصلت إلى الجزيرة العربية في القرن الأول الميلادي على أرجح الأقوال، إذ سكن اليهود، بعد تشتتهم على أيدي الرومان، مواقع جديدة ما بين فلسطين ويثرب، كما سكنوا في اليمن وفي اليمامة وفي العروض. وكان بعض تجارهم يقيمون في مكة وفي الطائف وفي مواضع أخرى للتجارة والمراباة. ويعتقد بعض المؤرخين أن بعض من عرفوا باليهود هم قبائل عربية من حِمير وبني كِنانة وبني الحارث بن كعب وكِندة وغسّان، وبعضاً من الأوس والخزرج، بعد نزوحهم من اليمن ومجاورتهم لليهود في يثرب. وعند ظهور البعثة النبوية، كانت يثرب تكتنف تجمعًا يهوديًّا واضحًا، كما كان اليهود في خيبر ووادي القُرىَ وجَرْبَا وأذرُح وَمقْنا، ومعروف أن اليهود قد ركزوا، أثناء إقامتهم في هذه المناطق، على التجارة وصناعة المعادن. ويبدو أنهم استطاعوا في أيامهم الأولى، أن يستميلوا بعضًا من القبائل، كتلك التي أشرنا إليها آنفا. ويستنبط بعض المؤرخين فكرة التهويد من سلسلة الأنساب التي عرفت بين التجمعات اليهودية، ورغم مكثهم في مناطق حضارية إلا أن تأثيرهم لم يكن قويًّا في العبادة. ويبدو أن ما أصابهم في اليمن بعدما نكلوا بالنصارى، جعلهم يتقوقعون على أنفسهم، ومن ثم لم تلتفت القبائل إلى أفكارهم الدينية، ولم يأت ذكرهم كثيرًا في الشعر العربي، رغم ظهور بعض الشعراء من بينهم كالسموأل وكعب بن الأشرف وغيرهما. ولم تتحدث كتب التاريخ عن دور سياسي لهم خلال الأحداث التي جرت قبيل ظهور الإسلام. أما في فترة الدعوة، فقد كانوا مصدرًا لاستفسار القرشيين منهم عن أفكار أرادوا أن يحاجوا بها رسول الله (ﷺ)، ذلك بأنهم توهموا أن ما أتى به الرسول (ﷺ)، ربما كان نتيجة لقراءات قرأها في كتب الأحبار والنصارى، كما أنهم كانوا خير معين لقريش في حربها مع النبي (ﷺ)، وكانوا شوكة أقضت مضاجع المسلمين في المدينة، فاستحقوا ما حاق بهم؛ ولذا نجد أن النصرانية بأفكارها التبشيرية كانت أبلغ تأثيرًا من اليهودية.

والنصرانية في الجزيرة العربية دخلت اليها كما هو معروف عن طريقين: الحبشة وبلاد الشام والعراق. وقد دخلت النصرانية عن طريق التبشير، إذ بذلت المؤسسات النصرانية في بلاد الشام وفي العراق، جهدًا كبيرًا في إرسال

---

* المحـــرر (س):

(أ) من الجدير بالذكر أن «اسب» كلمة فارسية تعني «الحصان»، وعلى هذا الأساس فإن «الاسبذيين» هم عبدة الخيل.

المبشرين إلى بلاد العرب فدخلوا إلى مناطق نائية ، فرافقوا الأعراب وعاشوا عيشهم ، وسكنوا معهم خيامهم ، حتى سموا بأساقفة الخيام وبأساقفة أهل الوبر. كانت التجارة سبيلهم إلى نشر النصرانية ، وكانت أكبر تجارة يقدمونها للعرب هي الرقيق ولاسيما من الرومانيات والصقلبيات واليونانيات . كما نشروا الأديرة على أطراف الجزيرة ، إذ كانت الأديرة إلى جانب كونها أماكن للعبادة ، فإنها أماكن للهو وشرب الخمر.

وكانت النصرانية منتشرة في قبائل ربيعة وغسان وبعض قضاعة وتغلب وتميم وفي طيء ومِذْحج وبَهْراء وسليم وتنوخ ولخم ، بمعنى أن النصرانية استطاعت أن تبث أفكارها بين القبائل العربية ، إن لم تكن قد تأصلت فيها تأصلاً كبيرًا. ولكن النصرانية لم تستطع أن تعيش في يثرب ، إذ لم يذكر الأخباريون شيئًا يستحق الذكر عنها ، وإن كنا لا نعدم وجود نفر منهم كانوا يسكنون سوقًا يسمى سوق النبط ، وسكناهم في هذا السوق يدل على أنهم كانوا غير مستقرين وإنما كانوا يأتون للتجارة مع القبائل العربية الشمالية التي تتاجر مع يثرب .

أما النصرانية في اليمن فقد دخلت إليها من طرق مختلفة من البر، عبر الطرق التجارية ، ومن البحر عن طريق الحبشة ، واستطاعت أن تنشيء معابد لها هناك . وكانت نجران مركزًا من مراكز النصرانية عند ظهور الإسلام ، وكان فيها تنظيم كنسي . واستطاعت النصرانية أن تستميل شخصيات مهمة في جزيرة العرب ، ولعل من أهم هذه الشخصيات عَدِي بن حاتم الطائي وهوذة بن علي من بني حنيفة في رأي بعض المؤرخين ، وأمية بن أبي الصلت الذي كان يتوقع أن تكون النبوة له ، ثم لما عرف أنها نزلت على محمد (ﷺ) ناصبه العداء ، ومات على نصرانيته ، وشخصيات قرشية كعثمان بن الحويرث وورقة بن نوفل على رأي بعض المؤرخين . وقد عد إبن حبيب بضعة أشخاص من شخصيات العصر الجاهلي ، نسبهم إلى أمهات نصرانيات . ولم يقف تأثير النصرانية على الناحية التعبدية ، ولكنها برزت في شعر بعض الشعراء ، إذ نواجه بأسماء كالبطريق والمطران والأسقف والقس والشماس والوافه والراهب والايبل ، كما نجد ألفاظًا لمبان نصرانية كالكنيسة والبيعة والقليس والصومعة والقَلَّاية والدير والناموروالأسطوانة والهيكل والقنديل والناقوس ، ونجد ذكرًا لأعياد نصرانية كعيد السَّباسب ، وهو يوم الشَّعانين ، والفصح والهَنْزَمَنْ وهو مجمع النصارى في الأعياد . ولكن ورود هذه الألفاظ لايدل دلالة كبيرة على تغلغل النصرانية بشكل قوي ، ذلك لأنها لم ترد إلا على ألسنة الشعراء ، كالأعشى وامريء القيس وعدي بن زيد العبادي وحسان بن ثابت والنابغة ، وهؤلاء الشعراء لا يمكن أن يعتبر ما جاء في شعرهم دليلاً على انتشار النصرانية ، ذلك لأن ظروف حياتهم وتنقلهم في أنحاء مختلفة من المناطق المجاورة أعطى لهم بعدًا حضاريًا ، حيث وجدوا في الأفكار النصرانية منطلقا لهم فيها .

وإذا كانت النصرانية واليهودية ، وهما من الديانات السماوية ، قد وجدتا طريقهما إلى أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية ، فإن هناك ديانات أخرى غير سماوية ، تغلغلت بشكل محدود ، وإحدى هذه المعتقدات هي المجوسية . ومما لاشك فيه أن ورود كلمة المجوس في القرآن الكريم دليل على معرفة العرب بهذه الديانة . وقد وجد المجوس ، كما

يذكر المؤرخون، في حضرموت، وفي شرقي الجزيرة، حيث كان وكلاء الأكاسرة على هذه الأماكن منهم، وهم على دين المجوسية، ومن القبائل التي عرفت المجوسية بينها قبيلة تميم، ومما ذكره الأخباريون، أن زُرارة بن عدس وابنه حاجب، وهما من سادات تميم، كانا قد اعتنقا المجوسية، كما اعتنقها أيضًا الأقرع بن حابس وأبو الأسود جد وَكيع ابن حسان، وقد عمل هؤلاء المجوس في بعض القرى والمواضع في الزراعة وفي التعدين، ولِما عرف لدى المجوس من دراية بهذه المهن، فقد يسر ذلك تغلغلهم في بعض المناطق لهذا الهدف. وقد جاءت بعض المعلومات عن المجوسية في شعر التوأم اليَشْكُرى، وهو معاصر لامرىء القيس.

أما الديانة الثانية فهي الزندقة. والزندقة مصطلح غير واضح المدلول لدى الأخباريين المسلمين ولكننا إذا تتبعنا لما جاء في هذه الأخبار مرتبطًا بالجاهلية، فإنها تعني النور والظلام، وتعني أيضًا مفهوم الدهرية، ولعل هذا ما جعل قريشًا أو بعضهم، يقفون موقفًا رافضًا لفكرة البعث والنشور. وقد عد المؤرخون من زنادقة قريش أبا سفيان بن حرب وعُقبة بن أبي مُعيط وأُبيَّ بن خلف والنضر بن الحارث بن كلدة ومنبِّه ونبيه إبني الحجاج السهميين، والعاص بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي. كما يشيرون إلى أن هؤلاء قد تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة، ولم يسلم من هؤلاء إلا أبو سفيان. وإذا ما استعرضنا هذه الأسماء، نجدها أسماءً لامعة في المجتمع المكي، بمعنى أن هذه الأفكار لم تكن منتشرة بين العرب، وإنما هي بين الأرستقراطية العربية فقط.

ومن بين هذا الخضم من الصراع بين الوثنية واليهودية والنصرانية والزرداشتية والزندقة، فإن بصيص التوحيد كان يحاول أن يجد له منفذًا بين دياجير الظلام، وكان هناك أفراد يحاولون أن يبثوا فكرة التوحيد ولكن قوة الباطل كانت حاجزًا دون انتشاره، وتمثل هذا الاتجاه فيمن عرفوا بالأحناف، ولفظة «حنف» في اللغة العربية القديمة، توحي بالميل أو الخروج عن المألوف، ومن ثم فهذه الفئة تعتبر خارجة عن ملة القوم وتاركة لعبادتهم.

وهؤلاء الأفراد الذين ذكرهم المؤرخون، هم من الذين قد ضجروا من وثنية قريش، فاتجهوا إلى أهل الكتاب ودرسوا ما في كتبهم وأناجيلهم بحثًا عن الله الواحد الأحد. وكانت النصرانية قد دخلت في متاهات في تفسير مفهوم الإله، واجتمعت المجامع وانقسمت الكنيسة على نفسها، وظهرت اتجاهات فلسفية. وكان العقل العربي بعيدًا عن إدراك هذه الهرطقات التي تبعد به عن تصور التوحيد بالمفهوم الذي يبحث عنه، وكان بعضهم يتعبد بأدعية يبحث فيها عن ذات الله، ثم يتجه إلى الكعبة ويسجد على يده، لايريد أن يتجه إلى الأصنام، ولا يريد أن يفكر في الثالوث النصراني، ولذا عندما سجل الأخباريون معلوماتهم عن هؤلاء الأحناف، ظنوا فيما نُقل إليهم عن بعضهم أنهم نصارى، ولكنهم كانوا على مذهب أبيهم إبراهيم، حيث لم يجدوا السبيل سهلاً، فعبروا عن أفكارهم بعفوية

يخالطها أفكار تبدو نصرانية وقد عد المؤرخون ما يربو على العشرين حنفيًا وهم :

١) قس بن ساعدة الأيادي.
٢) زيد بن عمر بن نفيل.
٣) أمية بن أبي الصلت * (ب).
٤) أرباب بن راب.
٥) سويد بن عامر المصطلقي.
٦) أسعد أبو كرب الحميري.
٧) وكيع بن زهير الإيادي.
٨) عمير بن جندب الجهني.
٩) عدي بن زيد العبادي.
١٠) أبو قيس صرمة بن أبي أنس.
١١) سيف بن ذي يزن.
١٢) ورقة بن نوفل القرشي.
١٣) عامر بن ظرب العدواني.
١٤) عبدالطابخة بن ثعلبة بن قضاعة.
١٥) علاف بن شهاب التميمي.
١٦) المتلمِّس بن أمية الكناني.
١٧) زهير بن أبي سلمى.
١٨) خالد بن سنان العبسي.
١٩) عبدالله القضاعي.
٢٠) عبيد بن الأبرص الأسدي.
٢١) كعب بن لؤي.

وإذا ما إستعرضنا هذه الأسماء، نجد وكأنها قد انتقيت من مناطق مختلفة من الجزيرة العربية، فبعضها من إياد وبعضها من ثقيف وبعضها من حِمْير ومن قريش ومن جهينة ومن قضاعة ومن عبس. وهكذا نجد أن بوارق التوحيد بدأت قبيل البعثة، وكأنها علامات على قرب ظهور النبي (ﷺ). وقد عانى بعض هؤلاء الشيء الكثير من العسف والقهر في مجتمعهم، كزيد بن عمرو بن نفيل. ولعل هؤلاء الأحناف هم الذين أدخلوا في المجتمع الجاهلي أفكارًا هي من صميم التوحيد، كالإيمان بالبعث والحساب والقيامة، والذي ظهر بشكل واضح في قصيدة زهير بن أبي سلمى حيث يقول:

يؤخَّر فيوضَع في كتابٍ فيدَّخر ليوم حسابٍ أو يُعَجَّل فينقم

وشبيه به ما جاء في بعض أشعار حاتم الطائي والأعشى. وهذا الأخنس بن شهاب التميمي يقول:

ولقد شهدتُ الخصم يوم دفاعه فأخذت منه خطة المقتال
وعلمت أن الله جاز عبده يوم الحساب بأحسن الأعمال

ولعل ما يروى عن إيقاف ناقة المتوفي على قبره، وتركها حتى تموت دلالة على هذا المعتقد رغم بساطته، فقد كان الرجل إذا مات يوقفون ناقته على قبره حتى تموت، لأنهم يخشون أن يحشر يوم القيامة على رجله.

ومن هذه الإرهاصات أيضًا تحريم كثير من الشخصيات الخمر والسكر والأزلام والزنا على أنفسهم، وعدَّ ابنُ حبيب منهم حوالي ثمانية وعشرين شخصًا. وهذه أيضًا دلالة واضحة على أن كثيرًا من الممارسات التي كانت تجري بين العرب، كانت لا تجد قبولاً عند البعض منهم.

---

* **المحـرر (س) :**

(ب) سبق للمؤلف أن ذكره بين النصارى، وأنه مات على نصرانيته.

وقـد كان لاختـلاط القبائل بالوافدين إلى الجزيرة العربية أثر في نقل كثير من عادات هذه الأمم الوافدة وتقاليدها وأفكارها الدينية. وقد كانت الأسواق مجالاً رحباً لهذا المزج، وكانت الطرق التجارية هي شريان الحياة بالنسبة لجزيرة العرب، وكانت المدن التي تكتنف هذه الطرق هي مجال التأثر والتأثير. ومن أقصى الجنوب تنقل التجارة إلى أقصى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب، والعكس بالعكس، ومع التجارة ينتقل كل شيء. وجاءت القوى الكبرى في فارس والعراق وبلاد الشام ومصر والحبشة تلعب دورًا كبيرًا في محاولة الاستفادة من هذه الطرق، إما عن طريق الإتاوات التي تجبى، أو عن طريق السيطرة المباشرة. وهذه المحاولات للسيطرة قام بها الآشوريون والبابليون مرارًا، كما قام بها السلوقيون في بلاد الشام والبطالمة في مصر، وما حملة آليوس جالوس إلا أنموذج لمثل هذه المحاولات. وهناك أيضًا حملة أبرهة التي يؤرخ بها المسلمون لميلاد النبي (ﷺ) وهي وإن كانت في ظاهرها حملة دينية لهدم الكعبة، إلا أنها في حقيقتها تهدف إلى السيطرة على طرق التجارة وإرضاخ العرب المستفيدين من هذه التجارة، إذ يذكر بعض المؤرخين أنه كان ينوي الوصول إلى اليمامة. وما اكتشاف بعض النصوص الحبشية في قرية سدوس، إلا برهان على أن الأحباش قد وصلوا هذه المنطقة بغية الاستفادة من تجارتها. ولعلنا نلاحظ أن اللطائم التي كانت تأتي من العراق لتباع في أسواق شرقي الجزيرة وفي عكاظ خير دليل على نفوذ القوى الخارجية.

ولكن مكة وهي التي استطاعت أن تكون محورًا دينيًا وإقتصاديًا، استطاعت أيضًا أن تعقد معاهدات مع ملوك عصر ما قبل الدعوة، فوضعت الإيلاف وهو إتفاق أبرمته قريش مع مختلف المناطق، لكي تصل قوافلها آمنة مطمئنة في ما عرف برحلة الشتاء والصيف، فقد بعثت هاشم بن عبد مناف إلى قيصر الروم، والمطلب بن عبد مناف إلى ملوك اليمن، وعبد شمس بن عبد مناف إلى ملك الحبشة، ونوفل بن عبد مناف إلى كسرى. وهؤلاء هم الملوك الذين كانت لهم سلطة قوية تحيط بالجزيرة العربية مصدر الخير والرخاء بالنسبة لهم، وأبناء عبد مناف أحفاد قُصَي هم الذين يقومون بهذا الدور، لجعل مكة آمنة مطمئنة ومنطقة بعيدة عن متناول أيدي هذه القوى. فانتعشت التجارة في مكة وتجمعت الأموال، ومع الأموال انتقلت أنواع الحضارات المختلفة مع الإنسان الذي جلب من هذه المناطق البعيدة، وأصبح في مكة خليط من الأجناس، ففيها الرومي وفيها الفارسي، وفيها الحبشي وفيها القبطي، وغير ذلك من الأمم، ولا أخال أن مدينة تمتزج فيها هذه الحضارات، يمكن أن يستغرب فيها من وصول حلوى الفالوذج إليها، مما أعتقد أنه من فعل الرواة.

وإلى جانب هذا التنظيم الذي وضعته قريش لتأمين سبل التجارة، فإننا نجد تنظيمًا أوسع وأشمل، ويتمثل هذا التنظيم في الأسواق. وتبدأ الأسواق عادة في شهر ربيع الأول في سوق دومة الجندل، وهذا السوق تستفيد منه قبيلتا كلب وجَدِيلة. وثاني هذه الأسواق سوق المشقّر وموعده في جمادى الآخرة، وتسيطر عليه قبيلتا عبدالقيس وتميم. ثم سوق صَحار في عمان، ويبدأ في أول رجب، ثم سوق دَبَا ويبدأ في آخره. ثم سوق الشحر في حضرموت، ويبدأ في نصف شعبان. ثم سوق عدن ويبدأ في أول رمضان. ثم سوق صنعاء ويبدأ في النصف منه، ثم سوق

الرابية وعكاظ، في النصف من ذي القعدة إلى نهاية الشهر، وذو المجاز ومَجَنّة في ذي الحجة. ثم سوق نطاة بخيبر، وسوق حجر باليمامة منذ العاشر من محرم إلى آخره.

إنها دورة إقتصادية تبدأ من الشمال، ثم تشرّق، ثم تنزل جنوبًا، وترتفع مرة أخرى إلى الشمال، ثم تدخل داخل الجزيرة، وعلى الأطراف تنزل السفن بضائعها وتأتي بخيرات الهند والسند والصين وشرق أفريقيا، ثم تسير إلى بقية الأسواق، ولم تكن هذه الأسواق هى ركيزة الحياة الاقتصادية في الجزيرة العربية فحسب، ولكن الزراعة أيضًا كانت تلعب دورًا كبيرًا، فقد عرفت منطقة شرق الجزيرة بزراعتها وخاصة زراعة التمور، كما عرفت اليمامة بميرتها، وعرف وادي القُرى ويثرب والطائف وجبال السروات واليمن وتهامة بمختلف أنواع الزراعة، كما عرفت اليمن وغيرها بمختلف أنواع المنسوجات، مثلما عرفت بالصباغة. وكانت للأحجار الكريمة والعطور أسواق رائجة مما يجلب من اليمن، كما عرفت صناعة مختلف أنواع المعادن والأخشاب، وعرفت بعض المناطق بدباغة الجلود.

وعرفت القنوات وتصريف المياه وإقامة السدود، وهذا يدل على مستوى من الرقي الحضاري. وإلى جانب ذلك عرفت الجزيرة العربية مجموعة من الأعمال التعبدية، التي عرفت بشكل واضح عند ظهور الإسلام، كالطلاق مرة فاثنتين فثلاثة، والغسل من الجنابة، وغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه، وكذلك المضمضة والاستنشاق، والسواك والفرق وقص الشارب، والختان وحلق العانة ونتف الإبطين، وتقليم الأظافر والاستنجاء، والوفاء بالعقود.

وقد استطاعت قريش لمركزها الفريد أن تبتدع طقوسًا تنمي حركة التجارة وتستجلب الفائدة من حجاجها ومعتمريها، فكانت فكرة الحِمس ولكنها إلى جانب ذلك كانت تغدق على الحجيج بسخاء، وكانت تنحر الإبل وتهيىء وسائل الراحة للحجيج.

وإلى جانب كل ذلك، فإن فضائل كثيرة قد عرفها عرب الجاهلية، كالكرم والوفاء ونجدة المظلوم، كما كان للعرب قبل الإسلام بعض المعارف، كالقِيافة والعِيافة ومعرفة الكواكب، ولعل أهم معارفهم العلم بالأنساب، إذ كان النسب هو وسيلة التعريف بالفرد في مجتمع تحددت فيه الطبقات، فكانت هنالك طبقة العرب الصرحاء، وطبقة الموالي، وطبقة العبيد، وهى طبقية قضى عليها الإسلام ووضع مبدأ ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾(٤)، و «ولا فضل لعربيٍّ على أعجمي إلا بالتقوى» كما جاء في الحديث الصحيح.

وهكذا نجد أن الجزيرة العربية سياسيًا ودينياً، كانت في وضع تتهيأ فيه لعنصر جديد وهدف ضخم، يجمع شملها ويرأب صدعها، وبالإسلام إستطاعت أن تتجمع القوى وتتضافر الجهود، في سبيل هدف واحد وحقيقة واحدة هي أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله. ولعل فيما يُروى عن رسول الله (ﷺ)، وهو قوله: «إنما بُعِثْتُ لأُتمّمَ مكارِم الأخلاق»، أوضح دليل على أن الجزيرة العربية عرفت كثيراً من مكارم الأخلاق، وجاء الإسلام لينفض

عن عقيدة التوحيد ما شابها من أدران، وليعيد إليها نقاءها كما جاء في الآية الكريمة وصفاءها ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾(٥) صدق الله العظيم.

التعليقات والإشـــــارات

(١) الروم: ١ ـ ٤.
(٢) الأنعام : ٧٥ ـ ٧٩.
(٣) النجم: ٤٩.
(٤) الحجرات : ١٣.
(٥) المائدة : ٣.

المصـــادر والمراجـع

الأزرقي، محمد بن عبدالله بن أحمد،
أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (تحقيق رشدي الصالح ملحس. بيروت، ١٣٨٩).
الأنصاري، عبدالرحمن الطيب وآخرون،
الجزيرة العربية قبل الإسلام (دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الكتاب الثاني. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).
ابن بكار، الزبير،
الأخبار الموفقيات (تحقيق سامي مكي العاني. بغداد، ١٩٧٢).

جمهرة نسب قريش (القاهرة، ١٣٨١هـ).
البكرى، عبدالله بن عبدالعزيز،
معجم ما استعجم (القاهرة، ١٩٤٥، ١٩٥١م).
ابن حبيب، أبي جعفر محمد،
المحبّر (بيروت. د. ت.).

المنمق في أخبار قريش (حيدر آباد الدَّكَن، الهند، ١٣٨٤هـ).
الحموى، ياقوت بن عبدالله،
معجم البلدان (بيروت، ١٣٧٦هـ).
ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن،
الاشتقاق (القاهرة، ١٣٧٨هـ).

الدولابي، محمد بن أحمد بن حماد،
كتاب الكنى والألقاب (بيروت، ١٩٨٣م).
الزبيدى، السيد محمد مرتضى الحسيني،
تاج العروس (الكويت، ١٣٨٥، ١٤٠٤هـ).
الزبيرى، مصعب بن عبدالله بن مصعب،
كتاب نسب قريش (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣م).
السهيلي، عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي،
الروض الأنف (القاهرة، ١٣٣٢هـ).
الشريف، أحمد إبراهيم،
مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول (القاهرة، ١٩٦٥م).
علي، جـواد،
المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت، ١٩٦٨، ١٩٧١م).
العلي، صالح أحمد،
محاضرات في تاريخ العرب (بغداد، ١٩٥٩م).
القلقشندى، أبو العباس أحمد،
نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب (القاهرة، ١٩٥٩م).
ابن الكلبي، هشام بن محمد،
كتاب الأصنام (القاهرة، ١٩٦٥).
المقدسي، المطهر بن طاهر،
البدء من التاريخ (باريس، ١٩٠٣-١٩٠٧).
ابن منظور، محمد بن الكرم بن علي أحمد الأنصاري،
لسان العرب (بيروت، د. ت.).
النويرى، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب،
نهاية الأرب في فنون العرب (القاهرة، ١٩٤٣).
ابن هشام، عبدالملك بن هشام المعافرى،
السيرة النبوية (القاهرة، ١٣٣٢هـ).
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر،
تاريخ اليعقوبي (بيروت، ١٩٦٠م).

الحجـــــاز
قبيـل ظهور الإســــلام

أحمد إبراهيم الشريف

الموقع الجغرافي وأهميته

يقول الجغرافيون العرب إن الحجاز هو الجبال الحاجزة بين الأرض العالية في شرقيه وهي نجد، وبين الساحل الواطيء في غربيه، وهو تهامة، فهو إذن الجبال الممتدة من خليج العقبة إلى عسير. لكن اسم الحجاز في العرف يشمل تهامة أيضًا، وقد امتد العلماء بالحجاز شمالاً فعدوا تبوك وفلسطين من أرض الحجاز. والحجاز بشموله على تهامة يكوّن المنطقة الغربية من شبه الجزيرة العربية.

ويمتـد الحجاز من الشمال إلى الجنوب سبعمائة ميل (حوالي ١١٢٠ كيلو مترًا) طولاً، كما يمتد عرضه من الشرق إلى الغـرب مائتـين وخمسين ميلاً (حوالي ٤٠٠ كيلومتر)، وتعد جبال السَّراة العمودَ الفقري لشبه جزيرة العرب، ولذلك جعلها الجغرافيون العرب قاعدة لتقسيماتهم. وتبلغ جبال الحجاز أقصى إرتفاع لها في الجنوب حيث تتساقط الثلوج على قممها، بينما تبلغ أقل إرتفاع لها عند دنوها من مكة، حيث يبلغ إرتفاع جبل كرا بين مكة والطائف مائتي متر، بينما تبلغ جبال الطائف ستمائة متر، ومن جبال الحجاز المشهورة جبل رَضْوى بين المدينة ويَنْبُع، وقد قال عنه ياقوت: إنه جبل منيف ذو شعاب وأودية، وأنه كثير المياه والأشجار، وقد نال هذا الجبل حظاً من الذكر عند الشعراء واتخذه العرب مثلاً للعزة والرسوخ. قال حسان بن ثابت:

لنا حاضر فعم، وماضٍ كأنه   شماريخ رَضْوى عزةً وتكرُّما

ويقال للقسم الشمالي من الحجاز أرض «مَدْين» و«حسمى»، نسبةً إلى الجبال المسماة بهذا الإسم، وهى ما يلي أَيْلة إلى الجنوب.

أمـا منـطقة السهول الواقعة بين جبال السَّراة والبحر الأحمر، فهي المعروفة بتهامة، وهى سهول ضيقة، وتتفاوت في الاتساع بحسب قرب الجبال وبعدها عن البحر، فهي تتسع في الجنوب حتى تبلغ أربعين ميلاً عند اليمن، وتضيق كلما اتجهنا شمالاً حتى تبلغ أقصى ضيق لها عند العقبة.

وفي الحجاز أودية تسيل من الحِرَار صوب الشرق والغرب: إلى نجد من ناحية وإلى تهامة فالبحر الأحمر من ناحية أخرى. وأعظم أودية الحجاز وادي «إضم» ويسمى اليوم «وادي الحمض» وهو يسيل من الجنوب الشرقي

لحرة «خيبر» ويسير نحو الجنوب حتى يقارب «يثرب» حيث تتصل به أودية فرعية منها: وادي «العقيق»، ويتصل به كذلك «وادي القُرَى» وهو يستمد مياهه من السيول التي تنحدر إليه من العيون التي عند خيبر، ثم يتجه غربًا حتى يصب في البحر الأحمر عند قرية «الوجه». ويبدأ وادي «الرمة» عند حرة «فَدَك» من التقاء بضعة أودية، ثم يتجه نحو الشرق حتى يصل إلى «القصيم» ويبلغ طوله أكثر من تسعمائة وخمسين كيلو مترًا. ومن أودية الحجاز «وادي الصّفراء» وهو كثير النخل والزرع، وبينه وبين بدر مرحلة، وعليه قرية «الصّفراء» الغنية بنخلها وزرعها، وماؤها عيون تجرى إلى يَنْبُع. و «وادي القُرى» وادٍ مهم، ويمر به طريق القوافل القديم، الذي كان شريانًا من شرايين الحركة التجارية في العالم القديم، ويقال له «وادي الدّيدبان» وكان عامرًا جدًا بالمدن والقرى التي تشاهد آثارها إلى اليوم.

وتختلف مناطق الحجاز من الناحية المناخية كما تختلف من الناحية الطبيعية، فهناك مناطق جدباء شديدة الحرارة شحيحة المياه، محاطة بالجبال، يعيش أهلها على ما يجلب لها من الخارج. ومن هذه المناطق منطقة مكة. وهناك أجزاء أخرى كانت تجود فيها التربة، وتنزل الأمطار التي قد يبلغ من غزارتها أن تتوالى الصواعق وتتهدم البيوت وتتخرب الطرق. وقد تحدث القرآن الكريم في آيات عديدة منوهًا بما ينزل الله من الأمطار ويفجر من العيون، وما ينبت من الزرع والأشجار، من أعناب ونخل ورمان وزيتون وحبوب. والآيات وإن لم تعين هذه المناطق، فإنها كانت تخاطب أهل الحجاز وأهل مكة بالدرجة الأولى، وهي تشير إلى ما كان في الحجاز وفي الأنحاء التي حول مكة، وهذه المناطق معينة واقعيًا وهي: الطائف وأرباضُها، والوديان التي بين مكة وجدة، ويثرب وأرباضُها، وكذلك القرى والمدن المنبثّة في وادي القُرَى.

إلا أن الجفاف الذي لحق شبه جزيرة العرب جميعًا، قد جعل أغلب أراضيها صحارى جرداء، وباعد بين مراكز الاستقرار فيها وعاق نشوء المجتمعات الكبرى بها ومن ثم اعتمدت على النظام القبلي سواءً في البادية، أو في المدن والقرى.

وقد كان لمنطقة الحجاز أهمية بالغة، إذ كان فيها شريان رئيس من شرايين التجارة العالمية، وهو الطريق البري الذي يصل بين جنوب شبه الجزيرة وشمالها، ومنه كانت تتفرع طرق تتجه صوب الشرق والشمال الشرقي. وفي موازاته شريان رئيس آخر له خطره في عالم التجارة العالمية. وإذا كان الشريان الأول قد ضاق وتقلص في العصر الحديث، فإن الثاني مازال عرقًا نابضًا تسير فيه الدماء بقوة وغزارة، ويمثل فرعًا من فروع السياسة العالمية، ذلك هو ما نسميه الآن «البحر الأحمر» وكان يسمى في الماضي «بحر القُلزم».

فالمنطقة ذات أهمية من الناحية العسكرية والاقتصادية، لكونها جسرًا يصل بين بلاد الشام وحوض المتوسط من ناحية، واليمن والمحيط الهندي من ناحية أخرى وما يقع على سواحله من أرضين كلها غنية بمحصولاتها

الثمينـة، ولذلك صارت أرضها منذ القدم طريقًا للتجار والتجارات، وصارت مرافئها منازل للبحارة وملاجىء لسفنهم المحملة بالأموال.

ولأهمية هذه المنطقة، حاول اليونان ثم الرومان، بعد استيلائهم على الشام ومصر، الإستيلاء على الحجاز مرارًا، ليتمكنوا بذلك من الوصول إلى اليمن، ووضع أيديهم على الطريقين البري والبحري، غير أن محاولاتهم لم تنجح، فلما أيسوا من الاستيلاء على الحجاز بالطريق المباشر، وضعوا مشروعًا حربيًا يهدف إلى احتلال الحجاز من الجنوب عن طريق الحبشة حليفة الروم (البيزنطيين)، وكان الأحباش قد استولوا على اليمن سنة ٥٢٥م، فسار القائد الحبشي أبْرَهة من اليمن بجيش كبير سنة ٥٧٠م لاحتلال مكة التي كانت قد أصبحت مركز التجمع العربي، ثم السير شمالًا للاتصال بحلفائه الروم، ولكن الحملة الحبشية أخفقت، وأخفق معها هذا المشروع الحربي الخطير، فقد ضرب الله الجيش الحبشي ضربة مزقته شر ممزق عند مكة، وأدى تمزق جيش الحبشة إلى ضعف قوة الأحباش في اليمن مما سهل طردهم من الجزيرة العربية على يد سيف بن ذي يزن بعد خمس سنوات، كما تدعم في الوقت نفسه مركز الحجاز بين الأقاليم العربية، وعلا شأن قريش في مكة علوًا كبيرًا، فقد قال الناس عنهم «أهلُ الله، قاتَلَ عنهم وكفاهم مَؤونة عدوِّهم».

وقبيل ظهور الإسلام، قلت أهمية البحر الأحمر من الناحية التجارية لانشغال الروم بالصراع الشديد بينهم وبين الفرس، ذلك الصراع الذي كان هدفه السيطرة على منطقة الشرق الأوسط ذات الأهمية الاقتصادية الكبرى لمرور التجارة العالمية عبرها، وتبعًا لذلك برزت أهمية الطريق البري الذي سيطر عليه العرب سيطرة تامة في نهاية القرن السادس، وقام القرشيون بالدور الأول في نقل هذه التجارة، مما أبرز أهمية الحجاز وأهمية مكة في المقام الأول.

وقد ارتفع شأن الحجاز إرتفاعًا كبيرًا بعد ظهور الإسلام، إذ قامت فيه الدولة الإسلامية في مدينة «يثرِب» في عهـد النبي (ﷺ) فاستـطاعت أن توحـد الجزيرة العربية كلها تحت سلطانها، ثم اندفع العرب منها إلى المجال الخارجي في حركة الجهاد الإسلامي فقامت الدولة الإسلامية الكبرى التي غيرت خريطة العالم سياسيًا واقتصاديًا وإجتماعيًا وفكريًا، وحولت مجرى التاريخ الإنساني العام ووجهته وجهة غير التي كان عليها من قبل.

وإذا كانت دراسة منطقة الحجاز لها هذه الأهمية البالغة من الناحية التاريخية، فإن هذه المنطقة ذات أهمية كبيرة من وجهة الدراسة الحضارية، إذ فيها تلاقت في الماضي الوثنية واليهودية والنصرانية، وقد عاشت على أرضها هذه المعتقدات المتناقضة جنبًا إلى جنب في مواضع معينة، وقد كان لهذا الاحتكاك الديني أثره في المنطقة من غير شك قبل ظهور الإسلام. وفي وقت ظهور الإسلام تلاقت الأديان السماوية الثلاثة في إجتماع سجله القرآن الكريم، كما تصارع الإسلام مع اليهودية والنصرانية صراعًا ماديًا، وعسكريًا سجلته كتب التاريخ.

كما أوجد الاحتكاك التجاري، والتعامل بين سكان هذه المنطقة وبين من يتعاملون معهم من أهل الجنوب أو أهل الشمال، آثارًا فكريةً وحضاريّة من غير شك.

الناحية البشرية

إنقسمت حياة السكان في منطقة الحجاز إلى نوعين ـ شأن باقي أجزاء الجزيرة العربية ـ وهما حياة البدو، وحياة الاستقرار. ولما كانت معظم الأراضي صحراوية، فإن نمط الحياة البدوية كان يطبع الحياة العامة بطابعه، ولم تقم المدن والقرى إلا في الواحات الخصيبة المنتشرة هنا وهناك، في أماكن متفرقة، أو في المحطات التجارية التي تقوم في منازل اتخذها رجال القوافل محطات لهم، فنمت وصارت مدنًا. ولم تستطع مدن الحجاز وقراه أن تنفصل عن الحياة البدوية القائمة حولها، ولم تستطع أن تؤثر فيها، بل إنها تأثرت بها في نظم حياتها التي سيطر عليها النظام القبلي بأوضاعه السياسية والاجتماعية.

ومن المهم أن نذكر أن القبائل المتبدية لم تكن تعيش في كتل متجمعة، وإنما كانت بطونها وعشائرها تتفرق في مناطق واسعة تتنقل فيها بحثًا عن المرعى وارتيادًا لموارد الماء. وكثيرًا ما كانت القبائل تتداخل فيما بينها، فليست لأرض القبائل حدود واضحة محددة. ولم تكن بطون القبيلة وعشائرها تتجمع إلا إذا قامت الحرب بينها وبين غيرها، وكثيرًا ما كانت الحرب تقوم بين القبائل، لتنازعها على المرعى، أو لما كان يحدث بينها من تنافس ومفاخرات. ولم تكن الحروب قاصرة على القبائل بعضها وبعض، وإنما تكون أحيانًا بين بطون القبيلة الواحدة، ولذلك فإن علاقات القبائل والبطون بعضها ببعض كانت متغيرة متقلقلة، تدفعها المنازعات إلى التجمع والتحالف، كما أنها في الوقت نفسه تفرق بينها وتقطع علائقها.

وقد عاشت في منطقة الحجاز مجموعة كبيرة من القبائل تنتمي في أصولها إلى كل أنساب العرب المعروفة. نعدد أشهرها مبتدئين من الشمال إلى الجنوب، مع ملاحظة أن بعض القبائل كانت تمتد مواطنها بين الحجاز ونجد، فكما قلنا لم تكن أرض القبائل محددة بحدود واضحة مرسومة.

(١) قضاعة:

هي أول مجموعة من القبائل التي كانت تعيش في المنطقة الشمالية من الحجاز، وأهم فروعها:ـ

(أ) قبائل كَلْب:

وتنسب إلى كلب بن وَبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحافي بن قضاعة. وهي بطون كثيرة، منها ثعلبة

وفهد ودُب والسرحان، وثور ورفيدة وعوذي وعرنية. وكانت هذه القبائل تعيش في بادية الشام وتمتد إلى أعالي الحجاز. وقد انتشرت النصرانية بين قبائل كلب، كما انتشرت بين أكثر القبائل النازلة بالشام، وكانوا على المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح، وهو المذهب المعروف بالمونوفيسيتي (Monophysite). وقد دخلت هذه القبائل في الإسلام بعد فتح الشام. وحين وقع الصدام بين المؤيدين لبني أمية والمعارضين لهم، ونبتت العصبية بين العرب، كانت قبائل كلب تمثل العصبية اليمنية ضد العصبية المُضرية التي كانت تمثلها قبائل قيس.

(ب) بنو عذرة :

وتنسب إلى عذرة بن سعد بن زيد بن ليث بن الحافي بن قضاعة. وكانت ديار العذريين في وادي القُرى وتبوك، ولكنها امتدت حتى بلغت أيلة. ويذكر الأخباريون أنها هاجرت مع بقية قبائل قضاعة بعد حربها مع حِمْيَر، فنزلت هذه الديار، وكانت تجاور ديار قبائل أخرى من قضاعة، مثل كَلْب وجهينة وبَليّ، كما جاورتها من الشمال قبيلة غطفان، وكان لعذرة حلف مع جهينة، كما كانت لها صلات بقريش من أيام قصي بن كلاب (حوالي منتصف القرن الخامس الميلادي. وقد اشتهر العذريون بالحب العفيف (الرومانس Romance)، حتى نسب إليهم كل هوى من هذا النوع، فعرف باسم «الهوى العذري».

(جـ) جهينة :

وتنسب إلى جهينة بن زيد بن الحافي بن قضاعة. وكانت ديارها في نجد ثم هاجرت إلى الحجاز، فسكنت على مقربة من يثرب، في المنطقة التي بين البحر الأحمر ووادي القرى. وكانت جهينة حليفة للخزرج من أهل المدينة في الجاهلية، كما كانت حليفة لقريش، ولذلك بقيت على الحياد في الصراع الذي دار بعد الهجرة بين مكة والمدينة، ثم وادعت النبي (ﷺ)، ثم تحولت نهائيًا إلى الإسلام بعد غزوة الأحزاب، ولم تشارك في التمرد القبلي (الردة) الذي حدث بعد وفاة النبي (ﷺ).

(د) بَليّ :

وتنسب إلى بليّ بن عمرو بن الحافي بن قضاعة. وتقع ديارها على مقربة من تيماء بين ديار جهينة وديار جذام. وكان بطن من بَليّ يعيش في يثرب، ودخل في الإسلام في وقت مبكر بعد الهجرة. لكن قبيلة بلي اشتركت مع القبائل النصرانية إلى جَانب الروم في الحرب ضد المسلمين في الفتوح.

(٢) ـ جـــذام :

وهم أبناء جِذام شقيق عامِلة و لَخْم، أبناء عدي بن الحارث بن مرة.. بن كَهْلان بن سبأ. وكانت مواطن جِذام عند ظهور الإسلام في منطقة مهمة جداً تقع بين الحجاز وبلاد الشام ومصر، وتمتد من منازل كَلْب في الشمال

حتى منطقة المدينة ، وكانت بطونها منتشرة في وادي القرى ، وحول تبوك ، وعند أيْلة ، وفي طُور سيناء . وقد دخل بعض جِذام في النصرانية ، وكانوا مع نصارى العرب يقاتلون في صفوف الروم عند فتوح الشام .

(٣) مـــضـــر :

مجموعة قبائل مضر . وتنقسم إلى فرعين رئيسين ، هما قيس عيلان وكنانة .

أولاً : مجموعة قبائل قيس عيلان بن مضر ، وأهمها :

(أ) غطفان :

وتنسب إلى غطفان بن سعد بن قيس عيلان . وتقع مواطنها في شرق خيبر ، وتمتد إلى شمالها ، وتمتد كذلك في نجد إلى جبلي أَجَا وسلمى ، مساكن طَيّء . وتنقسم غطفان إلى ريث و أشجع وتسكن الأرض المجاورة ليثرب ، و بغيض ، وتقع منازلها في أرضين تقع عند شَرَيَّة و الربذة في شرق المدينة . ومن بغيض ذبيان و عبس و أنمار . ومن ذبيان فزارة ومنازلها بنجد ووادي القرى . وعند الإسلام كان زعيم فزارة عيينة بن حصن ، وكان جده حذيفة بن بدر يلقب رب معد . وقد أسلم عيينة بعد غزوة الخندق ، وشارك في فتح مكة وأعطي مع المؤلفة قلوبهم من غنائم حنين ، ثم شارك في التمرد القبلي (الردة) إلى جانب طليحة بن خويلد ، ثم أُسر وأرسل إلى الخليفة أبي بكر ، فتاب وعاد إلى الإسلام .

(ب) سليم وهوزان :

وهما من خصافة بن قيس عيلان . وتقع ديارهم في جنوب غطفان : سليم ثم هوازن . وكانت منازل هوازن قريبة من الطائف ، ولها حلف مع ثقيف ، ظهر أثره في غزوة حنين بعد فتح مكة . أما سليم فكانت تجاور غطفان ، وبلادهم حِرار ذات مياه ومعادن عرفت بمعدن بني سليم . ولِغنىَ أرضهم صارت سليم من القبائل الغنية . وكانت صلاتهم حسنة بيهود يثرب ، كما كانت صلاتهم وثيقة بقريش ، وقد تحالف كثير من رجال مكة مع بني سليم ، واشتغلوا معهم في استغلال الثروة المعدنية الموجودة في أرضهم . ولهذه الصلة مع قريش فقد استجابت بطون من سليم لعامر بن الطفيل العامري ، حين استعداهم على المسلمين في حادث بئر معونة ، بعد غزوة أحد في سنة ٣هـ . إلا أن قبائل سليم دخلت بعد ذلك في الإسلام ، وشاركت في فتح مكة . وبنو سليم قبائل متعددة منها : بنو ذكوان ، وبنو بُهثة ، وبنو سما ، وبنو الشريد ، وبنو عصية . ومن سليم كذلك بنو مازن إخوتهم . وقد ظهر من هذه القبائل رجال عرفوا في الجاهلية والإسلام ، منهم : العباس بن مرداس الشاعر المعروف ، ممن شهدوا حنين مع النبي (ﷺ) ، ومجاشع بن مسعود ، من قادة الجيوش ، وهو من المهاجرين . ومنهم الخنساء الشاعرة وأخواها صخر ومعاوية أبناء عمرو بن الحارث بن الشريد .

(جـ) بنو عامر بن صعصعة، وبنو هلال بن عامر بن صعصعة :

وكانوا يعيشون في مواطنهم بين منازل هوازن وسليم وثقيف .

ثانيًا : مجموعة قبائل كنانة

(أ) كنانـة :

وتنسب كنانة إلى خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر. وهي من قبائل تهامة. ومن فروع كنانة قريش، والقين، وغفار، وبكر، وبلحارث، ومدلج، وضمرة بن بكر، وليث بن بكر، والديل بن بكر، وكلها كانت تنتمي إلى مجموعة كنانة عند ظهور الإسلام. وكانت كنانة تقيم في أطراف مكة بين قبائل هذيل وأسد بن مدركة .

(ب) هذيل :

وتنسب إلى هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، وهي أخت قبيلة خزيمة بن مدركة، وهي تجاور قبائل سليم وكنانة، وتعيش بين مكة والمدينة ومنطقتهم عرفت باسم سَراة هذيل. ومن بطونها بنو لحيان، وبنو دهمان، وبنو عادية، وبنو طاعنة، وبنو خناعة .

(جـ) خزاعة :

كانت خزاعة تعيش في مر الظهران، بعد أن أجلاها قصي بن كلاب عن مكة، وتنسب خزاعة إلى خزاعة بن عمرو مزيقياء بن عامر ماء السماء بن حارثة الغطريف بن أمريء القيس بن ثعلبة بن مازن بن الأزد .

وفي الهضبة الممتدة من الطائف إلى نجران كانت تعيش القبائل الآتية :

(١) قبائل خثعم :

وتنسب إلى خثعم بن أنمار بن عمروبن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن كهلان بن سبأ أخي الأزد، وأشهر قبائلها ناهس و شِهْران، وإليهما العدد والشرف من خثعم، .وهما القبيلتان اللتان تصدى بهما نُفَيل بن حبيب الخثعمي لجيش أبرهة وهوفي طريقه إلى مكة .

(٢) دَوْس :

وتنسب إلى دوس بن عدنان بن عبدالله بن زهران بن كعب بن مالك بن نصر بن الأزد، ومن دوس الصحابي الجليل أبو هريرة .

(٣) بَجِيلة :

وبجيلة أبناء عم خثعم نسبوا إلى أمهم بجيلة بنت صعب بن سعد العشيرة . وقد تفرقت بجيلة في أحياء العرب حتى جمعها جرير بن عبدالله البجلي الصحابي الجليل ، وكان النبي (ﷺ) قد وعده بأن يجمع بجيلة ، فوفّى له الخليفة عمر بن الخطاب بوعد النبي (ﷺ) .

هذه هى أهم القبائل المتبدية في الحجاز. أما أماكن الاستقرار فأهمها : مكة ، وكانت في يد قبيلة قريش . والطائف ، وكانت في يد قبيلة ثقيف ، ويثرب وكانت تسكنها قبائل الأوس والخزرج ، وهم فرع من قبائل الأزد اليمنية ، وكانت تعيش إلى جانبهم عشائر عربية صغيرة ليست منهم .

أما الجاليات الأجنبية في الحجاز، فقد كان أهمها اليهود ، وكانت جموعهم تعيش في مدن وادي القرى وقراه ، في شمال يثرب (خيبر، وفدك ، وتيماء) . كما كانت تعيش في يثرب ثلاث قبائل يهودية ، هى قينقاع ، والنضير وقريظة ، وإلى جانبها عشائر يهودية صغيرة ليست منها . وكان يهود يثرب ويهود وادي القرى يشكلون قوة يحسب حسابها . وقد شارك اليهود في الصراع الذي دار بين المسلمين وخصومهم في حياة النبي (ﷺ) .

أما الجاليات الأجنبية في مكة ، فقد كانت متعددة الجنسيات ، منها روم ، وفرس ، وأحباش ، وقد كان منهم يهود كما كان منهم نصارى ، ولكنهم لم يشكلوا كيانًا محسوسًا يعمل له حساب ، وإنما كانوا أفرادًا جاءوا للتكسب من أعمال التجارة ، أو للتكسب من أعمال الترفيه للمكيين .

مدن الحجاز

وترجع أهمية الحجاز إلى مدنه أكثر مما ترجع إلى بواديه ، وأهم مدن الحجاز مكة والمدينة ، فقد قادت الأولى النهضة العربية التي بدت قبيل ظهور الإسلام ، كما صارت الثانية مركز الإسلام وعاصمة الدولة الإسلامية ، منذ أقامها النبي (ﷺ) إلى آخر عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) .

(١) مدينة مكـــــة

في منتصف الطريق السالك بين اليمن والشام، تقوم مدينة مكة في واد منبسط من أودية جبال السَّراة، تحيط به الجبال من كل جانب، وتكاد تحجبه إلا من ثلاثة منافذ، يصله أحدها بطريق اليمن، ويصله الثاني بطريق قريب من البحر الأحمر عند مرفأ جدة(*) (أ)، ويصله الثالث بالطريق المؤدية إلى فلسطين.

ومكة مدينة قديمة ورد إسمها في المصادر اليونانية والرومانية القديمة، فذكرها بطلميوس الإسكندري في جغرافيته باسم «ماكورابا» (Macoraba)، ولكنها لابد أن تكون أقدم عهدًا من هذا الجغرافي الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، فقد أشار المؤرخون الكلاسيكيون إلى وجود مواضع عدة في القسم الغربي من الجزيرة العربية، كانت ذات حرمة وقدسية في أنظار العرب، كانوا يقصدونها من أماكن بعيدة للتبرك بها، ومع أن هؤلاء لم يذكروا أسماء هذه الأماكن، فإنه لا يستبعد أن تكون مكة من جملتها، وقد ذهب أوجست ميللر إلى أن المعبد الذي قال عنه ديودور الصقلي، إنه معبد مشهور بين العرب، هو الكعبة في مكة.

وإذا كان من الثابت ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ أن إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام)، قد أقاما البيت الحرام في هذا الوادي، فإنه من الراجح أن إسماعيل هو أول من اتخذه مقامًا وسكنًا، بعد أن كان مجرد محلة تضرب فيها القوافل خيامها، في رحلتها بين الشمال والجنوب.

وتجري الروايات إلى أن إبراهيم (عليه السلام) حمل زوجه هاجر المصرية، وابنهما إسماعيل إلى هذا الوادي، وتركهما فيه بعد أن ترك لهما ما يتبلّغان به. واتخذت هاجر لها عريشًا آوت إليه هى وابنها، إلى جوار ربوة حمراء بهذا الوادي، كان يتبرك بها رجال القوافل، فلما نفذ منها الماء وأنهكها وابنها العطش، ذهبت تبحث عنه، وفي خلال هذا البحث تفجرت عين زمزم، فأقامت عليها هى وابنها، ترد عليهما القوافل في رحلاتها، فينالا من العيش ما يكفيهما.

على أن زمزم التي تفجر ماؤها، قد استهوت بعض القبائل للمقام على مقربة منها. وتجري الروايات بأن قبيلة جُرْهُم اليمنية، هي أول القبائل التي أقامت هناك بعد أن تفجرت زمزم. ثم شب إسماعيل وتزوج فتاة جُرْهمية ولدت

* المحــر (س) :
(أ) كذا بالأصل. والصحيح «مرفأ الشُّعَيْبَة» الذي كان مرفأً لمكة في العصر النبوي وقبله.

له أولاده. وفي هذا المكـان أقام إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت الحرام. وفي هذا المكان قامت مكة حول البيت، ومنه أخذت اسمها.

ويمكن تصور قيام مكة في هذا الوادي حول البيت الحرام من مجرى الروايات التاريخية والنصوص القرآنية، فتجري الروايات بأن إبراهيم (عليه السلام) وقد خرج من العراق فارًا بدينه، ضاربًا في الأرض إلى فلسطين ومصر، ولم يجد استجابة بين كل الأقوام الذين ارتحل إلى أرضهم، لابد راودته فكرة التبشير بدينه بين القبائل الضاربة على جانبي الطريق التجاري المطروق بين اليمن والشام، بعيدًا عن مجال الحكومات القائمة، وديانات شعوبها ومعابدها الوثنية العريقة. ولاشك أن الآية القرآنية الكريمة ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾* (ب) تشير في ثناياها إلى هذا التفكير من إبراهيم (عليه السلام) وإلى إلهامه فكرة بناء البيت في هذا المكان الذي تلتقي عنده الطرق وتغشاه القوافل، والذي كان فيه بقايا لمعبد قديم كان المارّون يتبركون به، وأمر الله إبراهيم (عليه السلام) أن يطهر هذا البيت للطائفين والقائمين والرُّكّع السجود، وأن يؤذن في الناس بالحج إليه.

وإلى هذا المكان حمل إبراهيم (عليه السلام) زوجه وابنه، ليكونا نواة للإقامة بجوار هذا البيت الذي ينوي أن يرفع قواعده، ويتخذ منه مركزًا للدعوة إلى دينه الذي بُعث به. والآية القرآنية ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾* (جـ) تشير إلى ما كان يرتجيه إبراهيم (عليه السلام) لهذه المحلة من نمو وازدهار على مر الأيام، نظرًا لموقعها المتوسط ولحصانتها بالنسبة للنازل والمقيم. وكان إبراهيم (عليه السلام) يكرر زيارته لزوجه وولده في هذا المكان للاطمئنان على سلامة تقديره، وليرقب نمو هذه النواة التي وضعها للإقامة في هذا الوادي الحصين، فلما اطمأن إلى أنها نبتت وامتدت جذورها، تعاون هو وابنه إسماعيل (عليهما السلام) على رفع قواعد البيت، وإكمال بنائه ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾﴾* (د). ودعا إبراهيم (عليه السلام) ربه أن يبارك هذه النواة النامية، كما سجل القرآن الكريم ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾* (هـ). ولما شهد

---

* المحرر (ع):
(ب) الحج: ٢٦.
(جـ) إبراهيم: ٣٧.
(د) البقرة: ١٢٧ - ١٢٨.
(هـ) البقرة: ١٢٦.

إبراهيم (عليه السلام) قيام البلد الذي كان يرجو قيامه حول البيت، واطمأن إلى أن عمله آتي ثماره، دعا ربه ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾*(و) ، وهكذا قامت مكة حول البيت الحرام ومنه أخذت اسمها.

وقد فسر المؤرخون واللغويون العرب اسم «مكة» تفسيرات كثيرة استنبطوها من مكانة الكعبة وقدسيتها في نفـوس العرب، وهذه التفسيرات متأخرة بطبيعة الحال، واسم مكة سابق على هذه المفهومات. ولما كانت قبائل الجنوب هي أول من استعمر هذا الوادي، فالأرجح أن اسمها أُخِذ من لغة الجنوب مستندًا إلى البيت الحرام، فمكة أو «مكرب» كما ذكرها بطلميوس كلمة يمنية مكونة من **ملك** و رب و **ملك** بمعنى «بيت»، و رب بمعنى «الرّب» أو «الإله»، فيكون مكرب بمعنى «بيت الرب» أو «بيت الإله»، وهذا أدل على مركز مكة من أي تسمية أخرى.

وقد دخلت مكة في طور النظام الاجتماعي، بعد أن مرت بطور من الاضطرابات والغزوات والقتال على السيادة، ولكن تاريخها الحقيقي يبدأ من أيام قُصَيّ بن كلاب بن مرة القرشي الذي تولى أمر مكة في حوالي منتصف القرن الخامس الميلادي. وبحكم قصي استقرت قبيلته «قريش» في مكة ونهضت بها، وجعلت منها مدينة ذات مركز اقتصادي وأدبي ممتاز، وأصبحت في عهدها تتمتع بتوجه عربي عام في أواخر القرن السادس وأوائل السابع، عند ظهور الإسلام.

أضحت مكة في أواخر القرن السادس مدينة ذات كيان مالي وسياسي مستقل، ومركزًا دينيًا مرموقًا أقيم حول الكعبة التي كانت محط أنظار العرب، يؤمها كثير من الحجاج الذين جاءوا لزيارة البيت الحرام، والتقرب للأصنام المنصوبة هناك. وكان أهل مكة قد أجروا الترتيبات المفصلة التي تضمن سلامة طرق الحج المؤدية إلى مدينتهم، وبيع المؤن والتجهيزات للوافدين إليها، وتكفل حفظ الأمن ومراعاة الآداب العامة، أثناء تأدية الشعائر الدينية عند الكعبة. ولما كانت العناية بالحج وتصريف المعاملات التجارية هما المهنتين الرئيستين عند أهل مكة، فإن البلد كان تحت حكم طبقة من المتنفذين الأكفاء، رجالٍ لم يؤمنوا بالعنف. واعتمدوا على حل كل مشاكلهم بالطرق السلمية.

وقد أظهرت قريش قدرة على التنظيم، فاستطاعت أن تقيم نوعًا من التنظيم الحكومي، هو في جوهره تنظيم قبلي تطور بحسب مقتضيات ظروف الاستقرار حول البيت الحرام، وبحسب اتصالات قريش الواسعة، وقيامها على التجارة، واحتكاكها بالعالم الخارجي. وقد حرص رجال قريش على تجنب كل ما من شأنه أن يثير التنافس بين

*** المحرر (ع) :**

(و) ابراهيم : ٣٥.

بطون القبيلة، فألغوا الرياسة العامة، وتوسعوا في قاعدة الحكم، فأقاموا ست عشرة وظيفة، وأسندوا إلى كل بطن وظيفة منها يختار لها البطن من رجاله من يشاء، وبذلك أرضوا كل البطون كما ضمنوا إسهام الجميع في رعاية شئون مكة. وهكذا ارتضت قريش نوعًا من الحكم، نستطيع أن نسميه «حكومة الملأ»، وكان مقر هذا الحكم في مكة هو «دار الندوة» التي بناها قصي بن كلاب، وجعلها مقرًا للرياسة.

وكما حافظ رجال الملأ على وحدة مكة الداخلية، كذلك حافظوا على حسن الصلة بينها وبين القبائل الأخرى في أنحاء الجزيرة العربية، وبخاصة القبائل الضاربة حول مكة وتلك التي تنتشر على جانبي طرق القوافل، الأمر الذي مكن قريشًا من القيام على تنظيم القوافل وتسييرها آمنة.

ومع أن منطقة مكة كانت قد أضحت حرمًا آمنًا لوجود البيت الحرام بها، ومع أن قريشًا كانت تستقبل الحجاج من كل القبائل وتضيفهم في موسم الحج، فلم يكن ذلك كافيًا لرد عادية القبائل التي كثيرًا ما كانت تتمرد على الحرمات، أمام حاجتها وأمام إغراء المال الذي يتدفق عبر الطرق التجارية. ولذلك كان يتحتم أن يكون لمكة قوة عسكرية تشعر القبائل بقدرتها على الضرب إذا تعرضت قوافلها للخطر.

ولم يكن لمكة جيش نظامي ثابت، فهي مجتمع قبلي يستغني بالتشكيل الحربي القبلي عما تعرفه المجتمعات الكبيرة من الجيوش النظامية، ولذلك فإن قوتها العسكرية كانت تتألف من رجال القبيلة أنفسهم، وممن ينضم إليها من رجال القبائل الأخرى التي ترتبط معها برباط الحلف. وكانت قريش تستطيع أن تجمع قوة كافية للذود عن مصالحها عن طريق قوة الحلف الذي بنته على أساس ارتباطاتها التجارية، وقيامها في الوقت نفسه بأمر تنظيم الحج وسدانة الكعبة.

وكان رجال مكة قد وضعوا نظامًا لتأمين مرور القوافل بين القبائل العربية، وذلك بإشراك زعماء القبائل في قوافلهم، فيحملون لهم بضائعهم ليتاجروا لهم فيها، دون أن يتحملوا في نقلها شيئا، أو أن يقتطع شيء من أرباحها. كما كانوا يستخدمون رجال القبائل في خدمة قوافلهم كأدلاء وحمالين، فضلاً عما كانت تدفعه القوافل من إتاوات لرؤساء القبائل. ومن هنا كانت القبائل تشارك في تجارة قريش على نحو ما. وبذلك كانت قريش تجد دائمًا من رجال القبائل من هو على استعداد للوقوف معها والدفاع عن مصالحها. كذلك قوّى الشعور بالتضامن مع مكة، المحالفات القائمة على المصاهرة بين أبرز رجال قريش ومختلف القبائل العربية، وقد توسعت قريش في هذه المصاهرات، حتى شملت معظم القبائل العربية في أنحاء شبه الجزيرة.

كذلك كان لقريش حلفاء من كافة القبائل يعيشون في مكة، ويعتبرون أنفسهم من القبيلة القرشية عن طريق

الولاء جريًا على العرف القبلي. وقد أفسحت قريش صدرها لهؤلاء الموالى وأحلتهم منزلة رفيعة فيها، جريًا على سياستها العامة في ربط القبائل بها.

على أن الاحتفـاظ بود القبائل البدوية والحلف معها، يحتاج إلى حنكة ومهارة ودراية بنوازع نفوس البدو الحساسة التي قد تثيرها أمور بسيطة، فلم يكن المال وحده أو القوة العسكرية وحدها أو الحلف في ذاته، كافيًا للحفـاظ على حسن الصلة بهذه القبائل البدوية، وإنما هى السياسة الحكيمة الصبورة التي اشتهرت بها قريش وضمنت بها ولاء القبائل لها، بل ضمنت بها تفوقها عليها واعترافها بسيادتها.

وكما حالفت قريش قبائل البادية، فإنها كانت على علاقات طيبة مع المدن الموجودة في الحجاز ومن أهمها الطائف.

(٢) الطائـــف

كانت الصلات قوية بين مكة والطائف التي تقع على بعد خمسة وسبعين ميلاً (حوالي ١٢٠ كيلو مترًا) إلى الجنوب الشرقي من مكة، على ربوة عالية يبلغ إرتفاعها عن سطح البحر خمسة آلاف قدم (حوالي ١٥٠٠ متر) على ظهر جبل غَزوان، وتحف بها وديان كثيرة تجري فيها المياه في موسم الأمطار، وحولها عيون وآبار كثيرة، وهى خصبة التربة تنبت الأشجار والفواكه والحبوب، كما أن جوها لطيف بالنسبة لعلوها. وكانت الطائف في يد قبيلة ثقيف وهى إحدى قبائل قيس عيلان.

وقد حاولت ثقيف ومعها هوازن ومجموعة قيس عيلان، أن تنافس قريشًا ومعها مجموعة كنانة، على القيام على التجارة، فوقعت بين الطرفين حرب شديدة عرفت باسم «حَرْب الفجار»، وما قصة مقتل عروة بن جعفر بن كلاب العامري القيسي، على يد البراض بن قيس بن رافع الكناني، إلا تَعِلّة لوضع حد لهذه المحاولة التي تقوم بها قبائل قيس وثقيف. وقد انتصرت قريش وكنانة، ومع انتصار قريش فقد طلبت الصلح ودفعت دية الزيادة في القتلى، ولكن بعد أن حققت غايتها وحسمت الموقف لصالحها. ثم استقرت الأحوال بين الطائف ومكة على العلاقات الحسنة التي تقوم على المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة. وقوي الارتباط بين البلدين، حتى لقد كانت قريش تستشير رجال الطائف وتشركهم فيما يهمها من الأمور الكبيرة. وقد كان لأغنياء مكة بساتين وزروع بالطائف، كما كان لكثير من رجال الطائف حلفاء في بطون قريش، وقد بلغ بعضهم مبلغ السيادة بين حلفائه، كالأخنس بن شريق حليف بني زهرة الذي كان مسموع الكلمة فيهم مطاعًا. وكان للطائف ورجال ثقيف شأن في الأحداث التي جرت في عهد رسول الله (ﷺ). وقد برزت العصبية الثقفية بروزًا كبيرًا في أحداث الدولة الإسلامية، فحين أراد معاوية بن أبي

سفيان التخلص من النفوذ القرشي، استبدل العصبية القرشية بالعصبية الثقفية، كما برز الثقفيون بروزًا شديدًا في العهد المرواني، وبخاصة في أيام عبدالملك بن مروان وابنه الوليد بن عبدالملك.

(٣) مدينة يثـرب

على بعد حوالي ثلاثمائة ميل (حوالي ٤٨٠ كيلومترًا) في شمال مكة، كانت تقوم يثرب في واحة خصيبة غزيرة المياه، بين لابَّتين بركانيتين تعرفان بالحَرَّتين، حَرة وَاقم في الشرق وَحرَّة الوبرة في الغرب، ويحدها من الشمال جبل أُحُد، كما يقع جبل عَيْر على حدها الجنوبي. وتكتنف الوديان الحَرَّتين من الشرق والغرب منحدرة من الجنوب والشرق، محيطة بالمدينة من جهاتها الجنوبية والشمالية والغربية، حتى تتجمع في شمالها الغربي، وتسير في إنحدارها مياه الأمطار فتجعل من أرض المدينة جنات ذات زروع زاهية الخضرة، وبساتين تنبت أشجار الفاكهة والنخيل. ولذلك كانت حياة السكان فيها تعتمد في المقام الأول على تملك الأراضي الزراعية واستثمارها.

وإذا كانت مدينة مكة قد تمتعت بالنظام وسادها جو من الهدوء والاستقرار، وكانت العوامل التي تربط بين الجماعة فيها تؤدي وظيفتها على نحو مرض، نتيجة لوحدة السكان فيها، وإجتماعهم على غاية واحدة، هى رعاية البيت الحرام والقيام على تنظيم التجارة الداخلية والخارجية التي كانت أهم موارد الرزق في مكة، فإن مدينة يثرب كانت تفتقر إلى هذه الظروف الجامعة، فسكانها من عنصرين مختلفين، فمنهم العرب ومنهم اليهود، وكذلك لم تكن لهم غاية مشتركة يحرصون على الترابط من أجلها، ولذلك سادها الاضطراب وعمتها المنازعات.

وإذا كانت حياة الزراعة من طبيعتها أن تربط الناس بالأرض وتفرض عليهم الاستقرار، فإنها في مجتمع قبلي تكون مثارًا للنزاع الدائم، فإنه في مثل هذا المجتمع لا توجد قوة فوق قوة القبائل والعشائر، تستطيع أن تقر الحقوق وتفرض السلم وتعاقب من يخل به، بل كانت القوة الذاتية عن طريق الأفراد والجماعات، هي الضمان الوحيد لحفظ الحقوق. ولذلك كان ما من شأنه أن يؤدي إلى الاستقرار، هو في ذاته عامل من عوامل التقلقل والنزاع، فقد كان كل فريق يتطلع إلى أن تكون في يده أخصب البقاع وأغناها، وكان السعي عن طريق القوة هو السبيل المألوف لتوسيع الأملاك والحصول على أفضل البقاع الزراعية.

ولما كانت المدينة مكونة من عنصرين من السكان، فقد انقسمت إلى معسكرين متعاديين يترقب كل منها الفرصة لقهر الآخر، والحصول على مافي يده أو خير ما في يده. على أن كُلاًّ من المعسكرين انقسم بدوره إلى وحدات متصارعة. ولم يربط بين الوحدات في المعسكر الواحد، إلا ما كان يربطها من تقاليد العصبية القبلية والشعور بأن الفرد وحده عاجز عن حماية نفسه ضد الآخرين. لذلك ساد المدينة جو من عدم الأمن، جعل الحياة فيها أمرًا عسيرًا.

ومن أجل المحافظة على النفس والمال، اتجه ميل السكان بصفة عامة إلى إقامة الحصون والآطام للاحتماء بها عند الحاجة، حتى أصبحت المدينة ممتلئة بهذه الحصون، فقد ذكر السمهودي في كتابه **وفاء الوفا**: «أنه كان لليهود وحدهم تسعة وخمسون أطمًا»، وأن العرب لم يكونوا أقل رغبة في بناء الآطام، حتى لقد كان لبطن واحد منهم تسعة عشر أطمًا.

وإذا كانت يثرب قد اختلفت عن مكة في ظروفها الداخلية، فإنها قد اختلفت عنها في علاقاتها الخارجية، فقد كانت علاقاتها بجيرانها من القبائل العربية تخضع للخصائص العامة للصلة بين البيئات الزراعية وبين جيرانها من البدو الرحل، وهى العلاقات المزعزعة التي تتسم عادة بالحذر والتربص، فالبدو دائمًا يطمعون في خيرات هذه المناطق الخصيبة، وهم ينتهزون كل فرصة للإغارة عليها وسلب ما تقع عليه أيديهم من حاصلاتها ومواشيها. وكان أهل يثرب يصدون ما يقع عليهم من هذه الغارات بقوة السلاح وبالاعتماد على الآطام التي يحتمون بها، ويتخذون منها مخازن لحفظ حاصلاتهم.

وقد جعلت هذه الظروف الداخلية والخارجية، أهل يثرب أهل قوة وجَلَد وَبصَرٍ بالحروب، تمرَّسوا عليها فيما وقع بينهم من صراع، وفيما حدث بينهم وبين جيرانهم من احتكاك. وقد أصبحوا لذلك مرهوبي القوة على جانب عظيم من الشجاعة، وكان لديهم من عُدَّة الحرب وسلاحها ما يستطيعون به تسليح قوة مرهوبة، وقد كان في إمكان يثرب أن ترسل إلى ميدان القتال، عند الضرورة، ستة آلاف مقاتل، وإن كان هذا العدد لم يتحقق في معركة من معاركها، وذلك للصراع الداخلي بين بطونها، ولأن موقفها بالنسبة لجيرانها كان موقفًا دفاعيًا، فلم يذكر المؤرخون أن أهل يثرب قاموا بغزو خارجي. ومع ذلك فإن العرب كانت تعرف لهم أن مدينتهم دار مَنَعة، وأنهم قوم أهل حَلْقة وبأس، وكانوا هم يَعْتَدُّون بأنفسهم حتى لا يبالون بعداوة من عاداهم. ولولا خلافات يثرب الداخلية التي مزقت وحدتها، لكان من الممكن أن يكون لها شأن خطير في الجاهلية، ولكان من الممكن أن تكون منافسًا خطيرًا لمدينة مكة، ولربما تفوقت عليها وسيطرت على الحجاز كله، نظرًا لمواردها الاقتصادية المتعددة إلى جانب قوة أهلها. وقد أحس أهل يثرب بمدى أثر هذه الخلافات المُعَوِّقة وسعوا إلى إصلاح شأنهم، ولما لم يكن من زعماء المدينة من يستطيع أن يقيم وحدة بين السكان ويكسب رضاء الأطراف المختلفة؛ فقد رغبوا في إدخال عنصر خارجي لم يتورط في منازعات المدينة، فكانت الهجرة النبوية التي تغيّر بها الوضع في يثرب تغيرًا كاملًا.

دور الحجاز في النهضة العربية قبل الإسلام

في نهاية القرن السادس الميلادي، كان الحجاز قد استطاع أن يجعل من نفسه إقليمًا مرموقًا تتجه إليه أنظار العرب، بما قام فيه من حركة قوامها التجارة التي انتقلت إلى يد الحجازيين بعد سقوط دولة الحميريين في اليمن

واضطراب أحوالها الداخلية. ثم قيام التجمعات الكبرى في الحجاز بقيام الأسواق العامة في منطقة مكة في موسم الحج إلى بيت الله الحرام الذي التفت قلوب العرب حوله، وأصبح الحجاز بذلك مركز التجمع العربي، الأمر الذي وجه أطماع الدول الكبرى إليه. وحين نجح الحجاز في إحباط أطماع هذه الدول، واستطاع الاحتفاظ بشخصيته العربية المستقلة، أصبح أعظم قدوة، فاتجهت أنظار العرب اليه، وصار البيئة العربية الخالصة القادرة على قيادة النهضة العربية التي بدت تباشيرها بالتمرد على كل نفوذ أجنبي في الجزيرة العربية.

ولاشك أن نهضة الحجاز ترجع في المقام الأول إلى مركزه الديني، وقد أشار المؤرخون الكلاسيكيون، كما قلنا من قبل، إلى وجود مواضع عدة في القسم الغربي من الجزيرة العربية، كانت ذات حرمة وقدسية في أنظار العرب، يقصدها الحجيج في مواسم معلومة تشترك فيها القبائل من سكان البقاع العربية، ويتعاهدون على المسالمة في جوارها. وكان أشهر هذه المعابد في منطقة الحجاز بيت «الأُقيصِر» في مشارف الشام، وهو لقبائل قضاعة ولخم وجِذام وعاملة. وبيت «ذي الخَلَصَة» بتَبَالة بين مكة والطائف، وهو لقبائل دوس وخثعم وبَجيلة، ومن كان ببلادهم من العرب. كما كانت «العُزَّى» بنخلة، لقريش وبني كنانة. وكانت «اللات» لثقيف بالطائف. وكانت «مناة» للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل المدينة، وكانت مقامة على ساحل البحر من ناحية المُشَلّل بقُدَيد. إلا أنه لم يجتمع لبيت من هذه البيوت المقدسة ما اجتمع للكعبة (بيت الله الحرام) في مكة، لأن مكة ملتقى طرق القوافل بين الجنوب والشمال والشرق والغرب، وكانت محطة لازمة لرجال هذه القوافل. وكانت القبائل تلوذ منها بمثابة مطروقة تتردد عليها، وقد رغّب القبائل فيها أن مكة لم تكن فيها سيادة قاهرة على تلك القبائل في باديتها أو رحلاتها، فليست في مكة دولة كدولة التبابعة في اليمن، أو المناذرة في الحيرة، أو الغساسنة في الشام. وليس من وراء أصحاب الرياسة فيها سلطان كسلطان دولة الروم أو الفرس أو الحبشة، من وراء الإمارات المتفرقة على أطراف شبه الجزيرة العربية، فهي مثابة عبادة وتجارة، وليست حوزة ملك يستبد بها، فلم تكن قيصرية ولا كسروية ولا نجاشية، وإنما كانت مكة عربية لجميع العرب، ولهذا تمّت لها الخصائص التي كانت لازمة لمن يقصدونها، ويجدون فيها من يبادلهم ويبادلونه على حكم المنفعة العامة المشتركة لا على حكم القهر والإكراه.

ومما كان له أبعد الأثر في إعظام شأن «الكعبة»، أنها المفخرة القومية والحرم الإلهي الذي بقي للعرب بعد سيادة الروم على غسان، وتغلب الحبشة ثم الفرس على اليمن، وشعور اللخميين، سادة الحيرة، أنفسهم بمناعة الكعبة ومناعة الطريق في أيدي قريش ومن يواليها، ثم هوان سلطان هؤلاء اللخميين حتى آل آمرهم إلى الدثور. ثم جاءت موقعة ذي قار وانتصار العرب فيها على الفرس بعد زوال دولة اللخميين، فهزت الجزيرة العربية كلها، ونَمَّت على نخوة قومية تمكنت من نفوس القبائل جميعًا، واشرأبت أعناقها إلى كل ملاذ تَقْصُر عنه أيدي الفرس والروم.

ولقد كانت الكعبة منذ القدم مثابة للناس جميعًا وأمنًا، لا يمنع أحد من زيارتها والتعبد عندها، على أنها بيت الله خالق الكون ورب الناس جميعًا. فالوثنيون على اختلاف أربابهم، واليهود والنصارى والصابئون، كان يمكنهم

زيارتها والتعبد عندها. ولقد حاولت بعض الدول أن تهدم الكعبة وتحول أنظار العرب عنها فلم تفلح، وبقيت لها مكانتها وقداستها، كما كانت منذ أقدم عهودها.

والكعبة، وقد جلب العرب إلى ساحتها كل أصنامهم، غدت مشتملة على جميع الآلهة، في نظر العرب، وغدت لذلك «زون» الأمة. ولكن الأساس الذي قامت عليه قدسية «البيت الحرام» هو أن البيت بجملته هو المقصود بالقداسة، غير منظور إلى الأصنام والأوثان التي اشتمل عليها. فالعرب كانوا يعرفون إلهًا أعظم من سائر الآلهة يتوجهون إليه بالدعاء، وهذه حقيقة لا يعتورها الشك، فقد سجلها القرآن الكريم. وهذه الحقيقة هي التي كتبت لبيت مكة التفوق على البيوت كلها في شبه الجزيرة، فإنها كانت بيوت أصنام، وكان بيت مكة بيتًا لله الذي يرى فيه العرب الإله المبدع، وإنما عبادة الأصنام تقربهم إلى الله زلفى.

ولم تكن الكعبة ملتقى عواطف العرب الروحية فحسب، وإنما جعلوا منها خزانة شرفهم ومجدهم، فقد وضعوا فيها خير ما أنتجت قرائح رجالهم، لتكون شاملة لكل شرف وتمجيد «وذلك أن العرب كانوا إذا عمل أحدهم قصيدة عرضها على قريش، فإن أجازوها علقوها على الكعبة تعظيمًا لشأنها». كما كانوا يضعون في الكعبة كل وثيقة يرجون لها القوة والنفاذ. ولذلك كان لسدنة الكعبة وهم «قريش»، سلطان معترف به من الجميع وكانوا أصحاب التشريع، وكان لزامًا أن تتجه الأفكار إلى قريش إذا ما أريد قيام وحدة عربية.

وقد عملت قريش على الاستفادة من مكانة البيت الحرام في نفوس العرب ومن قيامها على أمره، لتقوّي مركزها الأدبي عند القبائل ولتنشط تجارتها، كما أنها في الوقت نفسه اضطلعت بما كان يُرْجى منها لتدعيم الروح القومي عند العرب، وإقامة الوحدة التي بدت ضرورية أمام الضغوط الدولية المتزايدة على الجزيرة العربية، فأجرت من الترتيبات وابتدعت من النظم والتقاليد، ما يحقق الغاية الخاصة لها والغاية العامة للعرب.

وقد ذكرنا من قبل أن قريشًا أقامت من الوظائف ما يحقق وحدة المدينة المكية، ويضمن إسهام الجميع في إدارة شؤونها. كذلك أجرت من الترتيبات ما يحقق لها النفع المادي ويضمن لها التفوق الأدبي، وأول هذه الترتيبات ما نظمته من «السقاية» و «الرفادة»، وجعلها من أهم الوظائف في مكة، وإسنادهما إلى أعظم البيوت القرشية. وقد جلبت السقاية والرفادة لقريش كثيرًا من الفوائد المادية والأدبية، فقد نشطت الحج إلى البيت الحرام، كما استغلت قريش هاتين الوظيفتين، فيما بعد، استغلالاً كفل لها رواج تجارة داخلية مهمة في موسم الحج، وهي بيع الطعام للحجاج من غير أهل الحرم. فقد فرضت على الحجاج ألا يدخلوا منطقة الحرم بأزواد من الحِل، ضمن ما ابتدعت من سنن للاستفادة المادية.

والأمر الهام الثاني الذي عملت قريش على إقراره، هو توفير الأمن في منطقة مكة، وتوفير الأمن أمر ضروري في بيئة تغلي بالغارات وطلب الثأر، لذلك حرصت على إقرار حرمة المنطقة المحيطة بالبيت كأمر لازم لحرمة البيت نفسه، وجعله ملاذًا للناس جميعًا وأمنًا، ثم لم تكتف بحرمة المدينة المكية في داخلها، بل جعلت لها مجالاً في خارجها، وجعلت هذا المجال حرمًا كحرمة المدينة نفسها، وأقامت لهذا الحرم علامات يعرف بها، وقد بلغ محيط هذه الدائرة المحرمة سبعمائة وثلاثين ميلاً (حوالي ١١٧٠ كيلو مترًا). وجعلت الحرمة في مكة وحرمها شاملة لكل شيء؛ فيحرم فيها سفك دماء الناس وصيد الحيوان، وقطع الشجر طول أيام العام، وهي بذلك تكون قد أقامت أمنًا كليًا شاملاً.

وكما أقرت قريش حرمة المدينة، وحفظت لها مجالاً فيما حولها، كذلك أقرت حقوق المواطنة لهذا الحرم، وسمت المتمتعين بهذه الحقوق باسم «الحُمْس»، ولفظ الحمس جمع «أحمس» معناه ابن البلد، وابن الحرم، والوطني المقيم، والذي ينتمي إلى الكعبة، فهو امتياز لأبناء الوطن، ولأهل الحرمة، وولاة البيت، وقُطّان مكة وساكنيها. وقد أدخلت معها في هذا التقليد قبائل كنانة وخزاعة، كما منحت هذا الحق لمن ولد في الحرم من العرب واعتبرته مستحقًا للشرف بحق المولد، كما استحقته قريش بحق الدم والأصل. وكذلك منحوا هذا الحق لمن وُلد من بناتهم المتزوجات من غيرهم، وذلك كله ليوطدوا صِلاتهم بأصهارهم وحلفائهم.

ولتمكين العرب من القدوم إلى هذه المنطقة الحرام، سُنت هدنة الأشهر الحُرُم، وهي أربعة أشهر يحرم فيها القتال، منها ثلاثة متصلة هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وهى أشهر الحج، وشهر مفرد هو شهر رجب وكان خاصًا بقبائل مضر، ثم ما لبث أن صار جزءاً لا يتجزأ من الأشهر الحرم. والأرجح أن هدنة الأشهر الحُرُم كانت من عمل الأحماس الذين صار لهم بعض الامتيازات الدينية والتشريعية، والذين كان الناس يسيرون على ما يسنونه لهم من سنن دينية واجبة التنفيذ. ويرجح هذا الرأي أن البيت الحرام في بلدهم وفوائد الحج إليه، تعود عليهم في المقام الأول.

وقد دانت العرب كلها بذلك لقريش، لأن الناس كانوا محتاجين إلى مثل هذه المنطقة الحرام، يغشونها لتأدية شعائرهم الدينية، ولتبادل المنافع العامة من بيع وشراء فوق ما يحقق لهم من تقارب إجتماعي وفكري، حتى لقد عَبَّر القرآن الكريم عن قيمة حرمة منطقة مكة وعن أهمية هدنة الأشهر الحرم، هذا التعبير البليغ ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ﴾ *(ز)، ومن أجل ذلك أسبغ العرب على هذه الحرمة صفة القدسية، وكان الرأي العام العربي يثور لأي خرق لهذه الحرمة التي أصبحت جزءًا من حياة الناس ومن كيانهم الاقتصادي والاجتماعي والأدبي.

* المحرر (ع):
(ز) المائدة : ٩٧.

وإذا كانت حياة مكة الأدبية والمادية مرتبطة بالحج ، فإن له إرتباطًا كبيرًا بالحياة الاجتماعية والاقتصادية عند العرب عامة ، فقد كان الحج شاملاً للعرب جميعًا على اختلاف عقائدهم وعباداتهم وبيئاتهم . وقد أدى نشاط الحج إلى مكة وقيام هدنة الأشهر الحرم ، إلى أن تنشأ في منطقة مكة أسواق عامة هي عُكاظ ، ومجنّة ، وذو المَجاز ، مالبثت أن نمت وخرجت عن مفهوم السوق من بيع وشراء ، إلى أن حوت كل النشاط الإنساني ، وكان العرب يفدون على منطقة البلد الحرام من كل صوب ، فيلتقون في موسم الحج وأسواقه ويجتمعون ؛ فيتعارفون ويتبادلون المنافع من بيع وشراء ومبادلة ، ويعقدون المجالس للمفاخرات والمشاورات وحل المشكلات . وكان كل صاحب دعوة يريد أن يعلن عنها ، يجد في هذه الأسواق مجالاً صالحًا ، حتى لنستطيع أن نقول إن هذه الأسواق كانت منبرًا عامًا تلتقى فيه الأفكار من كل لون . كما كانت ساحات هذه الأسواق حلقات رياضية للسباق والفروسية والمصارعة والمناضلة . وكان لابد لهذا الجمع العام من لهجة موحدة يتفاهم بها الجميع ، ولما كانت قريش صاحبة المقام الأول في هذه الاجتماعات الحاشدة ، بصفتها القبيلة التي تمسك بزمام الحركة التجارية ، فإنه أمر طبيعي أن تكون لهجتها هى اللهجة التي يمكن أن تكون وسيلة التخاطب بين الجميع ، ومن ثم نظم بها الشعراء قصائدهم . ولما كان الشعراء ذوي سلطان لا يبارى في الحياة العربية ، وكانت قصائد الشعر سجلاً لتاريخ القبائل وفعالها يتغنى بها الناس في أنديتهم الخاصة وأحيائهم ، ويحفظها الكبير والصغير ، فقد أخذت قصائد الشعر تطبع اللغة العربية بطابع الوحدة ، وتُعِين على استقرار اللسان العربي على لهجة يفهمها الجميع . وقد أعان ذلك على سهولة تبادل الأفكار بين العرب وعلى تكوين مثالية سلوكية ومفاهيم عامة يدين بها الجميع ، الأمر الذي ساعد على تقريب العرب بعضهم من بعض ، واستقرار معنى القومية المشتركة في أذهانهم .

وقد أدرك أولو الرأي من العرب هذا الاتجاه القوي إلى الوحدة بين العرب ، فعززوه بإقامة رباط آخر هو أقوى ما يربط الناس بعضهم ببعض ، وهو الرباط الذي يقوم عليه رباط القبيلة وتماسكها فيما بينها ، ذلك هو رباط النسب وقرابة الدم . فأقاموا للعرب نسبًا عامًا ، ربطوا فيه القبائل بأنساب متلاحمة ، وردّوا أنساب العرب إلى نسب واحد ، وربطوه برجل كبير يعتز به كل من ينتسب إليه ، ذلك هو إسماعيل بن إبراهيم (عليهما السلام) ، وهم بذلك يشدون من ارتباط العرب بالبيت الحرام الذي صار مركز تجمعهم ، ومهوى قلوبهم ، ورمز قوميتهم .

ومهما يكن في الأنساب من شك ، فإنه إذا وجدت ثمرات النسب ، فكأنه وُجد ، لأنه لا معنى لكون الفرد من هؤلاء أو من هؤلاء ، إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه ، وكأنه التحم بهم . وسواء أصحت الأنساب أم لم تصح ، فقد اعتنقها العرب ، وبنوا عليها عصبيتهم . وحين جاء الإسلام كان قد تم اعتقاد العرب أنهم في أنسابهم يرجعون إلى أصول ثلاثة هى مُضَر ، ورَبيعة ، واليمن .

وفي هذا الوقت نفسه ، كان الميل الروحي لدى العرب يتجه نحو غاية واحدة ، فلم تعد الوثنية قادرة على إشباع الشعور الديني عند العرب ، بعد أن بدأوا نهضة فكرية قوية تبلورت فيما نراه في الشعر الجاهلي من تذوق فني وبلاغة ،

ولم يجدوا في الأديان السماوية التي كانت في الجزيرة العربية، ما يرضي ميولهم الروحية، وخاصة بعد ما اتصلوا بأصحاب هذه الديانات، وعرفوا ما بين طوائفهم من اختلافات، جعلتهم يتندرون بأصحابها وينعون عليهم اختلافهم، ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ ﴾* (حـ)، كما أن العرب وقد بدأوا نهضة قومية، لم يشأوا أن يدخلوا في ديانات الأمم، ذلك أنه كان من عادة الأمم في ذلك الوقت، أن تعتبر ملتها أو نحلتها موضع كبريائها، ورمزًا لشخصيتها وعنوانًا على ثقافتها. ومن أجل ذلك انطلق ذوو المواهب من العرب يدعون قومهم إلى نبذ عبادة الأصنام، والبحث عن الحنيفية دين إبراهيم الذي كانوا يعدونه أبا لهم. ولكنهم حين يدركون العجز في أنفسهم عن تحقيق ما أرادوا، يعلنون قومهم بأن سيظهر نبي، قد أظلَّ زمانُه، من بين العرب يهدي الناس إلى الصراط المستقيم.

فالعرب في الجاهلية قد أدركوا ضرورة قيام النبوة فيهم، حينما ظهرت فيهم عوامل النهضة وتطلعوا إلى الوحدة، ولم يكن ينقص هذه الوحدة لكي تتم إلا وجود الزعامة الدينية التي تستطيع أن تجمع عناصرها، فتضيف إلى وحدة الجنس ووحدة اللغة والاتحاد في الشعور، وحدة الدين، لتنطلق النفوس إلى تحقيق غاية واحدة. فإن العرب، كما يقول ابن خلدون: «لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادًا بعضهم لبعض، للغلظة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة فيهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم». ولما كان كل أمر تُحْمَل عليه الكافة لابد له من عصبية تنصره، كان لابد أن يكون النبي المنتظر من قوم ذوي منعة «وكانت شوكة العرب في مضر، وكانت قريش عَصَبة مضر وأصلهم وأهل الغلبة منهم، وكان لها على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، وكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، فإذا انتظمت كلمة قريش انتظمت بانتظامها كلمة مضر، فأذعن لهم سائر العرب».

وفي بيئة الحجاز العربية الخالصة، وفي مكة التي أصبحت ببيتها الحرام وأسواقها وقوافلها التجارية مناط الرباط بين العرب جميعًا، ومن بين رجال تلك القبيلة التي تعظمها العرب، ظهر النبي الذي تتطلع إليه النفوس. ففي مكة ومن قريش ظهر محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم، نبيًا يدعو إلى دين جديد جوهره الإقرار بألوهية إله واحد، هو الله رب العالمين، ونبذ ما عدا ذلك من أصنام وأوثان، وكل ما يُلْقي ظلاً من المشاركة مع الله. وأن الناس كلهم أبناء أب واحد لا فضل لأحدهم إلا بما يقدم من عمل صالح يرضي الله ويعود على الإنسانية بالخير. وهم لذلك متساوون في الحقوق والواجبات. وأن النبي جاء ليقيم العدالة ويتمم مكارم الأخلاق.

وقد غير الإسلام حياة العرب تغييرًا كليًا، ثم خرج بهم مجاهدين فغيروا حياة البشرية، وأقروا مثلاً عليا لم تصل البشرية، من قبل ولا من بعد، إلى أفضل منها.

---

* **المحرر (ع):**

(حـ) فاطر: ٤٢.

المصـــادر والمراجـــع

(١) **القرآن الكريم.**

(٢) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن المغيرة،
صحيح البخاري.

(٣) ابن الأثير، أبو الحسن على بن أبي الكرم الملقب بعز الدين،
الكامل في التاريخ،
أسد الغابة في معرفة الصحابة.

(٤) الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبدالله. . بن الأزرق الغساني،
أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار.

(٥) الاصطخري، أبو القاسم إبراهيم بن محمد،
مسالك الممالك.

(٦) البكري، أبو عبدالله بن عبدالعزيز بن مصعب،
معجم ما استعجم.

(٧) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي،
أنساب الأشراف.

(٨) ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد بن سعيد،
جمهرة أنساب العرب.

(٩) ابن خلدون، عبدالرحمن المغربي،
المقدمة.

(١٠) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن،
الاشتقاق.

(١١) ابن سعد، أبو عبدالله محمد بن سعد بن منيع القرشي الهاشمي ولاء،
الطبقات الكبرى.

(١٢) السمهودي، نور الدين علي بن جمال الدين،
وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى.

(١٣) السهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن بن عبدالله،
الروض الأنف.

(١٤) الشريف، أحمد أبراهيم،
مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول.
دور الحجاز في الحياة السياسية العامة في القرنين الأول والثاني للهجرة.

(١٥) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير،
تاريخ الرسل والملوك.

(١٦) ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد،
الاستيعاب في معرفة الأصحاب.

(١٧) أبو الفرج الأصفهاني،
الأغاني.

(١٨) القلقشندي، أبو العباس أحمد،
نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب.

(١٩) ابن كثير القرشي، عماد الدين أبو الفدا،
البداية والنهاية في التاريخ.

(٢٠) ابن الكلبي ، هشام بن محمد،
الأصنام.

(٢١) مصعب الزبيري ، أبو عبدالله المصعب بن عبدالله ،
نسب قريش.

(٢٢) ابن هشام ، أبو محمد عبدالملك الجعافرى،
سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.

(٢٣) الهمداني، أبو محمد الحسن بن أحمد المعروف بابن الحائك ،
صفة جزيرة العرب.

(٢٤) الواقدي ، أبو عبدالله محمد بن عمر،
مغازي رسول الله.

(٢٥) ياقوت، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت الحموي ،
معجم البلدان.

صدى الدعوة في مدن الحجاز ـ غير مكة ـ كالطائف والمدينة

عبدالشافي محمد عبداللطيف

الحالة الدينية في الحجاز قبيل ظهور الإسلام

شبه جزيرة العرب بصفة عامة، من أولى بقاع الأرض التي عرفت الأديان السماوية، فكل الرسالات التي عرفها تاريخ البشرية نزلت على رسل، إما نشأوا في شبه جزيرة العرب أو على مقربة منها. ومهما حاولنا تعليل اختصاص الله ـ سبحانه وتعالى ـ هذه البقعة من الأرض برسالات السماء وتشريفها بها، فلن نصل إلى كنه الحقيقة؛ لأن الله وحده هو الذي يعلم حيث يجعل رسالته. ومع هذا فإن شبه الجزيرة العربية، كانت بصفة عامة تعيش، قبيل ظهور الإسلام، عهدًا وثنيًا، فكيف يتفق هذا مع كونها مهدًا للأديان السماوية، ومن أين جاءتها الوثنية إذن؟ القصة المشهورة هي أن عمرو بن لُحي الخزاعي هو أول من أدخل الوثنية إلى بلاد العرب(١)، نقلها من الشام إلى الحجاز، ومن ثم انتقلت إلى بقية بلاد العرب(٢)، ولكن يبدو أن هذه القصة ليست حقيقة تاريخية. فمن تتبع قصص الأنبياء الذين نشأوا في شبه الجزيرة العربية في القرآن الكريم، يتضح لنا أنها عرفت الوثنية بأشكال متعددة، قبل أن تعرف رسالات السماء، فعندما تقول عاد، وهم من العرب البائدة الموغلة في القدم، لهود (عليه السلام): ﴿يَـٰهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِىٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾(٣). فمعنى ذلك أنهم كانت لهم آلهة وثنية يعبدونها، وأن بلاد العرب عرفت الوثنية قبل قصة عمرو بن لُحي. ولما امتنّ الله على هذه البلاد برسالات السماء آمن بها من آمن، وظل على وثنيته من ظل إلى أن كانت رسالة إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) في إقليم الحجاز وعاشت زمنًا طويلًا. وبتطاول الزمن نسي الناس، إلا قليلاً منهم، هذه الرسالات السماوية، وعادوا أدراجهم إلى الوثنية، ولم يبق من رسالات السماء في الحجاز إلا ظل باهت، ظل في عقول بعض الرجال الذين أدركوا فساد عبادة الأوثان، ومنافاتها حتى للكرامة الإنسانية(٤).

وكان من الطبيعي أنَّ ما يحدث في الحجاز يتردد صداه في سائر بلاد العرب، الذين يجيئون إلى مكة لزيارة البيت الحرام أو للتجارة، ويتأثرون بكل ما هنالك من عقائد وأفكار. وظل هذا الوضع الديني على هذا السوء والفساد والاضطراب، إلى أن جاء آخر الأنبياء محمد بن عبدالله (عليه الصلاة والسلام) وخاض معركته مع الوثنية العربية بنجاح، وأرسى دعائم التوحيد الخالص لله سبحانه وتعالى، وتغلب على قريش التي وقفت بعناد وصلف وغرور في وجه الدعوة، والتي كان لموقفها أثر كبير على مواقف العرب الآخرين منها، لما كان لها من الزعامة والمكانة المرموقة فيهم(٥)، تلك الزعامة التي نالتها للعديد من الأسباب والتي كان من أقواها سدانتها للبيت الحرام، ولم يذعن العرب للنبي إلا بعد أن أذعنت قريش وفتحت مكة، وبفتحها انفتح الطريق أمام الدعوة لا إلى بقية العرب فقط، ولكن للعالم أجمع.

الحالة الدينية في الطائف قبيل البعثة المحمدية

الطائف، تلك المدينة الجميلة، والتي تعتبر مصيف المملكة العربية السعودية في الوقت الحاضر، تعتبر من أقدم المدن في بلاد العرب، بل هناك من يرى أنها أقدم من مكة والمدينة(٦). ويقول الجغرافيون العرب أن اسمها القديم هو «وج»، وأن سبب تسميتها الطائف أن رجلاً من حضرموت يسمى الدمون بن عبدالملك بنى، أو أشار على أهلها، ببناء حائط لها يطيف بها لحمايتها من إغارة الأعداء، فسميت الطائف(٧).

وقد سكن الطائف قبائل عربية عديدة؛ مثل عدوان وهوازن وبني عامر، إلا أن ثقيفًا استطاعت أن تنفرد بالسيادة على الطائف في نهاية الأمر، حتى ضربتهم العرب مثلاً في المنعة والقوة، قال أبو طالب بن عبدالمطلب:

منعنا أرضنا من كـل حـي — كما امتنعت بطائفـها ثقيــف(٨)

وكان للطائف مكانة قريبة من مكانة مكة ذاتها، ويجمع المفسرون على أنها هى المقصودة في الآية الكريمة التي تحكي تهكم زعماء مكة والطائف بالنبي (صلى الله عليه وسلم)، وهي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾(٩).

والطائف لم تكن تداني مكة في المنعة والمكانة الاجتماعية فحسب، وإنما في الوثنية كذلك، حيث كانت مركزًا كبيرًا من مراكزها في الحجاز، وموطنًا لواحدة من أكبر آلهة العرب الوثنية وهى اللّاتُ(١٠) التي كان لها فيها بيت مشهور، مكانته عند أهل الطائف مقدسة، وكانت سدانته لآل أبي العاص من ثقيف. ولم تكن عبادة اللات خاصة بأهل الطائف وحدهم، بل كانت قريش وجميع العرب تعظمها، وكانت يسمي بها «زيد اللات» «وتيم اللات»، كما كان لها مركز بارز في مكة ظل موجودًا حتى أمر النبي (ﷺ) بهدمه بعد فتح مكة. وظلت اللاتُ تعبد في ثقيف إلى أن أسلمت ثقيف بعد الفتح، فأمر النبي (ﷺ) بهدمها(١١).

إذن الطائف مدينة ذات مكانة إجتماعية مرموقة تطاول بها مكة، وهي كذلك مركز من مراكز الوثنية في بلاد العرب، فكيف استقبلت الدعوة الإسلامية؟

صدى الدعوة في الطائف

ذكرنا آنفًا أن الأوضاع الاجتماعية والدينية، تكاد تكون متشابهة في كل من مكة والطائف، وكان كل شيء ينذر بالتغيير ـ وبصفة خاصة في الأوضاع الدينية ـ فكما كان في مكة رجال ينفرون من عبادة الأوثان؛ بل يسفهونها،

ويعيشون لحظات قلق وحيرة وترقب، كان في الطائف كذلك من يمثل هذا الاتجاه، مثل شاعر ثقيف المشهور؛ أمية بن أبي الصلت، فقد كان من الذين عزفوا عن عبادة الأوثان، وآمن بالبعث وعبر عن ذلك في كثير من شعره، فمن قوله في ذلك كما يروي إبن إسحاق:

إن آياتِ ربنا ثاقباتٌ لا يماري فيهن إلا الكفورُ
خلق الليل والنهار فكل مستبينٌ حسابُهُ مقدورُ
كل دِين يوم القيامة عندالله إلا دينَ الحنيفية يبورُ[١٢]

حتى يروى أن النبي (ﷺ)، قال وقد روي له بعض شعر أمية «أمية آمن شعره وكفر قلبه»[١٣]، لأن الرجل رغم عزوفه عن عبادة الأوثان وإيمانه بالبعث إلا أنه لم يؤمن بالنبي (ﷺ) حينما جائته رسالة التوحيد، لأن الحسد أكل قلبه على النبي (ﷺ)[١٤]، شأن الكثيرين ـ سواء في مكة أو الطائف ـ من الذين حسدوا النبي (ﷺ) على النبوة، وكانوا يرون أنفسهم أحق بها، ولكن الله تعالى رد عليهم أبلغ رد بأن النبوة هبة من الخالق يهبها لمن يشاء من عباده، فعندما قالوا: ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾، قال: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ ﴾(*) (أ)

«وللحسد والتنافس والتنازع في هذه النفوس البدوية من عميق الأثر ما يخطيء الإنسان إذا هو حاول الإغضاء عنه أو لم يقدره حق قدره»[١٥]. وقد أعمى الحسد بصائرهم عن إدراك الحقيقة، فأمية بن أبي الصلت ـ الذي كان يبشر في شعره بدين جديد ـ دفعه الحسد لأن يتخذ من النبي (ﷺ) موقفًا معاديًا، فلم يؤمن به، بل أكثر من ذلك أظهر تعاطفه مع قريش، حتى إنه حزن على قتلاها في بدر ورثاهم بشعر كثير[١٦].

معنى ذلك أن صدى الدعوة أخذ يتردد في الطائف منذ وقت مبكر، فالمسافة بين مكة والطائف ليست طويلة، والركبان لا تنقطع بين المدينتين لتشابك المصالح وترابط العلاقات، فكل ما يحدث في مكة ـ وبصفة خاصة إذا كان أمرًا كالدعوة الإسلامية ـ لابد أن يكون له صدى في الطائف، ولكن رغم ذلك فإن المصادر لا تحدثنا عن ميل أحد من أهل الطائف إلى الإسلام من ناحية، ولم تحدثنا كذلك عن موقف عدائي ايجابي ضد النبي (ﷺ) قبل أن يتصل بهم في رحلته المشهورة إليهم، والتي كانت في العام العاشر للبعثة.

---

* المحرر (س و ع):
(أ) الزخرف: ٣١، ٣٢. وهناك آية أخرى تضمنت الرد عليهم مفادها أن الله أعلم حيث يجعل رسالته (أنظر الأنعام: ١٢٤).

والذي يبدو لنا أن أهل الطائف اعتبروا أمر النبي (ﷺ) ودعوته في مكة، أمرًا داخليًا يخص قريشًا وحدها، ولم يشأوا أن يقحموا أنفسهم في هذا الأمر، ولكن إذا جاز لنا أن نتعرف على أسباب وقوف الطائف هذا الموقف من دعوة النبي، فإن هذا الموقف لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء مكانة قريش بين العرب من ناحية، وفي ضوء علاقات ثقيف بقريش من ناحية ثانية. فمكانة قريش الممتازة بين العرب وزعامتها ليست محل نزاع، وبناء على ذلك فإن أى قبيلة تقترب من النبي (ﷺ) في مرحلة الصراع بينه وبين قريش، كان يعتبر ذلك عداءً مكشوفًا لقريش، فإذا آمنت به وآزرته فإنها الحرب الصريحة لا محالة، ولم يكن أحد من العرب - لا ثقيف ولا غيرها - راغبًا في أن يدخل مع قريش لا في عداء ولا في حرب. وقد يتميز موقف ثقيف عن غيرها من العرب في هذه الناحية بعلاقاتها القوية مع قريش، وكانت هذه العلاقات متعددة ومتنوعة، فيوجد بين مكة، حيث تسيطر قريش، وبين الطائف، حيث تسيطر ثقيف، أكثر من وجه للشبه، فإذا كانت مكة هى قلعة الوثنية في بلاد العرب، فإن الطائف مركز من مراكزها؛ وإذا كانت مكة مدينة تجارية، فإن الطائف مدينة تجارية زراعية صناعية، وكانت تصرف منتجاتها في مكة، وفي الأسواق الواقعة بينهما، «وكان تجار مكة يجلبون من الطائف الخمور والزبيب والأدم (الجلود المدبوغة)، وكان أهل مكة يستهلكون كثيراً من أعناب الطائف ورمانها، كما أن الثقفيين كانوا يشاركون في قوافل مكة التجارية»[١٧]. وفوق ذلك فقد كانت هناك كثير من المصاهرات بين قريش وثقيف[١٨]، وكان معظم أغنياء مكة يملكون دورًا وعقارات في الطائف، ويقضون الصيف بها، بل كان هناك قرشيون يعيشون في الطائف بصفة دائمة[١٩]. كما كانت القبيلتان تتشاوران في الأمور الخطيرة، وتتبادلان الرأي[٢٠].

مما سبق يتضح لنا أن العلاقات والمصالح المشتركة، جمعت بين المدينتين ووحدت بين مواقفهما، فلما بعث النبي (ﷺ) وعارضته قريش؛ بل تزعمت معارضته، كانت حريصة على أن تضمن ولاء أصدقائها للوقوف معها في وجه النبي (ﷺ) الذي رأت - لقصر نظرها - أن رسالته تهدد مصالحها، ولذلك يلمح الإنسان نوعًا من توحيد المواقف. فقولهم جميعًا كما يقص القرآن الكريم: ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾، يشير إلى أن قريشًا وثقيفًا نظروا إلى الموقف نظرة واحدة، واعتبروا قضيتهم واحدة، وكان من الطبيعي أن تحسب قريش حسابًا لثقيف، إذ لو أسلمت ثقيف وشرح الله صدرها للإسلام، لتغير الموقف كله. وكانت ثقيف من جانبها حريصة على علاقاتها مع قريش، لذلك لما ذهب إليهم النبي ﴿ﷺ﴾ يدعوهم لدينه ويلتمس نصرتهم، رأوها فرصة لإظهار ولائهم لقريش، فلم يكتفوا بعدم الإيمان به ونصرته، بل سبوه وآذوه، ورفضوا رجاءه بكتمان الأمر، بل أذاعوه، وربما كانوا حريصين على إذاعته بتعمد لتعلم قريش. ولخطورة هذا الموقف نشير إليه بإيجاز - رغم شهرته - لدلالته على موقف ثقيف من الإسلام في هذه المرحلة.

رحلة النبي (ﷺ) إلى الطائف

عندما فكر النبي (ﷺ) في الذهاب إلى ثقيف في ديارها، كان يمر بأحرج اللحظات في المرحلة المكية من الدعوة، فقد مات عمه أبو طالب، وزوجه خديجة (رضى الله عنها)، وكانا أكبر عون له على دعوته، وسدت في وجهه

السبل واشتد أذى قريش له، وكان لابد أن يبحث عن مخرج ففكر في الذهاب إلى ثقيف. وندع إبن إسحاق يصور لنا هذا الموقف العصيب الذي أحاط بالنبي (ﷺ)، فيقول:

«إن خديجة بنت خويلد وأبا طالب هلكا في عام واحد، فتتابعت على رسول الله (ﷺ) المصائب بهلك خديجة، وكانت له وزير صدق على الإسلام: يشكو إليها. ويهلك عمه أبو طالب، وكان له عضدًا وناصرًا وحرزًا في أمره، ومنعة وناصرًا على قومه، وذلك قبل مهاجره إلى المدينة بثلاث سنين، فلما هلك أبو طالب نالت قريش من رسول الله (ﷺ) من الأذى مالم تكن تطمع فيه في حياة أبي طالب. وقال صلى الله عليه وسلم وما نالت مني قريش شيئا أكرهه حتى مات أبو طالب.. فخرج (ﷺ) إلى الطائف يلتمس النصرة من ثقيف، والمنعة بهم من قومه، رجاء أن يقبلوا منه ما جاءهم به من الله عز وجل، فخرج إليهم وحده، ونزل على ثلاثة إخوة من سادة ثقيف وزعمائها؛ وهم عبد ياليل بن عمرو بن عمير، ومسعود بن عمرو بن عمير، وحبيب بن عمرو بن عمير.. وعندهم إمرأة من قريش من بني جمح، فجلس إليهم رسول الله (ﷺ)، فدعاهم إلى الله، وكلمهم بما جاء له من نصرته على الإسلام، والقيام به على من خالفه من قومه، فقال له أحدهم: هو يمرط ثياب الكعبة إن كان الله أرسلك، وقال الآخر أما وجد الله أحدًا يرسله غيرك، وقال الثالث، والله لا أكلمك أبدًا، لئن كنت رسولاً من الله كما تقول، لأنت أعظم خطرًا من أن أرد عليك الكلام، ولئن كنت تكذب على الله ما ينبغي لي أن أكلمك»(٢١).

هذا هو موقف زعماء ثقيف من النبي (ﷺ)، وقد تخلوا حتى عن أبسط مبادىء الرجولة والنخوة العربية، إذ لم يكفهم أنهم خيبوا أمله فيهم ولم يؤمنوا به ولم ينصروه، بل سبوه وأغروا به سفاءهم يصيحون به ويشتمونه ويقذفونه بالحجارة. ورفضوا أن يكتموا أمره، حيث كان يخشى انعكاس الموقف على أهل مكة وشماتتهم به، لكنهم لم يكتموه بل تعمدوا إظهار موقفهم المخزي هذا، لتطمئن قريش على موقفهم معها ومعاضدتها في عدائها للنبي (ﷺ) وسبّب له ذلك حرجًا وضيقًا، فلم يستطع دخول مكة إلا في جوار المطعم بن عدي، ولم يكونوا يدرون أنهم بذلك فوتوا على أنفسهم فرصة نادرة، فلو قبلوا منه ونصروه لسموا أنصارًا، ولكن هذا شرف كان الله تعالى قد ادخره لقوم آخرين. ولن يمر وقت طويل حتى يهيء الله تعالى لدينه ونبيه أنصارًا ودارًا آمنة في المدينة، وسيتمكن من دحر قريش وإجبارها على قبول الإسلام كارهة، بعد أن رفضته طائعة. وبعد إذعان قريش تحت قوة السلاح، سيأتي دور ثقيف. فبعد إذعان قريش لم يعد في طاقة أحد من العرب أن يقف في وجه الدعوة التي جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور. وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾(٢٢).

الحالة الدينية في المدينة قبل البعثة

المدينة المنورة؛ ذلك هو الإسم الذي أصبح أشهر الأسماء لمدينة يثرب الحجازية(٢٣)، بعد أن هاجر إليها كامل النور محمد بن عبدالله (ﷺ)، ولا يسمح لنا المقام في هذا البحث أن نخوض في تاريخ يثرب القديم، وتطورها

وعناصر سكانها عبر مراحل هذا التاريخ، خصوصًا وأنه تاريخ يحوطه الغموض إلى حد كبير(٢٤)، وإنما يعنينا في المقام الأول هنا، هو معرفة الحالة الدينية في يثرب قبل البعثة ـ بإيجاز شديد ـ لنعرف أثر ذلك في صدى الدعوة لدى أهل يثرب. والوضع الديني في يثرب يختلف عنه في مدن الحجاز الأخرى كمكة والطائف مثلاً؛ فمكة والطائف مدينتان وثنيتان، أما يثرب فقد تجاورت فيها الوثنية مع اليهودية، ولم تختلف يثرب عن مكة والطائف في الناحية الدينية فقط، وإنما في عناصر السكان والسيطرة كذلك، فمكة والطائف مدينتان عربيتان خالصتان، تسيطر على كل منهما قبيلة عربية واحـدة. أما في يثرب فقد اختلف الوضع، فقد تجاور فيها العرب مع اليهود، وكان لهؤلاء دينهم، ولهؤلاء دينهم، بل يمكن القول أن اختلاف الدين كان بسبب اختلاف عناصر السكان، فقد كان عرب يثرب (الأوس والخزرج) وثنيين، وقد لا يختلفون في ذلك عن عرب مكة والطائف، من حيث تعلقهم بالأصنام والالتفاف حولها.

أما اليهود فكانت لهم ديانتهم؛ وهي في أصلها وجوهرها ديانة توحيد، لكن اليهود الذين عاصروا الدعوة حرفوها وانحرفوا بها عن أصلها، كما أخبر بذلك القرآن الكريم (**المائدة: ١٣، ٤١** على سبيل المثال). ولعل تحريف اليهود لديانتهم والبعد بها عن جوهرها، كان أحد أسباب عدم إعتناق عرب يثرب لها، لأنها لم تكن مقنعة لهم، بالإضافة إلى ادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار، وأن الله اختصهم بهذه الديانة ولم يشأوا أن يشاركهم غيرهم فيها، فلم يبذلوا أي جهد لدعوة العرب إلى دينهم.

ولما كان لليهود من أثر في موقف أهل يثرب (بل مواقف كثيرين من العرب)، من الدعوة وفي تطور هذا الموقف، فينبغي أن نعرف شيئا من أخبارهم وتطور وجودهم وعلاقاتهم بمواطنيهم من العرب إلى أن جاء الإسلام، أو بمعنى آخر ينبغي أن نعرف متى جاءوا إلى يثرب، ومن أين جاءوا وما هو أصلهم؟ يختلف المؤرخون حول تحديد الزمن الذي جاء فيه اليهـود إلى يثـرب، وإقليم الحجاز عامة، فيرى البعض أنهم جاءوا إلى الحجاز بعد خروج موسى (عليه السلام) بهم من مصر(٢٥)، وقبل دخولهم إلى فلسطين. ومنهم من يرى أنهم جاءوا في عهد داود (عليه السلام). وهذه أقوال بعيدة جدًا عن الاحتمال، لأن قصة مجيئهم في عهد موسى (عليه السلام) أقرب إلى الأسطورة منها إلى التاريخ الصحيح، لأنها تحكي أنهم دخلوا الحجاز، ويثرب بصفة خاصة، مهاجمين محاربين، وهذا لا يتناسب مع جبنهم ـ في الفترة نفسها ـ عن دخول فلسطين مع موسى (عليه السلام)، كما يقص علينا القرآن الكريم (المائدة: ٢٣-٢٦). فلا يعقل أن يجبنوا عن دخول فلسطين ثم يهاجمون الحجاز، خصوصًا وأن القرآن يتحدث عن تيههم في صحراء سيناء قبل دخولهم فلسطين (مع يوشع بن نون)، والقرآن الكريم هو مصدرنا الرئيس عن تاريخ اليهود في جزيرة العـرب(٢٦)، وإنما الأقرب إلى المنطق والقبول، ذلك الرأي الذي يذهب أصحابه إلى أن مجيء اليهود إلى الحجاز، بدأ منذ القرن الأول بعد الميلاد، بعد أن اشتد ضغط الرومان عليهم، فهاجر بعضهم إلى الحجاز وسكنوا يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادي القُرَى، وهي منطقة الواحات والوديان ـ الصالحة للزراعة ـ الواقعة بين يثرب وفلسطين(٢٧).

وبناء على اعتماد ذلك الرأي تكون جنسية يهود الحجاز محددة بأنهم إسرائيليون، أي ينتسبون إلى إسرائيل ـ وهو يعقوب (عليه السلام) ـ لأن الآيات القرآنية التي تحدثت عنهم قد نسبتهم صراحة إلى إسرائيل دون استثناء. «وربطت بينهم وبين بني إسرائيل الأولين من لدن موسى، بل من لدن يعقوب ـ الذي كان إسرائيل اسمه الثاني ـ على ما ذكره سفر التكوين»(٢٨). لذلك لا عبرة بما يذهب إليه بعض المؤرخين من أن يهود يثرب كانوا عربًا تهودوا(٢٩)، أى اعتنقوا اليهودية. أما عرب المدينة ـ الأوس والخزرج ـ فينتمون إلى قبائل الأزد اليمنية التي هاجرت من اليمن بعد انهيار سد مأرب وتدهور الأحوال الاقتصادية فيها، وأرجح الأقوال أن مجيئهم إلى يثرب كان في حوالي أواخر القرن الرابع الميلادي(٣٠). ومعنى ذلك أن وصولهم إلى يثرب كان لاحقًا على وصول اليهود إليها، والذين كانوا أصحاب النفوذ والثروة فيها، ومع ذلك فقد قبلوا سكنى العرب معهم في يثرب على مضض، وتراوحت العلاقات بينهم من الصراع إلى الحلف والموالاة، وفي النهاية تغلب العرب وأصبح زمام الأمر بأيديهم، غير أن نقطة الضعف الرئيسة في موقف عرب يثرب من الأوس والخزرج، هي التنافس والعصبية فيما بينهم، وكانت تلك هي فرصة اليهود ـ غالبًا ـ الذين كانوا يحرشون بينهم ويذكون روح العصبية والتنافس حتى يصل الأمر إلى الحروب وسفك الدماء بين الإخوة، وظهر الإسلام والأمر على ذلك الحال، وكانت آخر الحروب بين الأوس والخزرج، هى حرب بُعَاث التي وقعت قبيل الهجرة بقليل.

صدى الدعوة في يثرب

كان من الطبيعي أن ينتشر أمر الدعوة، وبصفة خاصة بعد أن جهر بها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بين العرب عامة، لأنه ما أن جهر بها حتى أصبحت حديث مكة كلها. وأمر خطير كهذا لابد أن يتردد صداه في كل بلاد العرب، لأنه ما من قبيلة من قبائل العرب بعدت ديارها عن مكة أو قربت، إلا كان يأتي بعض رجالها إلى مكة في موسم الحج، ومكة بلد تجاري، لها ارتباطات تجارية كانت تتعدى حدود بلاد العرب نفسها، فإليها يفد الناس لشتى الأغراض، ومنها تخرج الوفود والقوافل التجارية ومن ثم يمكن القول إن أخبار مكة تصل إلى جميع بلاد العرب، بل خارج بلاد العرب. وكان من عادة العرب أن يجتمعوا في الموسم، كما كانوا قبل الموسم وبعده يجتمعون في الأسواق العربية الشهيرة مثل عكاظ ومجنّة وذي المجاز ـ القريبة من مكة ـ والتي كانت تعتبر فوق غرضها التجاري منتديات أدبية وسياسية لتبادل المعلومات والأخبار عن أحوال العرب. وكان من الطبيعي أن يكون أمر رسول الله (ﷺ) ودعوته على رأس الموضوعات التي يدور حولها الجدل والنقاش وتبادل الأفكار والآراء، وتعود وفود العرب بعد الموسم إلى ديارها فيكون خبر الرسول (ﷺ) والرسالة أهم الأخبار التي يعودون بها.

وكان من الطبيعي كذلك أن تكون يثرب من أوائل المدن العربية التي يتردد فيها صدى دعوة النبي (ﷺ)، ويكون له دوي يختلف عن دويه في غيرها من المناطق، ذلك لأن لأهل يثرب علمًا «مسبقًا» بها، مما كانوا يسمعونه من

مواطنيهم اليهود الذين كانوا يعلمون ذلك من كتبهم المقدسة، يقول ابن إسحاق: «فلما انتشر أمر رسول الله (ﷺ) في العرب وبلغ البلدان، ذُكر بالمدينة، ولم يكن حي من العرب أعلم بأمر رسول الله (ﷺ) حين ذكر وقبل أن يذكر، من هذا الحي من الأوس والخزرج، وذلك لما كانوا يسمعون من أحبار اليهود، وكانوا لهم حلفاء ومعهم في بلادهم»(٣١).

ولكن رغم ذلك فإن ما توحي به لنا المصادر ـ التي بين أيدينا ـ أن موقف أهل يثرب من الدعوة في البداية، وقبل الاتصالات التي تمت بين بعضهم وبين الرسول (ﷺ)، تلك الاتصالات التي انتهت ببيعتي العقبة، اللتين مهدتا للهجرة، كان مشابهًا لموقف سائر العرب، وهو موقف الترقب والانتظار، واعتبار الأمر يخص قريشًا وحدها. وكان بين أهل يثرب وأهل مكة صلات طيبة ومصاهرات. «فقد أصهر هاشم بن عبد مناف إلى بني النجار، وظل وابنه عبدالمطلب على صلة وثيقة بأخواله هؤلاء، كما كان لغيره من زعماء مكة صداقات مع زعماء يثرب، فقد كان أمية بن خلف الجمحي صديقًا لسعد بن معاذ الأشهلي زعيم الأوس، كما كان العاص بن وائل السهمي وعقبة بن ربيعة بن عبد شمس وغيرهم، على صلات طيبة ووثيقة بأهل يثرب»(٣٢). لذلك كان أهل يثرب حريصين على استمرار تلك الصلات الطيبة مع مكة، ولم يشأوا أن يقحموا أنفسهم في أمر كانوا يعتبرونه خاصًا بها، وكان يهمهم أن تحل مكة مشكلاتها مع المحافظة على وحدتها وصلاح ذات بينها. لذلك لما ترامت إليهم أخبار تصاعد موقف أهل مكة في عداوتهم للنبي (ﷺ) وإيذائهم له، أظهروا قلقهم وخوفهم من حدوث حرب أهلية بين أهل مكة بسبب النبي (ﷺ)، ودفع هذا القلق رجلًا من أهل يثرب، هو أبو قيس بن الأسلت، إلى أن يحذر قريشًا من مغبة التمادي في عداوتها للنبي (ﷺ)، وينصحها بعدم اللجوء إلى الحرب. يقول ابن إسحاق:

فلما وقع ذكره ـ أي رسول الله ـ بالمدينة وتحدثوا بما بين قريش فيه من الاختلاف، قال أبو قيس بن الأسلت ـ وكان يحب قريشًا وكان لهم صهرًا ـ . . قصيدة يعظم فيها الحرمة، وينهى قريشًا فيها عن الحرب، ويأمرهم بالكف بعضهم عن بعض، ويذكر فضلهم وأحلامهم، ويأمرهم بالكف عن رسول الله (ﷺ) ويذكرهم بلاء الله عندهم ودفعه عنهم الفيل وكيده، فقال:

أَيَا رَاكِباً إمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَا ... مُغَلْغَلَةً عَنِّى لُؤَيَّ بْنَ غَالِبِ
رَسُولَ امْرِىءٍ قَدْ رَاعَهُ ذَاتُ بَيْنِكُمْ ... عَلَى النَّأْيِ مَحْزُونٌ بِذَلِكَ نَاصِبِ
أُعِيذُكُمُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ صُنْعِكُمْ ... وَشَرِّ تَبَاغِيكُمْ وَدَسِّ الْعَقَارِبِ
أَقِيمُوا لَنَا دِينًا حَنِيفًا فَأَنْتُمُ ... لَنَا غَايَةٌ قَدْ يُهْتَدَى بِالذَّوائِبِ
وَأَنْتُمْ لِهَذَا النَّاسِ نُورٌ وَعِصْمَةٌ ... تُؤَمُّونَ وَالْأَحْلَامُ غَيْرُ عَوَازِبِ
وأَنْتُمْ إذَا مَا حُصِّلَ النَّاسُ جَوْهَرٌ ... لَكُمْ سُرَّةُ الْبَطْحَاءِ شُمُّ الْأَرَانِبِ

والقصيدة طويلة (أنظرها في ابن هشام، جـ١، ص ص ٣٠٠ـ٣٠٥).

ودلالة هذه القصيدة، أن أهل يثرب كانوا يحرصون على أن تنهي قريش عداوتها للنبي، وأن تقبل دعوته، وإذا هي فعلت فإن العرب سيتبعونها لأنها إمام العرب وهاديهم(٣٣)، وخليقة بأن تسن لهم دينا يؤمنون به. ويعني ذلك أن أهل يثرب كسائر العرب كانوا يعلقون أتباعهم للنبي على إيمان قريش به ومتابعتها له، لكن موقف يثرب هذا سيتغير ويتطور، ولن تنتظر يثرب حتى تؤمن قريش بالنبي (ﷺ)، بل سيأخذون زمام المبادرة، وسيدعونه إلى بلدهم ويكونون هم بقيادته (ﷺ) الذين سيجبرون قريشًا على الإذعان للدعوة بالقوة.

صدى الدعوة لدى اليهود في يثرب

اختلف صدى الدعوة لدى يهود يثرب عنه لدى عربها، فاليهود كانوا أعلم الناس بأمر رسول الله (ﷺ)، حتى قبل أن يبعث، لأنه مذكور عندهم في كتبهم، كما يؤكد ذلك القرآن الكريم. يقول تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ . . ﴾(٣٤).

فكان المنتظر من اليهود أن يكونوا أول من يؤمن برسول الله ويصدقه ويؤازره، وكان من المفروض أن يسعوا إليه في مكة ويسبقوا العرب، لعلمهم بصدقه وصدق رسالته، وأنها آخر الرسالات، وهم أنفسهم كانوا يستفتحون على العرب بقرب ظهور الرسول، وأنهم عندما يظهر سيؤمنون به ويقاتلونهم معه قتل عاد وإرم(٣٥). الواقع أن الذي حدث من اليهود كان عكس المنتظر تمامًا(٣٦)، فما أن علموا بظهور النبي (ﷺ) حتى انزعجوا ودب الحسد إلى قلوبهم بل أكلها أكلاً، وتحرك فيهم الخلق والطباع القديمة الكامنة، من المكر والخديعة والخبث، وأظهروا التعالي والغطرسة والادعاء بالتفوق على سائر البشر، وآيات القرآن الكريم صريحة في أن عدم إيمان اليهود برسالة النبي (ﷺ) مع علمهم بصدقه، يرجع إلى الحسد والبغي. ويكفي أن نشير إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ • بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا۟ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغْيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾(٣٧).

بل لم يكتفوا بمجرد عدم الإيمان، بل دفعهم الحسد والبغي وعماء البصائر إلى التورط الفاضح والمخزي في تفضيل الوثنية على الإسلام، فقد أفتوا أهل مكة بأن وثنيتهم أفضل من الإسلام. فقد روى ابن كثير في تفسيره مرفوعًا إلى عكرمة قال:

«جاء حُيَيُّ بن أخطب وكعب بن الأشرف إلى أهل مكة، فقالوا لهم ـ أي أهل مكة ـ أنتم أهل الكتاب وأهل العلم فأخبرونا عنا وعن محمد، فقالوا: ما أنتم وما محمد؟ فقالوا نحن نصل الأرحام

وننحر الكوماء ونسقي الماء على اللبن، ونفك العاني ونسقي الحجيج، ومحمد صنبور قطع أرحامنا واتبعه سراق الحجيج من غفار، فنحن خير أم هو؟ فقالوا أنتم خير وأهدى سبيلا. فأنزل الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا ۝ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴾[٣٨].

إذن موقف اليهود من الدعوة في الطور المكي، كان موقف الحسد والبغي والرفض، وتحريض قريش على الرسول (ﷺ)، وتفضيل وثنيتهم على ما جاء به من التوحيد، والأكثر من ذلك أنهم كانوا يغرونهم بتوجيه أسئلة للنبي (ﷺ)، يصوغونها لهم هم أنفسهم، ظنًا منهم ـ لعنهم الله ـ بأنها ستعجزه وتحرجه، كما حدث منهم عند ماذهب إليهم النضر بن الحارث وعقبة بن أبي مُعيط، موفديْن من قريش لسؤالهم عن النبي ورسالته[٣٩] هذا هو موقف اليهود من الدعوة وصداها لديهم في طورها المكي، بغض وكفر وكيد وتحريض.

أثر اليهود في تطور موقف عرب يثرب من الدعوة

لقد هيأت المقادير ليثرب حظًا عظيمًا وخيرًا وفيرًا لم تهيئه لبلد آخر من بلاد العرب، حيث أكرمها الله وهداها إلى الإيمان به ولنصرة رسوله وإعزاز دينه وإعلاء كلمته. ولاشك أن جوار اليهود للعرب في يثرب لم يكن شرًا كله، بل كان فيه بعض الخير، فمن كثرة حديث اليهود عن الأديان والكتب المقدسة، ومن تعييرهم العرب بوثنيتهم وشركهم، قد نبهوهم إلى هذه القضايا الروحية، وأثاروا فيهم روح التطلع والتشوق إلى ظهور النبي الذي طالما حدثوهم عنه، وأوضح دليل على ذلك استجابة عرب يثرب لدعوة النبي (ﷺ) بل ومخاطرتهم من أجلها، منذ اتصلوا به واتصل بهم مباشرة استجابة لم يلقها عند حي آخر من أحياء العرب، على كثرة ما كان يلقى من وفودهم ويعرض نفسه عليهم في المواسم وغيرها. روى ابن اسحاق قال:

«حدثني عاصم بن عمر بن قتادة ـ عن رجال من قومه ـ قالوا إن مما دعانا إلى الإسلام ـ مع رحمة الله تعالى وهداه ـ لما كنا نسمع من رجال يهود، كنا أهل شرك وأصحاب أوثان، وكانوا أهل كتاب، عندهم علم ليس لنا، وكانت لاتزال بيننا وبينهم شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون قالوا لنا: إنه تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم، فكنا كثيرًا ما نسمع منهم ذلك، فلما بعث رسول الله (ﷺ) أجبناه حين دعانا إلى الله تعالى، وعرفنا ما كانوا يتوعدوننا به فبادرناهم إليه، فآمنا به وكفروا به ففينا وفيهم نزلت هذه الآية من سورة البقرة: ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾[٤٠].

ثم كان لليهود أثر آخر ـ غير الأثر الروحي ـ في استجابة عرب يثرب لدعوة النبي (ﷺ)، ذلك أن اليهود لما غُلِبوا على أمرهم في يثرب وتراجعت مكانتهم عما كانت عليه، وأصبحت كلمة العرب هي النافذة، لجأ اليهود إلى

أسلوب الدس والوقيعة وبث الفرقة بين الأوس والخزرج لإضعافهم جميعًا، وقد نجحوا في ذلك وكان دورهم في حرب بُعاث واضحًا، تلك الحرب التي كادت أن تقضي على الأوس والخزرج جميعًا، لتعود سيطرة اليهود على يثرب دون منازع، وهنا تنبه الأوس والخزرج جميعًا للخطر الماحق، وسرى بينهم اتجاه لتوحيد صفوفهم وتناسي خلافاتهم، لدرجة أنهم فكروا في تنصيب ملك عليهم ليوحدهم ضد خطر اليهود، وقد رشحوا فعلاً عبدالله بن أُبَي بن سلول، لهذا المنصب، وإذا كانت هذه الخطوة لم تتم، فذلك لأن الله تعالى قد أعدهم لشيء أعظم وأفضل مما كانوا يفكرون فيه، فهم كانوا يعدون بلدهم لتكون مقر مملكة صغيرة محدودة، فأراد الله لها أن تكون مهاجر نبيه ومنطلق رسالته وعاصمة لدولة الإسلام العالمية، فقد كانت الاتصالات المباشرة بدأت بينهم وبين النبي (ﷺ) الذي فتح لهم أبواب التاريخ على مصاريعها.

صدى الدعوة في يثرب بعد اتصالاتها المباشرة بالنبي (ﷺ)

لقد خيبت ثقيف أمل النبي (ﷺ)، عندما ذهب إليهم يعرض عليهم دعوته ويلتمس منهم النصر والمؤازرة، وردّوه ردًا قبيحًا أثر فيه وآلمه، ولكنه لم ينل من عزيمته وإصراره على المضي قُدمًا في تبليغ رسالته مهما كانت الصعاب، ولذلك كانت الفترة التي أعقبت رحلة الطائف من أقسى الفترات على النبي (ﷺ). ولقد عبر هو نفسه (عليه السلام) عن ذلك عند ما سألته السيدة عائشة (رضي الله عنها) قائلة: «هل أتى عليك يوم هو أشد من يوم أحد»، فأخبرها أن ما رآه من أهل الطائف، وما سببه له ذلك الموقف كان أشد وأقسى (٤١).

ولقد ازدادت مناوآت قريش وأذاها للرسول (ﷺ) وأصحابه في تلك الفترة، لموت خديجة وأبي طالب، ولكنه لم يضعف ولم يهن، وبدأ يعرض نفسه على وفود القبائل العربية التي كانت تأتي الموسم، لعله يجد من بينهم نصيرًا أو معينًا، بعد أن صدته وآذته قريش ولم يجد خيرًا عند ثقيف، فعرض نفسه على كندة وكلب وبني حنيفة وبني عامر بن صعصعة وغيرهم(٤٢)، فلم يجد عند أحد منهم خيرًا. والحقيقة أن هذه القبائل كانت ترى أنها لو تابعت محمدًا فإن قريشًا سوف تعتبر هذا عداءً سافرًا لها، ولم يكن أحد من العرب يود أن يفتح بينه وبين قريش بابًا للعداء، وذلك لمكانة قريش من العرب، وللروابط العديدة التي كانت تربطها بها، كما أن قريشًا كانت تلاحق النبي (ﷺ)، لتنفّر الناس منه ولتفسد عليه أمره(٤٣). ولكن بينما كانت الأمور تجري على هذا الوضع الصعب في مكة، وبينما كان خصوم الدعوة يظنون أنهم حاصروها وجعلوها تسير في طريق مسدود، كانت المقادير تهيىء للدعوة قومًا آخرين اختارهم الله تعالى لها أنصارًا ولنبيه أتباعًا، فجاءت تباشير النصر من يثرب.

فبينما كان النبي (ﷺ) يعرض نفسه على القبائل في المواسم ـ دون جدوى ـ كان عرب يثرب مشغولين في التحضيرات لحرب بُعاث، التي كانت آخر مراحل الصراع بينهم، وقد جاء إلى مكة وفد من بني عبد الأشهل، على

رأسهم أبو الحيسر بن رافع يلتمسون حلف قريش على بني عمهم الخزرج، فسمع بهم رسول الله (ﷺ)، فأتاهم وقال لهم: «هل لكم في خيرٍ مِمَّا جئتم إليه؟ قالوا: وماذاك؟ قال: «أنا رسول الله بعثني إلى العباد أدعوهم إلى أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وأنزل عليَّ الكتاب، ثم ذكر لهم الإسلام وتلى عليهم القرآن». فقال أحد أعضاء الوفد، وهو إياس بن معاذ: «أي قوم، هذا والله خير مما جئتم له»(٤٤). لكن رئيس الوفد رده بأنهم مشغولون بغير هذا.

وإذا كان هؤلاء في شغل بأمر الحرب، فقد شاء الله تعالى أن يلقى النبي (ﷺ) في الموسم نفسه رجالاً من الخزرج، فتكلم إليهم بمثل ما تكلم به إلى الأوس، فشرح الله صدورهم للإسلام، وقال بعضهم لبعض: «يا قوم، والله إنه للنبي الذي توعدكم به يهود، فلا يسبقنكم إليه». فأجابوه وصدقوه وقالوا له: «إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى أن يجمعهم الله بك فسنقوم عليهم، وندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليه فلا رجل أعز منك، ثم انصرفوا وقد آمنوا وصدقوا»(٤٥).

التحول الكبير في موقف عرب يثرب

كان لقاء النبي (ﷺ) بهؤلاء الرجال الخزرجيين، فتحًا هائلاً أمام الدعوة الخالدة، فما أن وصلوا إلى بلدهم وأخبروا قومهم بما حدث بينهم وبينه، حتى أقبلوا عليه بشغف وفشى فيهم الإسلام، فلم يبق دار من دور المدينة إلا وفيها ذِكْر من رسول الله (ﷺ) ودعوته، وكان صدى ذلك واسع النطاق، وكانت النتيجة أن وفدًا من إثني عشر رجلاً ذهب إلى مكة في الموسم التالي، بهدف مقابلة النبي (ﷺ) لمعرفة المزيد عن الإسلام، والتقدم خطوات إلى الأمام. وتقابل هؤلاء الرجال مع رسول الله (ﷺ)، وشرح لهم وعلمهم وفقّههم وانتهى اللقاء بما عرف في التاريخ ببيعة العقبة الأولى. ولما أزمعوا العودة إلى بلدهم، أرسل النبي (ﷺ) معهم مصعب بن عمير (رضي الله عنه)، كأول مبعوث له ليعلمهم الإسلام ويقرئهم القرآن ويفقههم في الدين(٤٦).

صدى رحلة مصعب بن عمير

منذ أن عاد رجال الخزرج الذين التقوا برسول الله (ﷺ) لأول مرة إلى بلدهم، ونقلوا إلى هناك ما سمعوه من النبي (ﷺ)، بدأ الموقف في يثرب يتبدل تبدلاً كاملاً، وانتهت مرحلة الانتظار والترقب واعتبار الأمر يخص قريشًا وحدها، وبدأت مرحلة جديدة، هي مرحلة الاتصالات المباشرة بصاحب الدعوة (عليه الصلاة والسلام)، والتفاهم معه، ومعرفة المزيد من أخبار الدعوة. ولم يكونوا يجهلون أن مجرد الاتصال بالنبي (ﷺ) في مكة، سوف يضعهم في مواجهة مع قريش. وخلاصة القول بدأ عرب يثرب يتهيأون، أو قل هيأهم الله للدخول في الإسلام ولنصرة نبيه، فما أن وصل مصعب بن عمير مع رجال بيعة العقبة الأولى إلى المدينة، حتى اتخذ من منزل أسعد بن زرارة (رضي الله عنه) مقرًا له، وأخذ يشرح للناس ماهو الإسلام ويقرئهم القرآن ويفقههم في الدين. وأخذ الناس يقبلون عليه

إقبالاً عظيمًا. وأخذت دائرة الذين آمنوا بالله ورسوله تتسع، وكان للباقة هذا الداعية العظيم، وسعة أفقه وعلمه وإخلاصه لما يدعو إليه، كان لهذا كله أكبر الأثر في نجاحه الكبير في اجتذاب أهل يثرب إلى الإسلام، وجعله حديث كل لسان، حتى أنه في لحظات استطاع إقناع أكبر زعيمين من زعماء الأوس، وهما سعد بن معاذ وأسيد بن حضير (رضي الله عنهما)، فتحولا من معارضين للدعوة إلى أنصار متحمسين لها، وكان لإسلامهما أكبر الأثر في إسلام الأوس بأسرها لمكانتهما منها. وهكذا نجح مصعب بن عمير في إدخال الإسلام إلى دور الأنصار، «فلم يبق دار من دور المدينة إلا وفيها رجال مسلمون ونساء مسلمات»، على حد تعبير ابن إسحاق.[٤٧]

أهل يثرب والتحدي الكبير

أدى مصعب بن عمير مهمته بنجاح، وعاد إلى مكة ليزف إلى النبي (ﷺ) وأصحابه بشرى ذلك النجاح، وليخبر النبي (ﷺ) بأن يثرب عقدت العزم على الوقوف معه، فهي لم تكتف بمجرد الإيمان به وأن تبقى بعيدًا عن الصراع الدائر مع أهل مكة، بل إنها على استعداد لنصرة النبي (ﷺ)، وعلى استعداد لاستقباله فيها وبذل الأنفس والأموال في الدفاع عنه وعن دعوته، وآية ذلك الوفد الكبير الذي ذهب إلى مكة عقب وصول مصعب إليها، واتفق مع النبي (ﷺ) على تفاصيل كل شيء فيما عرف ببيعة العقبة الثانية أو الكبرى، وأغلب الظن أن هذه البيعة كانت تتويجًا للمفاوضات السرية التي دارت بين مصعب وبين زعماء الأنصار أثناء وجوده في يثرب، وأنه عاد إلى النبي بتقرير مفصل عن عزم الأنصار على نصرة النبي (ﷺ)، وقبوله في بلدهم مهاجرًا عظيمًا، والذود عنه وعن دعوته، وأن الرجال الذين شهدوا العقبة الثانية كانوا على يقين مما هم مقدمون عليه، وعلى يقين كذلك من أن ماهم مقدمون عليه، سيضعهم مع قريش في مواجهة مريرة وقاسية، ولكن ما قريش وما عداوتها أمام ما فتح الله عليهم به من الخير والمجد والسيادة؟ حيث اختارهم أنصارًا لدينه وذادة عن نبيه، وإذا كانت قريش قد استطاعت إلى ذلك الوقت أن تقف سدًا منيعًا أمام الدعوة، وإذا كان العرب الآخرون قد جاملوها ووقفوا على الحياد، فإن يثرب قد تخلت عن هذا الموقف وسوف تحمل على عاتقها إنهاء معارضة قريش للدعوة، وسوف تقف خلف قيادة الرسول لدحر كل من يتصدى له حتى ولو كانت قريش.

وآية ذلك أنه أثناء المفاوضات بين النبي (ﷺ) وبينهم في العقبة الثانية، قال لهم العباس بن عبدالمطلب ـ الذي لم يكن قد أسلم بعد ولكنه حضر مع النبي ليطمئن على مستقبله ـ قال لهم: «يا معشر الخزرج إن محمدًا منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هم على مثل رأينا فيه، فهو في عز ومنعة في بلده، وقد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه، وما نعوه ممن خالفه فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلّموه وخاذلوه بعد الخروج به إليكم، فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده».

لم يخف على أهل يثرب مرمى كلام العباس بن عبدالمطلب، فقالوا له على الفور: «قد سمعنا ما قلت، تكلم يارسول الله فخذ لنفسك ولربك ما أحببت»، فتكلم رسول الله (ﷺ) فتلى القرآن ودعا إلى الله ورغّب في الإسلام، ثم قال: «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم». فأخذ البراء بن معرور بيده ثم قال: «نعم والذي بعثك بالحق لنمنعنَّك مما نمنع منه أزرنا، فبايعنا يارسول الله، فنحن أهل للحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرًا عن كابر» (٤٨).

وهكذا تمت بيعة العقبة الكبرى لتفتح أمام الإسلام آفاقًا بعيدة، ففي الوقت الذي ظنت فيه قريش أنها سدت في وجه الرسول (ﷺ) كل السبل، جاءت بشائر النصر من يثرب، وهيأ الله لنبيه أنصارًا وبلدًا آمنًا، وهيأ ليثرب التي كانت غاية ما يطمح إليه أهلها أن تكون مقرًا لمملكة صغيرة لتكون مهاجرًا لنبيه ومنطلقًا لدينه وعاصمةً لدولة الإسلام الكبرى، ومهدًا لحضارة إسلامية عالمية، وصدق الله إذ يقول: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾(٤٩).

صدى الدعوة في خيبر

ما قيل عن يهود يثرب من حيث تاريخ مجيئهم إلى الحجاز، ومن حيث أصلهم، يقال عن يهود خيبر، غير أن يهود خيبر يختلف موقفهم عن يهود يثرب من الدعوة الإسلامية، فإذا كان يهود خيبر قد علموا بأمر الدعوة منذ البداية، فهذا شيء طبيعي، وإذا كانوا يتحدثون عنها ويتناقلون أخبارها وتطورها، فهذا شيء طبيعي كذلك، فالدعوة الإسلامية ليست حدثًا عاديًا، وإنما منذ أن ظهر أمرها وهي حديث الجزيرة العربية كلها، ولاهمَّ للناس إلا أن يعرفوا ماذا فعل محمد (ﷺ)، وماذا فعلت قريش معه؟ هذا كله شيء طبيعي ومنتظر من يهود خيبر، غير أن المصادر التي بين أيدينا لا تحدثنا عن موقف محدد ليهود خيبر من الدعوة، ولا ندري سببًا لسكوت المصادر عنهم في المرحلة المكية، فهل طغى موقف يهود يثرب واهتمت به المصادر وأهملت أمر خيبر، أم أن يهود خيبر أنفسهم قد تركوا أمر التصدي للدعوة ليهود المدينة ووقفوا هم على الحياد. يبدو أن هذا هو الأظهر، لأننا لم نسمع أن خيبر قد أرسلت أحدًا إلى مكة، لتحريض أهلها على النبي (ﷺ) كما فعل ذلك يهود المدينة كثيرًا، ويبدو أن موقف يهود خيبر الحيادي هذا قد استمر حتى بعد الهجرة، فرغم ما حدث بين النبي (ﷺ) وبين يهود المدينة، وبصفة خاصة، بنو قينقاع، والنضير، وقريظة، وما دأبوا عليه من الغدر والمكر والخيانة، الأمر الذي اضطره إلى إجلاء بعضهم وقتل البعض الآخر، فلم نسمع أن يهود خيبر تحركوا لنصرة يهود يثرب أو الوقوف معهم. غاية مافي الأمر أنهم قبلوا بعضهم لاجئين في بلدهم، ومن هنا بدأ موقف يهود خيبر يتغير، أو قل إن الذين لجأوا إليهم من يهود المدينة، خاصة من بني النضير، قد أفسدوهم، وغيروهم وحولوا خيبر إلى وكر خبيث للكيد وتدبير المؤامرات والمكائد ضد الإسلام. وهنا كان لابد من العقاب فقرر النبي (ﷺ) غزو خيبر، وبعد أن غزاهم وانتصر عليهم، كان رحيمًا معهم فلم يصنع بهم ما صنع مع يهود المدينة، بل صالحهم على نصف ثمار بلدهم، وأبقاهم فيها وأعطاهم أمانًا، وهذا يدل على أنهم لم تكن لهم مواقف عدائية سابقة مع الدعوة، فقدّر لهم النبي (ﷺ) هذا واكتفى بتأديبهم وكسر شوكتهم(٥٠).

التعليقات والإشارات

(١) ابن هشام، **السيرة** (تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبدالحميد؛ جـ١، ص٨١ وما بعدها، وابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف)، جـ٢، ص١٨٧.

(٢) لم تكن كل شبه الجزيرة العربية وثنية، فقد كانت النصرانية في نجران واليهودية في يثرب وشمال الحجاز في القرى اليهودية هناك.

(٣) **هود : ٥٣.**

(٤) يمثل هذا الفريق من الذين رفضوا الوثنية ولكنهم حاروا في كيفية الوصول إلى حقيقة الألوهية، ورقة بن نوفل، وعبدالله بن جحش، وعثمان بن الحويرث، وزيد بن عمرو بن نفيل، وهؤلاء هم الذين يسمون بالحنفاء، وكانوا يقولون، بعضهم لبعض، كما يروي ابن اسحاق «تعلمون والله ما قومكم على شيء لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر، ولا يضر ولا ينفع! ياقوم التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، فتفرقوا في البلاد يلتمسون الحقيقة ـ دين إبراهيم» انظر ابن هشام، **السيرة**، جـ١، ص ٢٤٢.

(٥) ابن خلدون **المقدمة**، (القاهرة: المطبعة الأزهرية بمصر، ١٩٣٠م ١٣٤٨هـ)، ص ١٦٣.

(٦) محمد حسين هيكل، **في منزل الوحي**، ص ٣١٠.

(٧) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، (بيروت: دار صادر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، جـ٤، ص٩.

(٨) المصدر السابق، جـ٤، ص١١.

(٩) **الزخرف**: ٣١. وانظر تفسيرها في: **تفسير الطبري**، جـ ٢٥، ص ص ٦٤، ٦٥.

(١٠) انظر تفسير الآيتين ١٩، ٢٠ من سورة النجم في **تفسير القرطبي**، جـ١٧، ص٩٩؛ والأزرقي، **أخبار مكة**، جـ١، ص١٢٦؛ وابن هشام، **السيرة**، جـ١، ص٨٧.

(١١) **تفسير القرطبي**، جـ١٧، ص٩٩.

(١٢) ابن هشام، **السيرة**، جـ١، ص ص ٦٣-٦٤؛ وابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق د. ثروت عكاشة، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، ص ص٥٨-٦١.

(١٣) محمد حسين هيكل، **حياة محمد**، الطبعة السابعة، (القاهرة: دار القلم)، ص ٧٥.

(١٤) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (الطبعة الأولى، بيروت: دار العلم للملايين)، جـ٩، ص٧٥٣.

(١٥) محمد حسين هيكل، **المرجع نفسه**، ص ١٧٦.

(١٦) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ٤٠١ وما بعدها؛ جواد علي، **المرجع السابق**، جـ٩، ص ٧٥٣.

(١٧) أحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول**، (الطبعة الثانية، القاهرة: دار الفكر العربي)، ص ١٤٧.

(١٨) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٦١.

(١٩) ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٤، ص٩؛ أحمد إبراهيم الشريف، **المرجع نفسه**، ص١٤٧.

(٢٠) ابن هشام، **الموضع نفسه**.

(٢١) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٢٥ - ٢٩؛ **الزخرف: ٣٢-٣٣**؛ السهيلي، **الروض الأنف**، جـ٤، ص ص ٣٣-٣٥، **عيون الأثر**، جـ١، ص١٣٤.

(٢٢) **التوبة : ٣٢-٣٣**.

(٢٣) يقول ياقوت: «ولهذه المدينة تسعة وعشرون اسمًا؛ وهى المدينة وطيبة وطابة، والمسكينة والعذراء. . .» الخ أنظر **معجم البلدان**، جـ٥، ص٨٣.

(٢٤) أحمد ابراهيم الشريف، **المرجع نفسه**، ص ٢٨٩.

(٢٥) انظر ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص٨٤، وأحمد إبراهيم الشريف، المرجع السابق، ص٣٠٥؛ وابن رسته، **الأعلاق النفيسة**، (طبع ليدن، ١٩٨١م)، ص٦٠.

(٢٦) جواد على، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٦، ص ٥١٣.

(٢٧) أحمد إبراهيم الشريف، **المرجع نفسه**، ص ٣٠٧.

(٢٨) محمد عزة دروزة، **تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم** ، (بيروت : المكتبة العصرية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص٤٢٣.

(٢٩) انظر **تاريخ اليعقوبي**؛ جـ٢، ص٣٦.

(٣٠) أحمد إبراهيم الشريف، **المرجع نفسه**، ص٣١٥؛ وابن رُسته، **المصدر نفسه**، ص٦٤.

(٣١) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩٩-٣٠٠.

(٣٢) أحمد إبراهيم الشريف، **المرجع نفسه**، ص١٤٨.

(٣٣) ابن خلدون، المقدمة ، ص ١٦٣.

(٣٤) **الأعراف: ١٥٧**.

(٣٥) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ١، ٢٣١.

(٣٦) الواقع لم يكن هذا هو موقف كل اليهود، بل كان موقف الغالبية العظمى منهم، وهناك قلة قليلة جدًا آمنوا بالله ورسوله، كما تشير الآية رقم ١٥٧ من سورة **الأعراف** المكية، فهي صريحة بإسلام بعض اليهود في مكة وإن كان عددهم قليلاً. فالآيات المكية يستلهم منها أنـه لم يكن في مكة يهود كثيرون، وإنما كانوا أفرادًا مستقرين أو أفرادًا يترددون عليها، أو أفرادًا من النوعين. أنظر على سبيل المثال**الأنعام: ١١٤**، **يونس: ٩٤**، **الرعد: ٣٦**، **الإسراء: ١٠٧، ١٠٨**، **القصص: ٥٢، ٥٣**، **الشعراء: ١٩٦، ١٩٧**، **والنمل: ٧٦**. وانظر محمد عزة دروزة، **المرجع نفسه**، ص ٤٠٤ وهامشها.

(٣٧) **البقرة : ٨٩-٩٠.**

(٣٨) **تفسير ابن كثير**، (طبعة الحلبي، القاهرة)، جـ١، ص ص٥١١-٥١٣. * **المحرر (ع)** : الآيتان من **النساء: ٥١، ٥٢.**

(٣٩) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٢٠.

(٤٠) المصدر السابق نفسه، ص٢٣١. ***المحرر (ع): البقرة: ٨٩.**

(٤١) ابن كثير، **السيرة النبوية**، جـ٢، ص١٥٢.

(٤٢) ابن هشام، **المصدر نفسه** ، جـ٢، ص ص ٣٢-٣٣.

(٤٣) قال ابن إسحاق: «وحدثني حسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس، قال: سمعت ربيعة بن عباد يحدثه أبي؛ فقال: إني لغلام شاب مع أبي بمنى، ورسول الله (ﷺ) يقف على منازل القبائل من العرب فيقول: «يابني فلان إني رسول الله إليكم، يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا، وأن تخلعوا ما تعبدون من دونه من هذه الأفراد، وأن تؤمنوا بي وتصدقوني، وتمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به» قال: وخلفه رجل أحول وضيء له غديرتان عليه حلة عدنية، فإذا فرغ رسول الله (ﷺ) من قوله وما دعا إليه، قال ذلك الرجل: يابني فلان إن هذا إنما يدعوكم إلى أن تسلخوا اللات والعزى من أعناقكم وحلفاءكم من الجن من بني مالك بن أقيش إلى ماجاء به من البدعة والضلالة، فلا تطيعوه ولا تسمعوا منه، قال: قلت لأبي: يا أبت من هذا الذي يتبعه ويرد عليه ما يقول؟ قال: هذا عمه عبدالعزى بن عبد المطلب أبو لهب»، **المصدر السابق نفسه**، ص٣٢.

(٤٤) **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٧.

(٤٥) **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٨.

(٤٦) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٣٩ - ٤٢.

(٤٧) **المصدر السابق نفسه** ص ٤٦.

(٤٨) انظر تفاصيل بيعة العقبة الثانية في: ابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، ص٤٧.

(٤٩) **يوسف : ١١٠.**

(٥٠) انظر تفاصيل غزوة خيبر في: ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٧٨ وما بعدها.

ثانيا : الجزيرة العربية في العصر النبوي

الابحـــاث فـي الموضـوع

شخصية الرسول
صلى الله عليه وسلم

عبدالحليم عويس

تمهيـــد

تباينت النظرة إلى «مقاييس الشخصية» الكاملة والنموذجية خلال الأحقاب المتطاولة في التاريخ، من عصر إلى عصر، ومن أمة إلى أمة أخرى.

ومما لا ريب فيه أن المقاييس الغالبة لدى هذه الأمم، كانت مقاييس ذاتية تستقي أركانها من فكرها المسيطر، ومن عقائدها المنتشرة، ومن طبيعة المرحلة التاريخية التي تمثلها، ومن مجموعة الظروف البيئية والنفسية والعملية الأخرى.

وقلما برزت في سيرة التاريخ «مقاييس عامة» للشخصية المتكاملة التي تعبر عن الخصائص الإنسانية العالية، وتحمل في إطاريها النظري والتطبيقي تلك الصورة المثلى، أو الإنسانية النموذجية، التي يجب أن تكون القدوة المتألقة لمجموع الأمم ولسائر مراحل التاريخ.

ولقد حاول كثير من المتفلسفين «والطوباويين» أن يتخيلوا نماذج فردية، وأطر جماعية، لكنهم قد افتقدوا في سائر ما تخيلوا الفهم الحقيقي للإنسان، فارتفعوا به أحيانًا (وبالمجتمع الذي تخيلوه له) إلى مستوى المثالية الملائكية التي لا علاقة لها بالجانب البشري في الإنسان، وهبطوا به في أحيان أخرى، إلى مستوى غريزي (فردي أو جماعي)، يسلب الإنسان كل خصائصه الروحية، وأشواقه العليا.

وبالتأكيد فإن لنا أن نتوقع أن يكون أصحاب العقائد والمذاهب ـ في التاريخ ـ قد وضعوا مقاييسهم للشخصية النموذجية، على ضوء الأسس التي تقوم عليها عقائدهم ومذاهبهم.

فعنـد البوذي لابدّ أن تكون الشخصية النموذجية هي الشخصية التي تطبق تعاليم البوذية تطبيقًا كاملاً، بصرف النظر عن محاكمة هذه التعاليم إلى منطق «القيم العامة» ومقاييس الحق والعدل، وإلى ما هو أهم، وهو طبيعة الفطرة الإنسانية، بتوازنها وتكاملها.

وعند اليهوديّ ، سنجد اليهوديّ الكامل هو ذلك الذي يطبق التوراة وإضافات «الحاخامات» تطبيقًا حرفيًا ، دون النظر إلى «المقياس العام» الذي نستطيع به معرفة الصحيح والباطل من الأفكار، وإلى مدى مطابقة هذه الأفكار للطاقة الإنسانية.

ونستطيع أن نعمم ذلك على النصرانية ، وعلى بعض المنحرفين في تصورهم للإسلام ، وعلى «البرجماتية» النفعية ، وعلى العنصرية القومية ، وعلى بقية أصحاب الملل والنحل.

ولم يقع إلا نادرًا في التاريخ أن برزت «المقاييس العامة» المحايدة والموضوعية ، وحتى عندما كان يقع ذلك ، وتتوفر الرغبة الصادقة في التقويم الموضوعي ، فإن الموروثات الفكرية والخلفيات الاجتماعية كثيرًا ما كانت تحول دون استقامة الموازين.

لكن مع تقدم المنهج العلمي ، وشيوع موازين النقد التاريخي المقارن ، ومع انفراج الضغوط الكنسية ، وتقدم وسائل المعرفة ، وسهولة تبادل الأفكار ، والوصول إلى مصادرها الصحيحة . . بدأت تنحسر الموجة الشخصية ـ بقدر ما ـ وبدأت تظهر بين الفينة والفينة ومضات «المقاييس الموضوعية» ، وكأنها تخرج ظافرة من بين ظلمات الجهل والحقد والعنصرية التي تراكمت في مراحل متطاولة من التاريخ !!.

ومن هنا ، فنحن نحترم ـ بخاصة ـ تلك النظرات والأحكام التي مدّت الطرف إلى سائر الآفاق ، ودرست دراسة موضوعية مقارنة ، ونحن نعتبر رأيها ـ قبل غيرها ـ هو الرأي الجدير بالتقدير.

مقاييس الشخصية النموذجية

ثمة أساسيات انتهى إليها الوعي الإنساني يقوم عليها بناء الشخصية الكاملة ، بصرف النظر عن الخلاف حول بعض الخصائص الفرعية ، أو حول تكثيف بعض الظلال في جانب على حساب الجوانب الأخرى ، مما يميز غالبًا بين نظرية وأخرى. والركنان الجوهريان في الشخصية النموذجية هما :

ـ أن تكون شخصية واضحة ، لا يغلب عليها الطابع الأسطوري أو المثالي المجرد.
ـ وأن تكون هذه الشخصية ذات تأثير إنساني عام امتدّ خلال القرون ، وعبر أماكن مختلفة وأجناس مختلفين[1] .

ولئن كان النظر ضروريًا إلى هذين الركنين الجوهريين ، في كل شخصية تدخل في مجال العظمة الإنسانية ، فإن تحديد مركز هذه الشخصية يتحدد على أساس مقياسين آخرين هما :

١ ـ المستوى الكمي (quantity) أي مقدار التأثير الذي ينسب للشخصية.
٢ ـ المستوى الكيفي (quality) أي نوع التأثير وجوهره[٢]. وإذا تجاوزنا هذه الأساسيات في قياس الشخصية، فإننا نجد مناحي مختلفة في النظر إلى العظمة الإنسانية.

ومن الغريب ـ كما ألمعنا إلى ذلك ـ أن الموروث الثقافي والظروف الحضارية، تتحكم في مقياس النظرة، مهما كانت الرغبة في الحياد قائمة.

فإن المحاولة الناجحة التي لقيت صدى عالميًا كبيرًا والتي قام بها الأمريكي النصراني (مايكل هارت) لترتيب أعظم مائة على امتداد فترة زمنية تمتد ستة وعشرين قرنًا من التاريخ، هذه المحاولة لم تفلت من عدد من المثالب الخطرة وعلى رأسها سيطرة النزعة الذرائعية (البرجماتية) على مقياسه، بحيث لوحظ إصرار المؤلف على تصدير النتيجة العملية لجهاد العظيم، كما لوحظ على المؤلف شيء من التحيز للعنصر البريطاني بعامة والاسكتلندي خاصة، وكذلك ميله لعلماء الفلك والقانون والفيزياء، الذين ينتمي اليهم بحكم ثقافته وتخصصه[٣]، كما أنه ـ من وجهة نظرنا ـ ظلم عددًا من الحضارات، على رأسها الحضارة الإسلامية، وأخطأ في وضع عدد من الشخصيات في قائمة «المائة الأوائل» كان أولى بهم أن يخرجوا من دائرة العظماء خروجًا كاملاً، نظرا لتأثيرهم السلبي «الهدام» في مجرى الحضارة الإنسانية أمام المقاييس الحقيقية للعظمة الإنسانية. وعلى رأس هؤلاء: كارل ماركس، ولينين، وستالين، وداروين، وماوتسي تونج، وجنكيز خان، وفرويد، ونيقولو ميكيافيللي.

إن علماء النفس والتربية المحدثين يقفون شبه حائرين أمام البناء الداخلي للشخصية الإنسانية، وهم يرون أن فهم المؤثرات الحقيقية، والعناصر الأساسية المؤدية للسلوك البشري، من الأعمال البالغة الصعوبة.

وإنهم ليحارون أكثر عندما يشعرون بالبون الشاسع بين تقدم علوم الحياة والطبيعة، والتأخر الغريب في فهم الإنسان، نفسيًا وسلوكيًا، ويتمنون لو أمكن صياغة «تكنولوجيا السلوك الإنساني»[٤]، بحيث يمكن إستخدام التكنولوجيا في فهم أعمق القضايا الإنسانية، وفي تكريس خدمة احتياجات الإنسان الروحية[٥].

ويرى هؤلاء النفسيون والمربون أن السلوك البشري لا يزال على العموم ينسب إلى قوى تقيم في داخل الإنسان، فيقال على سبيل المثال عن إنسان جانح إنه يعاني من شخصية مضطربة، بينما يقال ـ بالتالي ـ عن إنسان مستقيم أنه ذو شخصية سوية.

وفي رأي علماء النفس أن الشخصية تبرز سلوكها اعتمادًا على التفاعل بين ثلاث شخصيات داخلية، هي: الأنا (ego)، والذات العليا (superego) واللاشعور الغريزي أو الهو (id)[٦].

وهكذا ـ من خلال هذه اللمحة العابرة ـ تبدو أمامنا طبيعة الأسلوب الذي ينهجه علماء النفس والتربية في فهم الشخصية الإنسانية وتقويمها. . وإذا نحن ذهبنا نتتبع بقية العلماء المهتمين بالإنسان وبالشئون الإنسانية، فإننا نجد مناهجهم تخضع، إن قليلا أو كثيراً، للمؤثر الثقافي الخاص؛ فلعالم السياسة نظرته إلى الإنسان وتفسيره لسلوكه في ضوء قوانين علم السياسة، ولعالم الاقتصاد نظرته وتفسيره كذلك في ضوء علم الاقتصاد، ولعالم الاجتماع نظرته ولعالم الأجناس البشرية (الأنثروبولوجي) نظرته.

ومن هنا، واعتمادًا على أننا نرى في الإنسان كلًّا مركبًا لا يتجزأ، فنحن سنتجاوز هذه النظرات الجزئية، مشيرين إلى أننا سنأخذ بالأسس الواضحة التي تقوم عليها الشخصية، وبالمقاييس العامة التي تحدد مركز عظمتها. . إضافة إلى أهمية أن تتوازن في الشخصية الفعاليات المختلفة، وإلى أن يكون لكل قيمة وجودها الذي يلائم حجمها.

شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم

وضوح حياة الرسول صلى الله عليه وسلم

إن الركن الأول من أركان دخول الشخصية التاريخية مجال التنافس في مضمار العظمة، هو أن تكون واضحة. .

وهكذا ذكر مايكل هارت في مقياسه الذي قام عليه منهجه في كتابه الشهير «**المائة الأوائل**»، إنه يقول: «ومن عشرات البلايين الموجودين على هذه الأرض ذكرت القواميس البيولوجية أسماء أقل من واحد في المليون، ومن الـ ٢٠,٠٠٠ شخص المذكورة أسماؤهم في القواميس، نحو حوالي نصف في المائة قد ذكرتُ في هذه القائمة. . ويجدر بي أن أذكر على أي أساس وضعتُ هذه القائمة. فالأساس الأول، هو أن الأشخاص الحقيقيين هم الجديرون بالاعتبار»(٧).

والخاصية العظمى في حياة الرسول (ﷺ) وشخصيته هي هذا الوضوح الكبير، فكأن الذين درسوا حياته دراسة جيدة، وعرفوه من خلال ما ورد عنه في القرآن ـ الذي هو المصدر الأول لسيرته ـ وما ورد في كتب السنة عن شمائله، وما ورد في كتب السيرة والتاريخ. . لكأنهم يعيشون معه، ويحسون بحركته اليومية، وغداوته في دروب مكة والمدينة.

ويمكن للباحث أن يعرف مدى الوضوح في حياة رسول الله، إذا هو قارنها بأية شخصية أخرى في التاريخ، بل إذا هو قارنها بشخصية أي نبي آخر، وبنوح الذي عاش أكثر من ٩٥٠ سنة، أو بموسى أو بعيسى. . أو غيرهم.

وينفرد الرسول (ﷺ) في وضوح شخصيته وسلوكياته كلها، بميزة لا يشاركه فيها أحد غيره في التاريخ المعروف.

فمن بين المائة الذين اختارهم مايكل هارت كان هناك تسعة عشر لم يتزوجوا، لكن ليس هناك إلا محمد (ﷺ) هو الذي حقق تلك الشخصية الفذة، بينما كان يجمع بين تسع من الزوجات في آن واحد.

والقيمة الحقيقية لهذا العدد من الزوجات، قد نعرفها إذا تذكرنا المثل الدارج الذي يفيدنا، بأن العظيم لا يكون في بيته عظيمًا. . فكيف استطاع محمد أن يظل عظيمًا في كل هذه البيوت؟ وأن تظل زوجاته من بعده مقدرات لعظمته، مع اختلاف قبائلهن، ومع أن بعضهن عشن بعده نحو خمسين سنة، فعائشة عاشت إلى سنة ٥٨ للهجرة، وأما جويرية بنت الحارث فقد عاشت إلى سنة ٥٦هـ، وعاشت صفية إلى سنة ٥٠هـ، وحفصة بنت عمر عاشت إلى سنة ٥٠ أو ٤٥هـ، وأم سلمة عاشت إلى سنة ٥٩هـ، أى بعده بنحو خمسين سنة[٨].

وليس هذا مناط الشاهد الذي نريده من تفرّد النبي بهذه الميزة التي لم يفهمها كثير من أعداء الإسلام أو المسلمين حق الفهم. . وإنما مناط الشاهد الذي نريده، هو تلك الدرجة من الوضوح التي يمكن أن يعكسها وجود هذا العدد الكبير من الزوجات. .

فإذا أمكن لمحمد (ﷺ) أن يعيش مع الناس حياة ظاهرية يرونه فيها ويراقبون حركاته، وقد يستطيع كثيرون أن يظهروا في المجتمع بصورة متكلفة، فإن محمدًا (ﷺ) لا يستطيع أن يتكلف حياة غير حقيقية في بيته. . مع كل هذا العدد من الزوجات!!

وإذا أمكن أن تكون هناك زوجة أو زوجتان، تقومان بإخفاء شيء من حياته، فإن من المستحيل عقلا ـ لو كان في حياته شيء مريب ـ أن يتواطأ تسع زوجات ـ وحتى بعد وفاته ـ على إخفاء هذا الشيء. فسيرة محمد (ﷺ) التي بين أيدينا عن شمائله، إنما هي أوثق سيرة مأمونة من الكذب والتمويه على امتداد التاريخ كله.

وجانب آخر يحققه هذا العدد من الزوجات، هذا الجانب هو أننا نستطيع أن نطمئن إلى أن كل صغيرة وكبيرة في حياة الرسول (ﷺ) وشخصيته، قد نقلت إلينا تمامًا. وليس ثمة في التاريخ كله نبي أو عظيم عرف التاريخ أخصّ خصوصياته، مثلما عرف محمدًا (ﷺ)، فحتى قضاؤه لوطره، واغتساله بعده، وطريقة غسله، ونومه، وطريقة قضائه لحاجته، واغتساله منها. كل ذلك، نقله إلينا التاريخ، بطريقة موثوقة ندر أن توثق بها نصوص في التاريخ.

ولم يقف الأمر عند هذا العدد الهائل من «العيون» في داخل المنزل (بل المنازل)، بل ثمة «عيون» أخرى تقف دائمًا على باب منازله ترصد كل حركة يأتيها. . وتسجلها، وتنقلها.

إن هذه العيون هم خدمه ومواليه الذين من أشهرهم، هند وأسماء ابنتا حارثة، وسلمى، وخضرة، ورضوى، وميمونة بنت سعد، وأم أيمن واسمها بركة، وزيد بن حارثة، وثوبان، وسفينة، وأنسة، وأبو كبشة، وصالح شقران، ورباح، ويسار، وأبو رافع، وفضالة، ورافع، وأبو مويهبة(٩)، ومدعم، وأنس بن مالك، الذي يعد أشهرهم على الإطلاق، والذي عاش بعد الرسول أكثر من سبعين سنة، وعبدالله بن مسعود صاحب نعليه، وربيعة بن كعب، وعقبة بن عامر صاحب بغلته، وبلال، وذو مخبر، وكيسان، ووردان، وغيرهم(١٠).

أما أهل الصُفّة، وعلى رأسهم المحدث المعروف أبو هريرة الذي اعتبر أكثر الرواة عن رسول الله (ﷺ)، أما هؤلاء فكان عليهم ملاحقة الرسول (ﷺ) منذ أول خطوة يخطوها خارج بيته.

ويبقى بعد ذلك دور المجتمع المسلم كله الذي كان يراقب كل أقوال الرسول (ﷺ) وأفعاله وتقريراته، ويسمى كل هذا «سنة رسول الله» أى طريقته، ويعتبرها تشريعًا مكملاً للقرآن وشارحًا له.

يقول المستشرق مونتيه في وصف وضوح حياة الرسول (ﷺ): «لقد ندر بين المصلحين من عرفت حياتهم بالتفصيل مثل محمد، وإن ماقام به من إصلاح الأخلاق وتطهير المجتمع يمكن أن يعد به من أعظم المحسنين للإنسانية»(١١). وتقول الدكتورة لورافيشيا فاليري أستاذة اللغة العربية وتاريخ الحضارة الإسلامية بجامعة نابولي بإيطاليا: «لقد حاول أقوى أعداء الإسلام ـ وقد أعماهم الحقد ـ أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته، ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل، كيف جاز أن يقوى محمد على تهديد الكاذبين والمرائين في بعض آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية لو كان قبل ذلك رجلاً كذابًا»(١٢).

لقد عاش محمد (ﷺ) أربعين سنة قبل البعثة مع أهل مكة، يتعامل معهم يوميًا، ويشترك في أمورهم العارضة، والكبيرة، وما عرف عنه (عليه السلام) بشيء أمسكوه عليه بعد إعلانه نبوته، فما غدر، وما كذب، وما خان، بل كان عندهم الصادق الأمين.

وإنه (عليه السلام) عندما أمره الله بإعلان رسالته صعد الصفا، وهتف بقريش، قائلاً: «أرأيتم لو أخبرتكم أن خيلاً بسفح هذا الجبل أكنتم تصدقوني؟ قالوا: نعم أنت عندنا غير متهم وما جربنا عليك كذبًا قط»(١٣).

فهذا الحوار تقرير من أهل مكة ـ في هذا الحشد ـ عن الأربعين سنة التي عاشها الرسول بينهم. .

وثمة تقرير آخر عن هذا الفترة الطويلة اعترف فيه عدو الرسول، النضرُ بن الحرث بن كلدة، . . فقد قال لقريش في مجلسهم وهم يتباحثون كيف يقاومون الرسول (ﷺ)، فقام لهم النضر وقال: «يا معشر قريش، إنه والله

قد نزل بكم أمر ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به قلتم فيه ما قلتم»[١٤].

بل إن قريشًا ـ بعد بعثته وحربهم له ـ لم يتورعوا عن أن يضعوا عنده ودائعهم، وعندما هاجر الرسول (ﷺ) خلّف علي بن أبي طالب وراءه ليؤدي هذه الودائع إلى أهلها[١٥].

فهل هناك شهادة أبلغ من هذه الشهادة؟

وهل ورد في التاريخ أن عدوًا يأمن عدوه ـ بهذه الصورة ـ اللهم إلا إذا كانت صفحته وشخصيته واضحة غاية الوضوح، وإلا إذا كان في غاية الثقة من أنه في القمة من نقاء الخلق، وصفاء السريرة، ورقي المسلك!!.

ومن زاوية أخرى فهذه هي صفحة الرسول (ﷺ) واضحة في مصادر لا يرقى إليها شك، فقد حفظها القرآن في عشرات السور، ولخصتها آية قرآنية تخاطب محمدًا، وتصف خلقه وتقول له: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[١٦].

وإن كتب السنة الصحيحة والمعروفة لدى جمهرة المسلمين: البخاري، ومسلم، والترمذي، والنَّسائي، وأبو داود، وابن ماجة، **وموطأ** مالك. . ليست إلا تسجيلاً وثائقيًا لحياة الرسول (ﷺ) ولأقواله وأخلاقه، وهذه الكتب تبلغ صفحاتها عددًا من الآلاف، وقد خضعت لمنهج «الجرح والتعديل» الذي يعتبر من أوثق المناهج في النقد والتمحيص.

وقد كتب عن الرسول (ﷺ) وشمائله آلاف الكتب، كتبها مسلمون وغير مسلمين، وما يخلو قرن من القرون، منذ ظهوره (عليه السلام) إلا وتظهر دراسات عن سيرته وشخصيته، تكمل ما سبقها وتضيف ما ظهر لها.

شخصية الرسول (ﷺ) الخِلْقية

عقد الإمام أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي (٥١٠ـ٥٩٧هـ) فصلاً كاملاً عن صفات جسده (ﷺ)، استغرق اثنتين وستين صفحة[١٧]، وشمل كل ما يتعلق بصفاته الخِلْقية، (عليه السلام).

بيد أننا لا نجد هذا المقام مناسبًا لبسط القول في صفاته الخِلقية الكريمة، وحسبنا أن نأخذ منها جانبًا نراه مؤشرًا كافيًا للدلالة على تكامل شخصية الرسول (ﷺ) في الجانبين الخِلْقي والخُلُقي.

وقد دفعنا إلى هذا ما نعتقده من التأثير المتبادل بين الجانبين، ولاسيما وأن محمدًا (ﷺ) ـ كنبي وقائد ـ تحتاج شخصيته إلى التطابق بين الهيئة والأخلاق.

وقد جاء في الجزء الخاص بشمائل الرسول من كتاب **جامع الأصول** عن الترمذي، أن على بن أبي طالب (رضي الله عنه) كان يصف الرسول (ﷺ) فيقول:

لم يكن بالطويل الممغط[١٨]، ولا بالقصير المتردد، كان ربعة من القوم، ولم يكن بالجعد القطط، ولا بالسبط، كان جعدًا رَجْلاً، ولم يكن بالمطهم ولا بالمكلثم، كان أسيل الخد، وكان أبيض مشربًا بحمرة، أدعج، أهدب الأشفار، ذا مسربة شثن الكف والقدمين، جليل المشاش والكتد، إذا التفت التفت معًا، وإذا مشى يتكفؤ تكفؤاً كأنما ينحط من صبب[١٩] بين كتفيه خاتم النبوة، وهو خاتم النبيين، أجود الناس صدرًا، وأشجعهم قلبًا، وأصدقهم لهجة، وألينهم عريكة، وأكرمهم عشرة، من رآه بديهة هابه، ومن خالطه فعرفه أحبه، يقول ناعته: لم أر قبله ولا بعده مثله، ولا يسرد الحديث سردًا، يتكلم بكلام فصل، يفهمه من سمعه[٢٠].

أما أم معبد التي مر الرسول (ﷺ) بخيمتها أثناء هجرته، والتي حلب شاتها المجهدة، وقد كانت على الشرك آنذاك، فقد قدمت لنا صورة أخرى تكمل الصورة السابقة التي أسلفنا ذكرها. فقد اضطرت أم معبد أن تصف ضيفها لزوجها أبي معبد، بعد عودته، وبعد أن أظهر دهشته من وجود اللبن في الخيمة فقالت أم معبد له:

«مر بنا رجل مباركُ كان حديثه كيت وكيت، ومن حاله كذا وكذا، قال: والله إني لأراه صاحب قريش الذي تطلبه، صفيه لي يا أم معبد، قالت:

ظاهر الوضاءة، أبلج الوجه، حسن الخلق، لم تعبه تجلة، ولم تزر به صعلة، وسيم قسيم، في عينيه دعج، وفي أشفاره وطف، وفي صوته صحل، وفي عنقه سطع، أجود، أكحل، أزج، أقرن: شديد سواد الشعر، إذا صمت علاه الوقار، وإن تكلم علاه البهاء، أجمل الناس وأبهاهم من بعيد، وأحسنهم وأحلاهم من قريب، حلو المنطق، فصل، لا نزر ولا هذر، كأن منطقه خرزات نظم يتحدرن ربعة، لا تقحمه عين من قصر، ولا تشنؤه من طول، غصن بين غصنين، فهو أنضر الثلاثة منظرًا، واحسنهن قدرًا، له رفقاء يحفون به. إذا قال استمعوا لقوله، وإذا أمر تبادروا إلى أمره، محفود محشور، لا عباس ولا مفند»[٢١].

وقال جابر بن سمرة: «كان ضليع الفم أشكل العين، منهوس العقبين»[٢٢]. وقال أنس بن مالك: «كان بسط الكفين، وكان أزهر اللون ليس بأبيض أمهق، ولا آدم، قُبض وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء»[٢٣]. وقالت الربيع بنت معوذ: «لو رأيته رأيت الشمس طالعة»[٢٤]. وقال أبو هريرة: «ما رأيت شيئاً أحسن من رسول الله (ﷺ)، كأن الشمس تجري في وجهه، وما رأيت أحدًا أحسن في مشيه من رسول الله (ﷺ)، كأنما الأرض تطوى له، وإنا لنجهد أنفسنا، وإنه لغير مكترث»[٢٥].

وتتعدد الروايات عن أوثق المحدثين والمؤرخين، تصف جوانب من هيئة الرسول الخلقية[٢٦]، كما تصف طريقتـه في الملبس والمـأكل والمشرب، والكلام والتلاوة والمشي، كما تصف نقش خاتمه، ونعله، وخفه، وسواكه ومشـطه، وسيوفه، ودرعه وترسه، وأرماحه، وخيله، وإبله، وضحكه، وتبسمه، ومخالطته للناس، ومحبته للفأل الحسن، واستعماله الدهن، والمرآة، ومحبته للطيب، وصفة خبزه ومائدته، واختياره البقل والخل، وأكله القديد، والشواء، والتمر، والعنب، وغسل يده، وغير ذلك[٢٧].

وهو تتبع دقيق ـ لهذا الجانب. يؤكد ماذكرناه سلفًا عن الوضوح النادر الذي تتميز به شخصيته التاريخية في كل الجوانب، بحيث لا يعتقد أن هناك من يدانيه في هذا الباب، عليه الصلاة والسلام.

شخصية الرسول (ﷺ) الخُلُقية

إن النسيج الأخلاقي لمحمد (ﷺ) هو الآية البشرية العظمى في تاريخ هذا العالم. إن جوهر القضية ليست في اتصاف محمد (ﷺ) ببعض الأخلاق الحميدة، فكم من أناس اشتهروا ببعض الأخلاق، وعرفوا بها. لقد عرفنا عن المرسلين، وعن بعض العظماء، اشتهارهم ببعض الأخلاق. والقرآن نفسه، يصف المرسلين ببعض ما اشتهروا به. فإسماعيل (عليه السلام) كان صادق الوعد. ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِسۡمَٰعِيلَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلۡوَعۡدِ ﴾[٢٨]. وعيسى (عليه السلام) وصفه القرآن بالمبارك البار بأمه: ﴿ قَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا ، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيۡنَ مَا كُنتُ وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا ، وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي جَبَّارٗا شَقِيّٗا ﴾[٢٩].

وفي سورة الأنبياء يصف القرآن إسحاق ويعقوب (عليه السلام) بأنهما كانا صالحين خيِّرين: ﴿ وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ نَافِلَةٗۖ وَكُلّٗا جَعَلۡنَا صَٰلِحِينَ ، وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِمۡ فِعۡلَ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾[٣٠].

وفي السورة نفسها يصف القرآن لوطاً وداود وسليمان بالعلم: ﴿ وَلُوطًا ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا ﴾،[٣١] و ﴿ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ﴾[٣٢].

وفي السورة أيضًا، يوصف إسماعيل وإدريس وذو الكفل (عليهم السلام) بالصبر: ﴿ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِدۡرِيسَ وَذَا ٱلۡكِفۡلِۖ كُلّٞ مِّنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[٣٣].

وهكذا يصف القرآن ـ في سورة الأنبياء كما ذكرنا ـ عددًا من الأنبياء (عليهم السلام) ببعض الصفات.. لكن في ختام السورة نفسها، عندما يصف محمدًا (ﷺ)، فإنه لا يصفه بصفة جزئية وإنما يجعله كله، هداية إلهية إلى العـالم.. إنـه رحمـة لهذه الإنسـانية أرسلها الله كما يرسـل الشمس أو القمـر: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾[٣٤]. وفي موضع آخر يمدح القرآن محمدًا هذا المدح الكلي، فيقول له: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ﴾[٣٥].

وبعض المفسرين[٣٦] يرون أنه «النور» المقصود في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ﴾[٣٧].

وهكذا تتجلى الخاصية التي ينفرد بها النسيج الأخلاقي لمحمد الرسول (ﷺ).. إنه نسيج متكامل، وإنه نظام أخـلاقي متعانق الخيوط، فليس ثمة خيط نشاز، أو خيط من فصيلة مختلفة، وإنما هي الحقيقة الأخلاقية الواحدة التي يتعامل بها الرسول (ﷺ) مع الحياة والأحياء.

وهذه الوحدة الأخلاقية تمثل جوهر رسالته إلى العالم: ﴿إنما بُعِثْتُ لأتمم مكارم الأخلاق﴾[٣٨]، وتفسر ـ في الوقت نفسه ـ معنى أنه رحمة ونور لهذا العالم!!. فالعالم الإنساني لا نور له، ولا رحمة فيه إذا هو تجرد عن الأخلاق، وإن أزمات الحضارات، ما اندثر منها وما بقي إنما تعود إلى فقدان الأخلاق.

ومن عجب أن ذلـك الأمي، اليتيم، الفقـير، عاش أخلاقيًا طول عمره، لدرجة أنه كان ينادي بصفته الأخلاقية في الجاهلية، فكان يطلق عليه «الصادق الأمين».

إن هذا النبي الأمي كان له كما يقول كاتب عربي نصراني ـ في مجال الأخلاق ـ شئون وشئون، فبالرغم من مهامه الجسام، وأشغاله الكثيرة المتنوعة، وبالرغم من الغزوات والسرايا والحروب، واضطلاعه بجميع المسئوليات وحده دون سواه، فلقد وجد الوقت الكافي ليلقي على المؤمنين ـ بأقواله وأفعاله ـ دروسًا في شئون لا تمر ببال مسئول كبير في مثل مستواه وخطورته[٣٩].

فذلك العظيم الذي كان يحاول تغيير التاريخ، ويعد شعبًا ليفتح الدنيا من أجل الله.. ذلك الرجل وجد الوقت الكافي ليلقي على الناس، دروسًا في آداب المجتمع وفي أصول المجالسة وكيفية إلقاء السلام لكأنه معلم حصرت مهمته في تثقيف بضعة وعشرين تلميذًا، ولم يكن له مهمة سواها[٤٠].

والوحدة الأخلاقية التي تمثل نسيج أخلاق محمد الرسول (ﷺ)، ليست في أنه «أخلاقي» يمتاز بمجموعة الأخلاق الإنسانية المتعارف عليها، فلا يندّ عنه خلق، فهو الأمين إذا ذُكرت الأمانة، وهو الصادق إذا ذُكر الصدق، وهو الوفي.. وهو الكريـم.. وهو الشجاع، وهو الزاهد، وهو المتواضع، وهو الرحيم، وهو البار، وهو الحكيم، وهو الفصيح البليغ، وهو العابد..

إن هذه الوحدة الأخلاقية التي ترجمتها شخصية محمد (ﷺ) الاجتماعية، ليست في هذا كله ـ وحسب، بل ـ وهو الأهم ـ في أنه (عليه السلام) لم يسمح للظروف الصعبة ـ كل الصعوبة ـ في أن تغيّر شيئاً من نسيج أخلاقه، ولم يجعل لتقلبات حياته من شدة إلى يسر أي أثر في ذلك..

فأخلاقه فوق الظروف . . وفوق التقلبات . .

فإذا كان التاريخ قد ذكر أن قوم موسى (عليه السلام) من بني إسرائيل، حين خرجوا من مصر، أخذوا حليّ المصريات ودائع، ثم هربوا بها ـ فإن محمدًا (ﷺ) ـ ولا أصحاب محمد (ﷺ)، ما سمح لهم نظامهم الخلقي أن يفعلوا شيئاً من ذلك، بل إنهم تركوا أموالهم وديارهم للمشركين، أما محمد (ﷺ) فإنه أبقى عليًّا (رضي الله عنه) بعده ليؤدي الأمانات إلى أهلها . .

وما رأيك في أن الشخصية الأخلاقية لهذا النبي، لم تسمح له بأن يرد هذه الأموال وهذ الديار إلى أصحابها المسلمين بعد فتح مكة . . ؟! ! لماذا؟ لأنهم فقدوها في سبيل الله، ولأنهم كُتبوا في سبيل هذا المغرم من المهاجرين السابقين الأولين . . فلا يجوز لهم أن يشوّهوا هذا الشرف بطلب ما فقدوه في سبيل الله! !

بل ما رأيك في أن النبي (ﷺ) الوفي لم يقبل أن يأخذ مفتاح الكعبة من عثمان بن طلحة ويعطيه لعلي بن أبي طالب . . حتى لا يعطي مقابلاً ماديًّا للإسلام ويحرم آخرين من حقوق تاريخية عرفت لهم. قال إبن إسحاق يصف ما فعل الرسول (ﷺ) بعد فتحه مكة :

«حدثني أهل العلم أن رسول الله (ﷺ) قام على باب الكعبة فقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده، ألا كل مأثرة أو دم أو مال يُدعى، فهو تحت قدمي هاتين إلا سدانة البيت وسقاية الحاج . . يامعشر قريش: إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم وآدم من تراب . . يامعشر قريش : ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم. قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء. ثم جلس رسول الله (ﷺ) في المسجد، فقام إليه على بن أبي طالب ومفتاح الكعبة في يده، فقال: يارسول الله اجمع لنا الحجابة مع السقاية صلى الله عليك، فقال رسول الله (ﷺ): أين عثمان بن طلحة؟ فدُعي له، فقال: هاك مفتاحك ياعثمان. اليوم يوم بر ووفاء(٤١) . . ! !

فحتى في هذه اللحـظة الفـاصلة . . لحظة الانتصار الكاسح، لم يتخل محمد الرسول (ﷺ) عن طبيعته الأخلاقية: العفو عن العتاة المذنبين . . والوفاء لأصحاب الحقوق . . والوقوف من أصحابه ـ المنتصرين ـ الموقف الصارم العادل.

إنه لقادر على أن يلتزم الموقف الأخلاقي المناسب، مهما تكن اللحظة التاريخية حرجة وحاسمة . . إنه نبي يشرع بسلوكه، وينطلق من منهج واضح وليس من رد فعل تمليه أو تفرضه أية ضواغط أو ظروف! !

لقد تحدث بعض الكتاب معددًا الخوارق التي صاحبت الدعوة المحمدية، فقال: «إن من أعظم الخوارق التي كانت لمحمد (ﷺ) أخلاقه، فكانت في ذاتها أمرًا خارقًا للعادة بين بني الإنسان، فهي أعلى من أخلاق الملائكة، لأن الملائكة حسنت أخلاقهم بمقتضى كونهم: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾، وليس فيه روحانية عيسى (عليه السلام) المجردة، بل كانت فيه الروحانية الإنسانية، بما في الإنسان من مطالب الجسم وتجرد الروح، فمحمد بين الناس الإنسان الذي تتجلى فيه الإنسانية الكاملة، وفي طبعه روحانية إرادية»(٤٢).

وقد كانت صفحة حياته (عليه الصلاة والسلام) كما نقلت إلينا بكل دقة وتوثيق ـ أخلاقية إنسانية بلغت من السمو غاية ما يستطيع إنسان أن يبلغ، وكانت لذلك أسوة حسنة لمن هداه القدر أن يحاول بلوغ الكمال الإنساني من طريق الإيمان والعمل الصالح وأى سمو في الحياة كهذا السمو الذي جعل حياة محمد (ﷺ) قبل الرسالة مضرب المثل في الصدق والكرامة والأمانة، كما كانت بعد الرسالة كلها التضحية في سبيل الله وفي سبيل الحق الذي بعثه الله به، تضحية استهدفت حياته من جرائها للموت مرات، فلم يصده عنه أن أغراه قومه وهو في الذروة منهم حسبًا ونسبًا، بالمال وبالملك وبكل المغريات(٤٣)!!

والغريب أن هذه الإنسانية الأخلاقية قد طبقت على هذا النحو الخارق للعادة في أروع صور البساطة واليسر.. فبدت ـ مع سموها ـ وكأن البساطة وعدم التقعر أو التكلف نسيجها الذي يجمع بين خيوطها المترابطة.

فعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: «مالعن رسول الله (ﷺ) مسلمًا من لعنة تُذكر، ولا انتقم لنفسه شيئاً يُؤتى إليه إلا أن تنتهك حرمات الله، ولا ضرب بيده شيئًا قط إلا أن يضرب بها في سبيل الله، ولا سئل شيئاً قط فمنعه إلا أن يسأل مأثمًا، فإنه كان أبعد الناس منه، ولا خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما»(٤٤).

وقد سئلت عائشة: ماكان رسول الله (ﷺ) يصنع في بيته؟ قالت: كان يخيط ثوبه، ويخصف نعله ويعمل ما يعمل الرجال في بيوتهم(٤٥).

وأخبر أبو بكر بن عبدالله بن أويس المونس.. قال: كانت في النبي (ﷺ) خصال ليست في الجبارين، وكان لايدعوه أحمر ولا أسود من الناس إلا أجابه، وكان ربما وجد ثمرة ملقاة فيأخذها فيهوي بها إلى فيه، وإنه ليخشى أن تكون من الصدقة، وكان يركب الحمار عريًا ليس عليه شيء(٤٦).

وكان خادمه أنس بن مالك يقول: خدمت النبي (ﷺ) عشر سنين فما قال لي أف قط، ولا قال لشيء صنعته لِمَ صنعته؟ ولا لشيء تركته لِمَ تركته؟ وكان لا يظلم أحدًا أجره(٤٧).

وكان من عادته أن يجلس حيث ينتهي به المجلس، وأن يبش إلى كل من يجلس إليه حتى يظن أنه أحب أصحابه إليه.

وعن الحسن (رضي الله عنه) أنه ذكر رسول الله (ﷺ) قال: «لا والله ماكان يغلق دونه الأبواب، ولا يقوم دونه الحجاب، ولا يُغدى عليه بالجفان، ولا يراح عليه بها، ولكنه كان بارزًا، من أراد أن يلقى نبي الله لقيه، وكان يجلس بالأرض ويوضع طعامه بالأرض، ويلبس الغليظ ويركب الحمار ويردف بعده ويلعق والله يده»[٤٨]!!

وعن قيس بن أبي حازم أن رجلاً أتى النبي (ﷺ)، فلما قام بين يديه استقبلته رعدة، فقال له النبي (ﷺ): «هوّن عليك فإني لست ملكاً إنما أنا ابن امرأة من قريش، كانت تأكل القديد»[٤٩].

ومما يتصل ببساطته وإنسانيته الكريمة، حبه للدعابة والمزاح والابتسام الودود. وقد رويت عنه في ذلك روايات كثيرة، منها قصته مع العجوز التي قال لها: أو ما علمت أن الجنة لا يدخلها عجوز؟ فلما ولت تبكي، قال: ردوها، وطمأنها بأنها ستعود بكرًا شابة، ﴿ إِنَّآ أَنشَأۡنَٰهُنَّ إِنشَآءً، فَجَعَلۡنَٰهُنَّ أَبۡكَارًا، عُرُبًا أَتۡرَابًا ﴾[٥٠].

وكان يسابق عائشة، فلما سبقها بعد أن سبقته قال: هذه بتلك[٥١].

وكان (عليه السلام) سمحًا متواضعًا واسع الرحمة بالضعفاء والبهائم، وقد سمع بكاء صبي وهو في الصلاة، فخفف صلاته حتى لا تفتن أمه التي كانت تصلي وراءه.

ورأى جملاً هزيلاً فقال: «أتقوا الله في هذه البهائم، أطعموها واركبوها صالحة». وكان زاهدًا في الدنيا، وقصته مع عمر بن الخطاب معروفة ذائعة، فقد دخل عليه عمر (رضي الله عنه) يومًا فرآه على حصير قد أثر في جنبيه، ورفع رأسه في البيت فلم يجد إلا إهابًا معلقًا وقبضة من شعير وحصيرًا تكاد تبلى، فبكى عمر، فقال له ما يبكيك يا ابن الخطاب؟ فقال عمر: يانبي الله ومالي لا أبكي وهذا الحصير قد أثر في جنبيك، وهذه خزائنك لا أرى فيها إلا ما أرى، وذاك كسرى وقيصر في الثمار والأنهار وأنت نبي الله وصفوته؟ فقال له الرسول: أفي شك أنت يا ابن الخطاب؟ أولئك قوم عجلت لهم طيباتهم في الحياة الدنيا[٥٢].

وكان ـ مع ذلك كله ـ أشجع الناس، وقد فزع أهل المدينة ليلة، فانطلق رسول الله (ﷺ) قِبَل الصوت فتلقاهم رسول الله (ﷺ) وقد سبقهم وهو يقول: «لن تُراعوا (!) وهو على فرس لأبي طلحة عري في عنقه السيف: فجعل يقول للناس: لن تُراعوا: وقال: وجدناه بحرًا أو إنه لبحر يعنى الفرس»[٥٣].

وعن علي (رضي الله عنه) قال: «لقد رأيتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي (ﷺ) وهو أقربنا إلى العدو، وكان من أشد الناس يومئذ، وعنه قال: كنا إذا احمرّ البأس ولقى القوم القوم، اتقينا برسول الله (ﷺ)، فما كان أحد أقرب إلى العدو منه»(٥٤).

وكان أوفى الناس بعهوده، وأوفاهم لأصحاب الأيادي، حتى ولو كانوا من أعدائه. ولازال وفاء الرسول بشروط صلح الحديبية المجحفة أمرًا يتناقله المؤرخون بإعجاب، وقد ظهر وفاؤه من اللحظة الأولى التي أعقبت توقيع الصلح، إذ جاء أبو جندل بن سهيل بن عمرو «يرسف في الحديد قد انفلت إلى رسول الله (ﷺ)، فلم يقبله الرسول، وقال له: «أصبر واحتسب، فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجًا ومخرجًا، إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحًا، وأعطيناهم على ذلك وأعطونا عهد الله، وإنا لا نغدر بهم»(٥٥).

وأما وفاؤه لأصحاب الحقوق فهو آية من آيات خلقه النادرة، ومعروف في التاريخ قصته مع هوازن بعد موقعة حنين، فإن هوازن التي وقع نساؤها وأطفالها في الأسر، لم تجد ما تشفع به إلا أن النبي (ﷺ) قد استرضع فيهن.. فكان تذكيرهن للرسول بذلك، بعد ما أساءوا إليه أبلغ اساءة، سببًا في إطلاق آلاف الأسرى(٥٦).

وعندما كان الرسول (ﷺ) في مرضه الذي مات فيه، خرج إلى أصحابه في هذه اللحظات الصعبة، ليخطب فيهم، ويقول لهم: «يامعشر المهاجرين، استوصوا بالأنصار خيرًا، فإن الناس يزيدون، وإن الأنصار على هيئتها لاتزيد، وإنهم كانوا عيبتي التي أويتُ إليها فأحسنوا إلى محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم»(٥٧).

ولعل مما ينطبع في الذهن فلا يتحول، قوله (عليه السلام) بينا هو في محنة غزوة أحد، والمسلمون يدفنون شهداءهم عقيب المعركة: «انظروا إلى عمرو بن الجموح، وعبدالله بن عمرو بن حرام، فإنهما كانا متصافيين في الدنيا، فاجعلوهما في قبر واحد»(٥٨)!!

إن هذه بعض ملامح شخصية الرسول (ﷺ) الأخلاقية، وقد عمدنا فيها إلى الإيجاز الشديد، وإلى التركيز على بعض المواقف والنظرات الضرورية، ولقد أغنانا كُتّاب الشمائل والسير عن التفصيل، والجدير بالنظر في نهاية هذا العرض ـ أن قيمة هذه الأخلاق قد تجلت في وضع كل خلق في موضعه الصحيح، دون أن تختل النسب والموازين التي تستحقها القيمة الأخلاقية في ظرفها المناسب، وقد بدت أخلاق الرسول (ﷺ) ـ في مجموعها ـ على هذا النحو، وكأنها عقد جميل منسجم الحبات يتوج جبين الإنسانية، ويطلعها ـ في الوقت نفسه ـ على المستوى الإنساني الرفيع الذي يمكنها أن تدنو منه.. وأن تتأسى به الأسوة الكريمة الحسنة في إطار من التواضع والبساطة والرفق، لأن النظام الأخلاقي لمحمد (ﷺ) يعتمد الرفق أساسًا في المعاملة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبين الإنسان والحيوان وبين الإنسان والجماد(٥٩).. وهو يقول: «من يحرم الرفق يحرم الخير كله» ويقول: «لا تنزع الرحمة

إلا من شقي». ويقول عن جبل أحد: «أحد جبل يحبنا ونحبه». . فهل رأت البشرية أرقى من هذه النظرة الأخلاقية الكونية الشاملة التي تنتظم كل من في الحياة. . وما في الحياة؟!! إنها نظرة أخلاقية واحدة من مصدر واحد، وتعتمد على وسيلة واحدة، وتهدف لغاية واحدة.

إن شخصية الرسول (ﷺ) الأخلاقية التي وقفت في وجه المشركين ثلاثة عشر عامًا بمكة لم تعجز، ولم تهن، ولم تيأس، هي نفسها التي فاضت في المدينة على شئون الدنيا، فدلت على ما فيها من الحيوية والقوى التي جعلتها أهلاً للتغلب على كل معضلة، في وقتها ومناسبتها. . تلك القوى والصفات التي لم تجتمع لأحد قبله ولا بعده، جعلته (عليه الصلاة والسلام) ومن أية ناحية نُظِر إليه، مثلاً كاملاً، وأسوة حسنة، بل من مجموع هذه القوى والصفات يبرز للناس رسول الله (ﷺ) - سواءً أكان في أيام الدعوة المجردة عن السلطة، أم في أيام الدعوة المصحوبة بالرياسة الزمنية في المدينة - ذاتًا موفقة ناجحة، انصرفت إلى الله بكليتها فجعلته أمامها، ووضعت ماعداه وراءها. . هو في كلتا القريتين الناسك العابد، الباكي بين يدي خالقه، وهو فيهما الزاهد، يعرض عليه أصحابه أن يوطئوا له فراشًا، فيقول: مالي وللدنيا!! ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها[٦٠].

وتلك بعض أبعاد شخصية الرسول (ﷺ) الأخلاقية. . المتكاملة الشاملة!! فعلى النبي الأمي الذي بعث ليتمم مكارم الأخلاق، أفضل الصلاة وأزكى السلام.

شخصية الرسول (ﷺ) أمام المقاييس العامة

عمد مؤرخو السيرة النبوية في القديم والحديث، إلى الإشارة إلى المقاييس الأساسية التي تبنى عليها العظمة الإنسانية، ولئن كانت إشاراتهم مجملة، إلا أن ذلك لا ينقص من قيمة هذه الإشارات، فالإجمال الذي التزموا به في ذكر المقاييس قد أغنى عنه تتبعهم الدقيق لصفات الرسول (ﷺ) الجسمية والخلقية تتبعًا استقصائيًا، لم يتحقق لشخصية غيره في تاريخ الأنبياء والعظماء، وقد تسابقوا في ذلك، وصنفوا في شمائله كتبًا مستقلة أبرزها ما جمعه الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، في كتابه المعروف **بكتاب الشمائل**، والحافظ ابن عساكر في **شرحه للترمذي**، والإمـام المزّي في **تهذيب الكمال**، فضلاً عن أبواب الشمائل في كتب الحديث المعتمدة، وما ورد في **السيرة** لابن هشام، **والطبقات** لابن سعد، **وزاد المعاد** لابن قيم الجوزية وغيرها.

وقد شاع بين المحدثين ومؤرخي السيرة ذلك المقياس المعروف المجمل الثابت في النظر إلى شخصية الرسول (ﷺ). إنه المقياس الذي يتلخص في عبارة زوجه عائشة (رضي الله عنها) عندما سئلت عن خلقه فأجابت: «كان خلقه القرآن». ففي رواية إسماعيل بن إبراهيم الأسدي عن يونس عن الحسن، قال: «سئلت عائشة عن خلق رسول الله (ﷺ) فقالت: كان خلقه القرآن»[٦١].

وفي رواية سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن سعد بن هشام، قال: «قلت لعائشة أنبئيني عن خلق رسول الله (ﷺ)، قالت: ألستَ تقرأ القرآن؟ قال: قلت: بلى، قالت: فإن خلق رسول الله (ﷺ) القرآن، قال قتادة: وإن القرآن جاء بأحسن أخلاق الناس»(٦٢).

وقد فطن المحدثون ومؤرخو السيرة النبوية إلى الفرق في أخلاق رسول الله (ﷺ) بين مستويين: مستوى النبوة، ومستوى الإنسانية. فقد ورد في **كتاب الشفاء**، للقاضي عياض، أن خصال الجمال والكمال في البشر نوعان: ضروري دنيوي اقتضته الجبلّة، وضرورة الحياة الدنيا، ومكتسب ديني، وهو ما يُحمد فاعله، ويُقرِّب إلى الله تعالى زلفى، ثم هى على فئتين أيضًا، منها ما يتخلص لأحد الوصفين، وما يتمازج بتداخل، فأما الضروري المحض، فما ليس للمرء فيه اختيار ولا اكتساب، مثل ما كان في جبلّته (عليه الصلاة والسلام) من كمال خلقته، وجمال صورته وقوة عقله وصحة فهمه وفصاحة لسانه ـ وقوة حواسه وأعضائه واعتدال حركاته، وشرف نسبه وعزة قومه وكرم أرضه.. ويلحق به ما تدعو ضرورة حياته إليه، من غذائه ونومه وملبسه ومسكنه ومنكحه وماله وجاهه.

وأما المكتسبة الأخروية فسائر الأخلاق العلية والفضائل الشرعية، من الدين والعلم والحلم، والصبر والشكر، والعدل، والزهد، والصمت والتؤدة والوقار والرحمة وحسن الخلق، والمعاشرة وأخواتها، وهي التي جماعها حسن الخلق(٦٣).

ومن هذا النص نرى أن مقياس القاضي عياض، يفرق بين المستوى الذي هو هبة من الله.. ولا مجال للقياس عليه، والمستوى الإنساني المكتسب من توجيهات الدين.. لكن هذه التفرقة وإن كانت لها أهميتها في الجانب التربوي والتعليمي، لكنها لا أهمية لها في جانب تقويم شخصية الرسول (ﷺ)، فشخصيته كل لا يتجزأ من ناحية تكوينها الخاص، وأعمالها الانعكاسية، التي تعبر عن جماع العظمة، وعن كينونته كرسول وإنسان في آن واحد.

على أن مساحة الرسول الإنسانية مساحة فسيحة تعطينا نموذجًا كاملًا لدورة من الحياة تتعدد فيها المواقف والأبعاد، ولا نكاد نتوجه إليها بموقف من المواقف أو مشكلة من المشكلات، إلا ونجدها تعطينا الحلول المثلى التي تليق بإنسانية الإنسان حين يسمو إلى أقصى القمة التي يمكننا أن تصعد إليها النفس الإنسانية.

ولئن كان محمد ـ الرسول ـ (ﷺ) أبعد من أن ترنو اليه البشرية أو أن تسعى للوصول إلى درجته، لأن درجته ـ كرسول إنما هي درجة اصطفاء محض و ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾(٦٤).

و ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾(٦٥) ـ فإن الجانب الآخر من شخصية محمد (ﷺ) ـ الإنسان ـ إنما يشكل إطارًا فسيحًا يستطيع أن يرنو إليه كل إنسان، بل إنه لمن الواجب أن يرنو إليه وأن يحاول تمثله والتخلق بخلقه ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾(٦٦).

وليس معنى ذلك أن ثمة إنفصالاً ملموسًا في شخصية الرسول بين جانبي النبوة والإنسانية، بمعنى أنه (عليه الصلاة والسلام)، يمكن أن يبدو في بعض الأحايين ملائكيًا خارجًا عن نطاق البشر في سلوكياته ـ إذا كان في موقف من مواقف الإنسانية . . كلا، فإن شخصية محمد (ﷺ) قد رشحت بالجانبين في سياق واحد، وهذا معنى الربط القرآني الدائم في شخصية الرسول بين البشرية والرسالة ﴿ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾(٦٧)، ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾(٦٨).

ونحن نعرف من تاريخ بعض الهداة أنهم فصلوا ـ في الحياة ـ بين جوانب وجوانب، كما أننا نعرف أن إحدى الديانات الكبرى قد انحرف بها أصحابها، فجعلوا من نبيها عيسى (عليه الصلاة والسلام) شبه إله*(أ)، ﴿ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ ﴾(٦٩) وبالتالي فقد ضاع معنى «الشخصية الإنسانية النموذجية» الذي يمكن أن يُتأسى بها، وقد أغرقت ـ بألوهيتها المزعومة ـ في البعد عن واقع الناس، وعن إمكانية أن تكون مقياسًا لهم، وكان من أثر ذلك أن ضاعت ملامحها وأبعادها . . وانحصرت في دائرة محدودة ـ في جانب ـ وفقدت تأثيرها الشمولي الإنساني الملموس في جانب آخر.

أما شخصية [محمد الرسول (ﷺ)] فقد رآها الناس نموذجًا حيًّا متحركًا يواجه الحياة في شكلها العادي، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، ويجوع، ويتزوج، ويغضب ويحارب ويزور الأرمل والمريض، إلى آخر الأحوال والعوارض التي تلم بحياة الناس كلهم . . والمهم أنه يواجه كل هذه الجزئيات المعاشية بمنهج النبوة، مقدمًا للناس الأسوة السوية التي تحافظ على معالم منهجها مهما تباينت الأحوال واختلفت الظروف.

يقول الأستاذ سليمان الندوي، مصورًا هذه الخاصية التي بهرت الباحثين المنصفين، مسلمين وغير مسلمين، والتي مثلت إطارًا فريدًا في شخصيات التاريخ البشري كله. يقول:

«كان الواعظ الذائع الصيت الأستاذ حسن علي (رحمه الله) يصدر في (باتنة) قبل خمسين عامًا مجلة (نور الإسلام) وقد قال في جزء منها أن صديقا له من البراهمة قال له: إني أرى رسول الإسلام، أعظم رجال العالم وأكملهم، فقال له الأستاذ حسن علي:

---

* المحرر (ع):
(أ) بل يعتبر عند النصارى إلهًا، وليس «شبه إله» كما يقول المؤلف، لأنه في نظرهم إبن الله، كما جاء في الآية التي استشهد بها فيما بعد.

ـ وبماذا كان رسول الإسلام عندك أكمل رجال العالم؟ فأجاب: لأني أجد في رسول الإسلام خلالاً مختلفة، وأخلاقًا جمة، وخصالاً كثيرة: لم أرها اجتمعت في تاريخ العالم لإنسان واحد في آن واحد: فقد كان ملكاً دانت له أوطانه كلها: يصرِّف الأمر فيها كما يشاء. وهو ـ مع ذلك ـ متواضع في نفسه: يرى إنه لا يملك من الأمر شيئاً، وإن الأمر كله بيد ربه. وتراه في غنى عظيم: تأتيه الإبل موقرة بالخزائن إلى عاصمته، ويبقى مع ذلك محتاجًا، ولا توقد في بيته نار لطعام الأيام الطوال. وكثيراً ما ينطوي على الجوع. ونراه قائداً عظيمًا: يقود الجند القليل العدد، الضعيف العُدد، فيقاتل بهم ألوفًا من الجند المدجج بالأسلحة الكاملة، ثم يهزمهم شر هزيمة. ونجده محبًا للسلام مؤثرًا للصلح، ويوقع*(ب) شروط الهدنة على القرطاس بقلب مطمئن، وجأش هادىء، ومعه ألوف من أصحابه: من كل شجاع باسل، وصاحب حماسة وحمية تملأ جوانحه، ونشاهده بطلاً شجاعًا: يصمد وحده لآلاف من أعدائه، غير مكترث بكثرتهم، وهو مع ذلك رقيق القلب، رحيم رؤوف، متعفف عن سفك قطرة دم. وتراه مشغول الفكر بجزيرة العرب كلها، بينما هو لا يفوته أمر من أمور بيته وأزواجه وأولاده، ولا من أمور فقراء المسلمين ومساكينهم. ويهتم بأمر الناس الذين نسوا خالقهم وصدوا عنه، فيحرص على إصلاحهم. وبالجملة إنه إنسان يهمه أمر العالم كله، وهو مع ذلك متبتل إلى الله، منقطع عن الدنيا، فهو في الدنيا وليس فيها، لأن قلبه لا يتعلق إلا بالله وبما يرضي الله. لم ينتقم من أحد قط لذات نفسه، وكان يدعو لعدوه بالخير، ويريد لهم الخير. لكنه لا يعفو عن أعداء الله، ولا يتركهم، ولا يزال ينذر الذين قد صدوا عن سبيل الله ويوعدهم عذاب جهنم، وتراه زاهدًا في الدنيا عابدًا يقوم الليل لذكر الله ومناجاته، إنك لتراه الجندي الباسل المقاتل بالسيف. وتراه رسولاً حصيفًا، ونبيًا معصومًا، في الساعة التي تتصوره فيها: فاتحًا للبلاد ظافرًا بالأمم، وإنه ليضطجع على حصير له من خوص، ويتكيء على وسادة حشوها من ليف، حينما يخطر على بالنا أن ندعوه بسلطان العرب، ويكون أهل بيته في فاقة وشدة، عقب استقباله الأموال العظيمة: آتية إليه من أنحاء الجزيرة العربية، فتكون في فناء مسجده أكوامًا، وتأتيه ابنته وفلذة كبده فاطمة: تشكو إليه ما تكابده من حمل القربة والطحن بالرحى، حتى محلت يدها وأثرت القربة في جسمها، والرسول ـ يومئذ ـ يقسم بين المسلمين، ما أفاء الله عليهم من عبيد الحرب وإمائها، فلا تنال بنته من ذلك، إلا دعاءه لها بكلمات يعلمها كيف تدعو بها ربها»(٧٠).

ومن هنا فإننا يجوز لنا أن نصف شخصية الرسول بكل النعوت الإنسانية، فنتحدث عنه زوجًا، وأبًا، وقائداً، وتاجرًا، وعبقريًا وفي المقابل فإن لنا أن نتحدث عنه نبيًا معصومًا لا ينطق عن الهوى ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾(٧١)،

* المحرر (ع):

(ب) هذا تعبير لا ينبغي أن يستخدم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه نبي أمي لم يكن يوقع على قرطاس، وإنما كان يختم له بخاتمه. ولعل من الأنسب أن نقول «أقر هذا الصلح».

ومعلما لا يزيغ ولا يضل، ومشرعًا عظيمًا يأمرنا القرآن باتباعه ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾(٧٢)، ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ ﴾(٧٣).

ولسنا نجد أدنى شبهة تعارض بين جانبي شخصيته (عليه الصلاة والسلام). وقد ظن بعض الناس أن مكانة محمد الرسول (ﷺ) لا تجيز أن ننعته ببعض الصفات البشرية الكريمة، كالعبقرية، والنبوغ، والأريحية مثلاً.. وهذا منهج خاطيء فإن شرف الرسالة ومهمتها العظمى، لا يجوز أن يرقى إليها إلا إنسان نقي عظيم مؤهل لكي يؤدي الأمانة، ويحمل تبعة تمثيل الرسالة في الحياة، على خير وجه ممكن. ومهما كان من قول بعضهم في حادثة شق صدره (عليه الصلاة والسلام)، وهي الحادثة التي تكررت في حياته مرتين: مرة وهو دون الخامسة، أيام كان عند حليمة في بادية بني سعد، ومرة وقد جاوز الخمسين، وهما حادثتان أكد أولاهما مسلم في صحيحه، وأحمد في مسنده، والحاكم وابن جرير الطبري المؤرخ، وأكد ثانيتهما البخاري في صحيحه، ومسلم في صحيحه، والنّسائي من حديث مالك بن صعصعة. نقول: مهما يكن من قول بعضهم(٧٤) في هاتين الحادثتين من الناحية التاريخية ـ فإن العبرة المستخلصة من هذه الحادثة ـ سواء كانت حقيقة أو مجازًا ـ أن بشرًا ممتازًا كمحمد (ﷺ) لا تدعه العناية الإلهية غرضًا للوساوس الصغيرة التي تناوش غيره من سائر الناس، وإنها لا تختار للغاية العظمى إلا نفسًا عظيمة(٧٥).

ومن هنا فقد كانت سيرة محمد (ﷺ) قبل البعثة سيرة إجلال وأريحية، ولم يعرف أنه (ﷺ) شارك في صغائر أو فساد قط. فالعظمة الإنسانية ـ بكل مقاييسها الصحيحة ـ صالحة لأن تطبق عليه، ودلائل النبوة ـ من جانب آخر ـ ناضجة في كل مسيرته الإنسانية.

والفرق بين النبوة والعظمة هو أن مقاييس الكمال في النبوة تقاس بمن في السماء، ومقاييس العظمة تقاس بمن في الأرض، والنبوة سماء تتكلم نورًا، والعظمة تراب يصعد غرورًا إلا أن العظمة المستمدة من النبوة نور من الأرض يتصل بنور من السماء(٧٦)، وليس وصف النبي (ﷺ) بالعظمة أو العبقرية معناه أن النبوة من جنس هذه العبقرية أو البطولات ـ كما وهم بعضهم ـ لكن يراد به مجموعة الملكات والمواهب والاستعدادات التي فطر الله نبيه عليها، فهي له نور في الأرض، قبل أن يتصل به نور السماء، ومن هنا كان مبدأ العصمة عن الكبائر قبل النبوة وبعدها(٧٧).

ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد، في دفاعه عن وصفه لمحمد (ﷺ) بالعبقرية في كتابه الموسوم باسم، **عبقرية محمد** يقول:

«ولهذا كان تقدير محمد بالقياس الذي يفهمه المعاصرون ويتساوى في إقراره المسلمون وغير المسلمين نافعًا في هذا الزمن الذي التوت فيه مقاييس التقدير، إنه لنافع لمن يقدرون محمدًا (عليه

الصلاة والسلام)، وليس بنافع لمحمد أن يقدروه، لأنه في عظمته الخالدة لا يضار بإنكار، ولا ينال منه بغي الجهلاء إلا كما نال منه بغي الكفار. وإنه لنافع للمسلم أن يقدر محمداً بالشواهد والبينات التي يراها غير المسلم، فلا يسعه إلا أن يقدرها ويجري على مجراه فيها، لأن مسلمًا يقدر محمدًا على هذا النحو يحب محمدًا مرتين: مرة بحكم دينه الذي لا يشاركه فيه غيره، ومرة بحكم الشمائل الإنسانية التي يشترك فيها جميع الناس»(٧٨).

فلا ضير إذن في أن نتحدث عن الشمائل الإنسانية عند النبي (ﷺ) تحت أي عنوان، لندل على أن محمدًا (ﷺ) كان عظيمًا بكل مقياس، وأن حظه من التوقير والاحترام والاعجاب، ومكانته في التقدم على عظماء الأرض، يجب أن يشارك فيها المسلم وغير المسلم، ويضاف إلى هذا أن الله سبحانه لم يجعل من شمائل محمد (ﷺ) شمائل إنسانية بكل عرف، وبكل مقياس، وبكل تقدير، وفي جميع الأمكنة والأزمان إلا ليدلّ على أنه نبي الإنسانية الكامل، ومثلها الأعلى، وملاذها الأخير٧٩ (ﷺ).

وها هي القرون تتتابع، ومفكرو عظمته يتضاءلون، وجوانب نبوته تزداد ألقًا، وشهادات الخصوم ـ قبل الأنصار ـ أصبحت تلقف الأكاذيب والتلفيقات التي أحيطت بها سيرته، بحيث لم يجد مايكل هارت سنة ١٩٧٨م ـ وهو النصراني ـ بدًا من أن يضعه على رأس قائمة العظماء في التاريخ.

إنه «الأول» بعد أن كان محمد (عليه الصلاة والسلام) في (جحيم) الكوميديا الإلهية للشاعر المعروف دانتي خلال القرون الكنسية الوسطى!! وكأن مايكل هارت كان يتوقع دهشة مواطنيه النصارى الأمريكان، حينما جاء محمد «الأول» في التاريخ، فهو يحاول ـ جاهدًا ـ أن يبرز النتيجة التي انتهى إليها البحث فيقول: «إن اختياري لمحمد ليكون في رأس القائمة التي تضم الأشخاص الذين كان لهم أعظم تأثير عالمي في مختلف المجالات، إن هذا الاختيار ربما أدهش كثيراً من القراء إلى حد أنه قد يثير بعض التساؤلات، ولكن في اعتقاد المؤلف أن محمدًا كان الرجل الوحيد في التاريخ الذي نجح بشكل أسمى، وأبرز في كلا المستويين الديني والدنيوي»(٨٠).

وقبل مايكل هارت دوت خلال النصف الأول من القرن العشرين للميلاد (الرابع عشر للهجرة)، كلمات الكاتب والفيلسوف الإنجليزي النصراني المشهور برناردشو التي نظر فيها إلى عظمة (محمد الرسول) بالمقياس الإنساني العام، ولم يملك إلا أن يخاطب بني قومه ويقول: «لقد وضعتُ دائمًا دين محمد موضع الاعتبار السامي، بسبب حيويته العظيمة، فهو الدين الوحيد الذي يلوح لي أنه حائز على أهلية العيش لأطوار الحياة المختلفة، بحيث يستطيع أن يكون جذابًا لكل زمان ومكان».
ثم استطرد يقول:

لا مشاحة في أن العالم يعلق أهمية كبيرة على نبوءات كبار الرجال، لقد تنبأت بأن دين محمد سيكون مقبولاً لدى أوربا في الغد القريب، وقد بدأ يكون مقبولاً لديها اليوم. ولقد صور أكليروس القرون الوسطى الإسلام بأحلك الألوان: إما بسبب الجهل أو بسبب التعصب الذميم. . ولقد كانوا - في الواقع - يمرنوننا على كراهية محمد وكراهية دينه وكانوا يعتبرونه خصمًا للمسيح. ولقد درسته باعتباره رجلاً عظيمًا - فرأيته بعيدًا عن مخاصمة المسيح - بل يجب أن يُدعى: منقذ الإنسانية. وإني لأعتقد أنه لو تولى رجل مثله حكم العالم الحديث، لنجح في حل مشكلاته، بطريقة تجلب إلى العالم السلام والسعادة اللذين هو في أشد الحاجة إليهما. . ولقد أدرك في القرن التاسع عشر مفكرون مخلصون، أمثال كارلايل وجوته وجيبون، القيمة الذاتية لدين محمد. وهكذا وجد تحول حسن في موقف أوربا من الإسلام، ولكن أوربا - في القرن الراهن - تقدمت في هذا السبيل كثيرًا، فبدأت تعشق عقيدة محمد. وفي القرون القادمة، قد تذهب أوربا إلى أبعد من ذلك، فتعترف بفائدة هذه العقيدة في حل مشكلاتها، بهذه الروح يجب أن تفهموا نبوءتي»(٨١).

وهكذا - كما رأينا من تحليل البرهمي ومايكل هارت وبرناردشو، تقف شخصية محمد الرسول (ﷺ) فذة سامقة. . أمام كل العصور والأماكن والمذاهب. . وأمام كل المقاييس الإنسانية الصحيحة. فعليه الصلاة والسلام.

التأثير الأخلاقي للرسول في التاريخ

حفظ لنا التاريخ سيرًا كثيرة، وقدم لنا عشرات الفاتحين والقواد وبناة الدول، وقد حفظت لنا - كذلك - الكتب المقدسة، وبقايا التاريخ، سير كثير من الأنبياء والمرسلين.

وقد بقي في حياتنا المعاصرة من آثار الأول الشيء الكثير، على الأقل من الناحية الإسمية، فلازال هناك نصارى يقترب عددهم من ضعف عدد المسلمين، ولازال هناك يهود يمثلون (٢٥ في الألف) من عدد المسلمين. . ولازال هناك. . بوذيون وبراهمة. . بل وفي الأرض عدد يربو على عدد المسلمين من الشيوعيين الملاحدة. لكن الحقيقة أنه لاجماعة من هذه الجماعات تنتمي الانتماء العجيب لدينها ولنبيها ولحضاراته، مثل المسلمين.

فإن النصرانية في الاتحاد السوفيتي بعد ظهور الثورة البلشفية قد إستسلمت إستسلامًا مهينًا، بينما بقي المسلمون يقاومون - ولا يزالون - أعتى نظام بوليسي إرهابي!!. يضاف إلى ذلك أن الكثرة من النصارى - باستثناء الأقليات - قلما تفكر في هويتها النصرانية، بل إنها في أمريكا وأوربا الغربية، تجعل من «العلمانية الليبرالية»، الدين

الرسمي ومنهج الحياة، وليس للنصرانية تأثير إلا في بعض المظاهر الساذجة ولدى العجزة . . ولا تكاد تشم ـ بعد ذلك ـ أي تأثير للمسيح ولا لإنجيله المفقود!!.

ويقال في بقية المذاهب والأديان ما يقال في النصرانية باستثناء اليهود الذين يخضعون لقانون الأقليات، ويحاربون ضد الذوبان في العالم، ومع ذلك فقد نسبوا إلى موسى (عليه السلام) صوراً سيئة من الأخلاق لا تجوز على نبي كريم معصوم.

لكن، من بين كل الملل والنحل، يقف الانتماء الفكري والوجداني الإسلامي، ثابتًا كل الثبات، ومكافحًا كل الكفاح، من أجل ذلك الدين الذي مثله بأخلاقه، وطبقه على نفسه، قبل أن يدعو الناس إليه ذلك النبي العظيم محمد (عليه الصلاة والسلام).

ولو أتيح للألف مليون مسلم أن يختاروا إختيارًا حرًا صحيحًا منهج حياتهم ودستور دولهم، والشريعة التي تحكمهم، والمثل الأعلى الذي تدور حوله أخلاقهم، لما اختاروا ـ وبكل حب ولهفة ـ إلا إسلامهم، وإلا شريعتهم الإسلامية، وإلا إمام حضارتهم ومثلهم الكامل الأعلى، محمدًا (عليه الصلاة والسلام).

ومن هنا تتكتل القوى العالمية ضد ذلك اليوم، وتقف بكل الطرق حائلاً دون تحقيق أمل الأمة الإسلامية العظيم.

إن العلاقة بين محمد الرسول (ﷺ) وبين المسلمين، علاقة من طراز فريد في التاريخ . . إنها علاقة أخلاقية أساسها: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾(٨٢). . أي إنها علاقة رحمة وحب، وليس فيها شيء من أشياء هذه الدنيا ـ فإنه (عليه السلام) ما كان لديه شيء يغريهم به، بل إنه كبَّدهم الأموال والدماء والأولاد والزوجات . . إنه كلف المهاجرين الكثير. فقد تركوا عزهم وأمنهم ومالهم في مكة ليهاجروا مرتين إلى الحبشة، لا يعرفون ماذا سيكون مصيرهم، ثم هاجروا إلى المدينة، تاركين أموالهم وديارهم . . بل إن بعضهم (كصهيب الرومي) ـ كان يتنازل للمشركين عن أمواله في سبيل أن يتركوه يلحق بالرسول (ﷺ).

أما الأنصار فقد تكلفوا الكثير دون أن يكون في ذهنهم إنتظار أدنى مقابل . . إنهم عاهدوه في العقبة الثانية على أن يحاربوا الدنيا كلها، لو وقفت في طريق دعوته، وقالوا: نقبله على مصيبة الأموال وقتل الأشراف(٨٣) مع أنهم كانوا قلة أمام قريش واليهود وبقية القبائل الوثنية في الجزيرة!! وقد نزل الرسول (ﷺ) والمسلمون عليهم فشاركوهم في أموالهم ودورهم، وقد تنازلوا لهم ـ وللرسول (ﷺ) ـ عن كل شيء ـ حبًا وطواعية، حتى استحقوا أن يثني القرآن عليهم بقوله:

﴿ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾(٨٤).

ومع ذلك فهؤلاء الأنصار لم تقع الخلافة فيهم بعد وفاته، ولقد تنبأ الرسول (ﷺ) بهذا، حين أوصى بهم خيراً في خطبته في مرضه الذي مات منه، والأعجب من ذلك أن الرسول (ﷺ) لم يعطهم شيئاً يذكر عندما انتصر في موقعة حنين، وأعطى معظم غنائمها للمؤلفة قلوبهم.. ولما وجدوا في أنفسهم من هذا الأمر الذي كان كفيلاً في أي ظرف تاريخي آخر، أن يحدث انشقاقًا خطيرًا.. خطبهم رسول الله (ﷺ) خطبة تعتبر آية من آيات الحب الذي يسمو فوق كل عوارض الدنيا.

لقد جمعهم الرسول (ﷺ) وقال لهم:

«يا معشر الأنصار: ما قالة بلغتني عنكم؟ وجدة وجدتموها عليَّ في أنفسكم ألم آتكم ضُلَّالاً فهداكم الله؟ وعالة فأغناكم الله؟ وأعداء فألف الله بين قلوبكم؟ قالوا بلى: الله ورسوله أمنُّ وأفضل، ثم قال: ألا تجيبوني يامعشر الأنصار؟ قالوا: بماذا نجيبك يارسول الله؟.. قال (ﷺ): «أما والله لو شئتم لقلتم فلصدقتم وصدقتم: أتيتنا مكذَّبًا فصدقناك ومخذولاً فنصرناك، وطريدًا فآويناك، وعائلاً فآسيناك، أوجدتم يامعشر الأنصار في أنفسكم في لعاعة(٨٥) من الدنيا تألفتُ بها قومًا ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم؟!

ألا ترضون يامعشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟! فوالذي نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنتُ امرءًا من الأنصار، ولو سلك الناس شعبًا وسلكت الأنصار شعبًا لسلكتُ شعب الأنصار، اللهم إرحم الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار» ـ فبكى القوم حتى أخضلوا لحاهم، وقالوا: رضينا برسول الله قسمًا وحظاً(٨٦).

إن هذه الخطبة التي ملأت لحى الأنصار دموعًا، هي دليل من تلك الأدلة الكثيرة على تفرد ذلك التأثير الأخلاقي الذي تركه رسول الله (ﷺ) في المسلمين.. إنه أثر يتميز في نوعه وجوهره عن كل الآثار والعلاقات في التاريخ، فهذا الأثر الأخلاقي قد أحدث إنقلابًا إجتماعيًا قاده محمد (ﷺ) بعمله ومثله وشخصيته الفذة، فتعلق الناس به، وتركوا من أجله جاهليتهم وآباءهم وأبناءهم(٨٧).

أجل.. لقد كان محمد (ﷺ) قائدًا أخلاقيًا تهوي إليه أفئدة الناس وتتعلق به، إذ كان في القمة من كمال النفس وجمال الخلق والشمائل الكريمة، وكان على أعلى قمة الشرف والنبل والخير والفضل(٨٨)، وقد أحبه أصحابه حب الهيام، وحلَّ منهم محل الروح والنفس، وشغل منهم مكان القلب والعين، فكان الحب الصادق يندفع إليه

اندفاع الماء إلى الحدور(٨٩). وما أحبه أصحابه كذلك إلا لأن أنصبته من الكمال لم يرزق مثلها أحد. عن أنس بن مالك قال: «لما كان اليوم الذي دخل النبي (ﷺ) فيه المدينة أضاء منها كل شيء. فلما كان اليوم الذي مات فيه أظلم فيها كل شيء، وما نفضنا أيدينا من دفنه حتى أنكرنا قلوبنا»(٩٠).

إنها بشاشة العاطفة الغامرة ينضح بها كلام خادمه أنس، فقد صبغت هذه العاطفة الآفاق بألوانها الزاهية مرة، وبسوادها الكابي على كل شيء مرة أخرى(٩١).

وفي المواقف الصعبة التي يفر فيها المرء من أخيه وأمه وأبيه، أثبت فيها المسلمون حبهم النادر لمحمد الرسول (ﷺ)، ففي اللحظات العصيبة في غزوة أحد، حينما أحاط المشركون بالرسول، وأصابوا رباعيته اليمنى السفلى، ووجنته وشج في رأسه.. في هذه اللحظات قام المسلمون ببطولات نادرة، فقد كان أبو طلحة يسور نفسه بين يدي الرسول (ﷺ)، ويرفع صدره ليقيه عن سهام العدو، وهو يقول للرسول: «نحري دون نحرك».

وقام أبو دجانة أمام الرسول، فترس عليه بظهره، والنبل يقع منه وهو لا يتحرك. وتبع حاطبُ بن أبي بلتعة عُتبةَ بن أبي وقاص الذي كسر الرباعية الشريفة، فضربه بالسيف حتى طرح رأسه، ثم أخذ فرسه وسيفه. وكان سعد بن أبي وقاص شديد الحرص على قتل أخيه عتبة هذا إلا أنه لم يظفر به، بل ظفر به حاطب. وامتص مالك بن سنان والد أبي سعيد الخدري الدم من وجنته (ﷺ) حتى أنقاه، فقال: مجّه فقال: والله لا أمجّه أبدا، ثم أدبر يقاتل فقتل شهيدًا(٩٢).

وقد نعي إلى امرأة من بني دينار، زوجها وأخوها وأبوها في أحد، فقالت: «فما فعل رسول الله (ﷺ)؟ قالوا: خيرًا يا أم فلان، فقالت: كل مصيبة بعدك جلل (أي صغيرة)»(٩٣).

وإن أي كاتب لا يستطيع أن يتتبع الأثر الأخلاقي لشخصية الرسول (ﷺ) إلا إذا تتبع تفاصيل رحلته في الحياة كلها، وإلا إذا تتبع ـ كذلك ـ حياة أصحابه وتفاصيل علاقتهم به. ففي حياة كل منهم ـ معه ـ صور من الحب لا يُتَطاول إليها.. في حياة أبي بكر وعمر، وعثمان، وعلى، ومصعب بن عمير، وعبدالرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وخبيب بن عدى، وزيد بن الدثنة.. وكما يقول مفكر عربي نصراني: «إن من يُنْعِم التفكير في سيرة محمد بن عبدالله رسول الله ونبيه (ﷺ)، يرى نفسه منساقًا إلى الإقرار بأن ما حققه وقام به، يكاد أن يكون من دنيا غير التي يعرفها البشر ويألفون.. لقد استطاع محمد خلال تلك الحقبة القصيرة من الزمن، أن يحدث ثورة خلقية وروحية واجتماعية لم يستطعها أحد في التاريخ بمثل تلك السرعة المذهلة(٩٤).

ويتابع الكاتب النصراني العربي المنصف، شهادته الرائعة فيقول:

«لقد أعاد ـ أي محمد ـ الله إلى قلوب البشر، وهم الذين استبدّت الوثنية بقلوبهم مئات السنين، راحوا في خلالها يعبدون الأصنام والأشياء، أو يشركونها بعبادة الله، فأدت إلى إخراج الله من قلوبهم، بل من خواطرهم وعقولهم، وغدت بالنسبة إليهم، إرثا مقدسًا، يتصل بالأبناء عبر الآباء، وبالآباء عبر الجدود حتى أبعد حلقة في السلسلة الممتدة إلى غيهب الزمان، ذاك التراث ـ أو ذاك الإرث ـ محاه محمد وأزاله بقدرة قادر، فإذا المؤمنون يموتون، بل يستطيبون الموت في سبيل الله، من أجل نشر دين الله في البشر».

أولئك القوم الحاصرون همومهم في كرّ وفرّ، القاصرون نشاطهم على السبي وجناء المغانم، المنصرفون إلى الدنيا بما احتوت، المتقاتلون، المحاربون، المتباغضون، العائشون عيشة البدو المتخلفين، ماذا دهاهم ليصبحوا، في خلال بضع سنين، قدوة ومثلاً في الإيمان والتقوى، في عبادة الله الذي لا كفو له ولا شريك، الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، المقرر المصائر، الغفور، القدير، البصير؟

أجل. ماذا دهاهم حتى غدوا بشراً يقدسون القيم الأخلاقية ويغدون تجسيدًا لتلك القيم؟ فإذا الزهد بالدنيا، والبر بالعهد، والصدق والنزاهة والحلم والرفق والدعة، إلى جانب الجرأة واستطابة الموت من أجل الحق والخير، تغدو جميعها بعضًا ممّا اتصف به رجال أمثال أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب، وكثيرين كثيرين في تلك القافلة الفريدة في التاريخ..

ماذا دهاهم حتى غدوا، في خلال تلك الحقبة القصيرة من الزمن، شعبًا واحدًا، بل صفّا واحدًا وقلبًا واحدًا، وهم الذين كانوا يصرفون معظم أوقاتهم في الاقتتال والتنافر والتباغض لأتفه الأسباب؟.

ماذا دهاهم حتى ارتضوا ـ وهم المنتسبون إلى قبائل كثيرة خضّبت الدماء تاريخ علاقاتها ـ أن يخضعوا لرجل واحد، فلا يناقشوا له رأيًا ولا يعصوا له أمرًا؟.

وأية قوى زخروا بها حتى إستطاعوا، وهم الذين لم يتمرسوا إلا بقتال بدائي، من كرّ وفرّ، أن يخضعوا أعظم امبراطوريتين، بل أرقى وأعرق امبراطوريتين في سنين من الزمن معدودة؟

ذلك الشعب البدائي، المتخلف، غير المستقر، والذي لم يسبق له أن تجاوز حدود الجزيرة، بل حدود مناطق ضيقة منها، يصبح في سنين قليلة، حاملاً مشعل هدى وحضارة ظل العالم يستضىء به

مئات السنين، وإذا العالم، في ذاك الزمن، يتطلع إلى دمشق وبغداد والأندلس والقاهرة والقيروان، تطلع شرقنا اليوم إلى باريس ولندن وبرلين ونيويورك، وسواها من المدن التي تتولى في عصرنا الحاضر، قيادة العالم فكريًا ورقيًا.

إن تفسيرنا لهذه الظاهرة ـ المعجزة، نوجزه بأن ذلك الشعب استسلم لله وآمن بنبيه بجميع ما يحتويه هذان التعبيران، الاستسلام والإيمان، من معان ومعطيات تلك كانت عظمة الإسلام، وتلك كانت عظمة محمد (ﷺ)(٩٥).

إن هذه شهادة من مفكر نصراني عربي عاش في منطقة من أبرز مناطق الصراع بين الإسلام والنصرانية. لكنه نجح في تخطي أسوار الكذب.. والوصول إلى لب الحقيقة.. فكانت هذه هي شهادته!!

أما صاحب المائة الأوائل الأمريكي النصراني الذي جعل محمدًا «أول عظماء التاريخ» فإنه يعزو ذلك ـ بالدرجة الأولى وحسب منهجه العلمي ـ إلى أن محمدًا كان الرجل الوحيد في التاريخ الذي نجح بشكل أسمى وبرز في كلا المستويين الديني والدنيوي وأنه أسس ونشر أحد أعظم الأديان في العالم، وأصبح أحد الزعماء العالميين السياسيين العظام، وأنه بعد مرور ثلاثة عشر قرنًا لازال تأثيره قويًا وعارمًا(٩٦).

وبالمقياس نفسه يشهد لمحمد (ﷺ) المؤرخ العالمي الشهير ول ديورانت فيقول:

وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا إن محمدًا كان من أعظم عظماء التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجية حرارة الجو وجدب الصحراء. وقد نجح في تحقيق هذا الغرض نجاحًا لا يدانيه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله، وقلّ أن نجد إنسانا غيره حقق كل ماكان يحلم به، وقد وصل إلى ماكان يبتغيه عن طريق الدين، ولم يكن ذلك لأنه هو نفسه كان شديد التمسك بالدين وكفى، بل لأنه لم يكن ثمة قوة غير قوة الدين تدفع العرب في أيامه إلى سلوك ذلك الطريق الذي سلكوه(٩٧). فقد لجأ إلى خيالهم، وإلى مخاوفهم وآمالهم، وخاطبهم على قدر عقولهم، وكانت بلاد العرب لما بدأ الدعوة صحراء جدباء، تسكنها قبائل من عبدة الأوثان، قليل عددها متفرقة كلمتها، وكانت عند وفاته أمة موحدة متماسكة، وقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية* (جـ)، ودين بلاده القديم، دينًا

---

* **المحرر (س)**:

(جـ) كذا بالأصل، والتسمية الصحيحة هي «النصرانية».

سهلاً واضحًا قويًا، وصريحًا خلقيًّا قوامه البسالة والعزة. واستطاع في جيل واحد أن ينتصر في مائة معركة، وفي قرن واحد أن ينشىء دولة عظيمة، وأن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم في نصف العالم(٩٨).

ونكتفي بهذه الشهادات الثلاث التي نعتقد أنها تصوير صحيح لبيان أثر محمد (ﷺ) في التاريخ وفي الحضارة الإنسانية، على امتداد أربعة عشر قرنًا..

وما عمدنا إلى ذكرها إلا لنبيّن أن محمدًا الرسول (ﷺ) صاحب شخصية نموذجية عظمى في التاريخ، وأن هذه الشخصية لم تكن ـ وحدها ـ في قمة السمو الإنساني لاعتبارات عاطفية إسلامية، أو من وجهة نظر إسلامية فحسب، وإنما هي كذلك بالمقاييس العامة للشخصية.. سواء في وضوحها التاريخي الدقيق، أم في تأثيرها الإنساني العام الممتد في الزمان والمكان.. وسواء في «الكّم» التأثيري الهائل، أم في «الكيف» النادر من الأتباع الذين لم يفز بمثلهم أى عظيم في التاريخ، وبالتالي يصبح بدهيًا ومنطقيًا ومن مسلمات التاريخ، أن نقول: إن شخصية محمد (ﷺ)ـ بكل المقاييس العامة ـ أعظم شخصية في التاريخ!!

وصلى الله على محمد النبّي الرحيم والإنسان العظيم.. وعلى أتباعه وآله وسلم..

التعليقات والإشارات

(١) انظر: مايكل هارت، **دراسة في المائة الأوائل** (ترجمة خالد عيسى وأحمد سبانو. دار قتيبة طـ٢، ١٣٩٩هـ)، ص١٦.
(٢) انظر أبو الحسن الندوى، **السيرة النبوية** (قطر، ١٣٩٩هـ) ص٥٢٧.
(٣) أنظر مايكل هارت، **المرجع نفسه**، ص ص ٢٩٩، ٣٠٠.
(٤) عنوان كتاب من تأليف ب. ف. سكينز (ترجمة عبدالقادر يوسف. سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٤٠٠هـ).

(٥) **المرجع السابق**، ص ٦.
(٦) **المرجع السابق**، ص ص ١٠، ١١، بتصرف.
(٧) انظر: هارت، **المرجع نفسه**.

(٨) انظر في هذا، الحافظ ابن كثير، **الفصول في اختصار سيرة الرسول**، (بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ)، ص ٢١٩ وما بعدها، وانظر في زوجات الرسول أيضًا، **سيرة ابن هشام**، جـ٤، ص٣٢١.

(٩) انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، (طبع دار بيروت، ١٩٧٨، جـ١، ص ٤٩٧ إبن كثير، **المصدر نفسه**، ص٢٢٨؛ وابن الجوزي، **الوفا بأحوال المصطفى**، جـ٢، ص٢٧٣.

(١٠) ابن كثير، **الفصول**، ص٢٢٨؛ وانظر: ابن الجوزي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٧٣ وما بعدها.

(١١) نقلاً عن مصطفى السباعي، **عظماؤنا في التاريخ**، ص٨٧.

(١٢) **المرجع السابق**، ص٨٩.

(١٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١، ص٢٠٠.

(١٤) ابن هشام: **السيرة النبوية**، (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، طبع مصر)، جـ١، ص ٣١٩. * **المحرر** (ع): لم يخصص الباحث طبعة هذا المصدر عندما ورد أول مرة في الهامش رقم ٨. وعلّه المصدر نفسه).

(١٥) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٩٨.

(١٦) **القلم**: ٥.

(١٧) انظر **الوفا بأحوال المصطفى** (الرياض: المطبعة السعيدية)، جـ٢، ص ص٤١-١١١.

(١٨) البائن الطويل.

(١٩) ربعة: معتدل القامة. وقطط: شديد الجعودة، وسبط: سائل، والمطهم: الفاحش السمن، والمكلثم: المستدير الوجه، والأسالة: الاستطالة، والدعج: الشدة في السواد، والمسربة: شعر في وسط الصدر، والمشاش: رأس العظام، والكتد: الكاهل، والتكفؤ: الميل. أنظر **جامع الأصول**، جـ١١، ص٢٢٦.

(٢٠) هذه رواية رزين للترمذي، وقد وردت في **جامع الأصول** (طبع مكتبة الحلواني، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط) جـ١١، ص٢٢٤، وقد وردت عند الترمذي باختلاف لفظي قليل.

(٢١) ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد**، (بيروت: طبع الرسالة)، جـ٣، ص٥٦. وهو حديث حسن أخرجه الحاكم وأخرجه ابن سعد صاحب **الطبقات الكبرى**.

(٢٢) رواه مسلم.

(٢٣) رواه البخاري.

(٢٤) رواه الدارمي.

(٢٥) رواه الترمذي في **الشمائل**.

(٢٦) انظر الأحاديث رقم ٨٧٩٠، ٨٧٩١، ٨٧٩٢ وما بعدها من **جامع الأصول**. والأحاديث مروية عند البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وأبي داود، وانظر، ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص٤١٠.

(٢٧) انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ص ص٣٧٧-٣٨٨، ٤٧٤ - ٤٩٢؛ وابن الجوزي، **الوفا بأحوال المصطفى**، جـ٢، ص ص٢٧٧-٣١٤.

(٢٨) **مريم**: ٥٤.

(٢٩) مريم : ٣٠ ـ ٣٢.
(٣٠) **الأنبياء**: ٧٢، ٧٣. * **المحرر** (ع) : ويدخل في الآية ضمنًا ابراهيم ولوط (عليهما السلام) المذكوران قبلهما.
(٣١) **الأنبياء**: ٧٤.
(٣٢) **الأنبياء**: ٧٩.
(٣٣) **الأنبياء**: ٨٥.
(٣٤) **الأنبياء**: ١٠٧.
(٣٥) **القلم** : ٤.
(٣٦) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (طبعة دار الكتب ـ دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، جـ٥، ص١١٨ (عن الزجّاج).
(٣٧) **المائدة** : ١٥.
(٣٨) رواه الإمام أحمد.
(٣٩) نصرى سلهب، **في خطى محمد**، ص٣٦٦.
(٤٠) **المرجع السابق نفسه**، ص٣٦٧.
(٤١) ابن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد) جـ٤، ص٣٢.
(٤٢) الشيخ أبو زهرة، **خاتم النبيين**، جـ١، ص٢٤٢. والآية الواردة في النص من **التحريم**: ٦.
(٤٣) محمد حسين هيكل، **حياة محمد** (الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٥٨٣.
(٤٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١، ص٣٦٧. وقد ورد في البخاري بشيء من الأختلاف.
(٤٥) **المصدر السابق نفسه**، ص٣٦٦.
(٤٦) **المصدر نفسه**، ص ٣٧٠.
(٤٧) رواه البخاري.
(٤٨) ابن الجوزي، **الوفا بأحوال المصطفى**، جـ٢، ص٩٨.
(٤٩) **الموضع السابق نفسه**.
(٥٠) **الواقعة**: ٣٥، ٣٧؛ وانظر ابن الجوزي، **المصدر السابق**، ص ١٠٩.
(٥١) ابن الجوزي، **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٨.
(٥٢) رواه البخاري ومسلم؛ وانظر: ابن سعد، **المصدر السابق**، ص٤٦٧.
(٥٣) ابن سعد، **المصدر السابق نفسه**، ص٣٧٣.
(٥٤) ابن الجوزي، **المصدر نفسه**، ص١٠٦.
(٥٥) ابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، جـ٣، ص٣٦٧.
(٥٦) انظر: ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص١٣٤، ١٣٥.

(٥٧) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٢٨.
(٥٨) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٤٩.
(٥٩) انظر: عبدالرحمن عزام، فصل رحمته وبره من كتابه، **بطل الأبطال** (الرياض: وزارة المعارف السعودية).
(٦٠) عبدالرحمن عزام، **المرجع نفسه**، ص ١١٠.
(٦١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٣٦٤.
(٦٢) **الموضع السابق نفسه**، والحديث رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين.
(٦٣) القاضي عياض، **الشفا**، مقدمة كلامه في أوصاف النبي. وانظر محمد أبو زهرة، **خاتم النبيين**، جـ١، ص٢١٩.
(٦٤) **الأنعام**: ١٢٣.
(٦٥) **الحج**: ٧٥.
(٦٦) **الأحزاب**: ٢١.
(٦٧) **الإسراء**: ٩٣.
(٦٨) **الكهف**: ١١٠.
(٦٩) **التوبة**: ٣٠.
(٧٠) سليمان الندوي، **الرسالة المحمدية**، نقلاً عن عبدالحليم محمود، **دلائل النبوة**، (القاهرة: طبع دار الإنسان بمصر)، ص ٤٤٦.
(٧١) **النجم**: ٣.
(٧٢) **الحشر**: ٧.
(٧٣) **النساء**: ٨٠.
(٧٤) شك في الحادثة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة وقال: «إن أخبار الشق لا تخلو من اضطراب»، ولكن - في النهاية - وقف غير راد ولا مصدق. انظر، **خاتم النبيين**، جـ١، ص١٥٤. وقد مال الشيخ محمد الغزالي إلى أن الحادثة من باب المجاز. أنظر كتابه، **فقه السيرة** (الطبعة السابعة، مصر، ١٩٧٦م)، ص ٦٨، وأنا أميل إلى صحة الواقعة حقيقة ومجازًا.
(٧٥) محمد الغزالي، **المرجع نفسه**، ص ص٦٧، ٦٨.
(٧٦) انظر مصطفى السباعي، **عظماؤنا في التاريخ**، ص ٣٠، (بتصرف).
(٧٧) مصطفى السباعي، **المرجع السابق**، ص٣٠ (بتصرف).
(٧٨) العقاد، **عبقرية محمد** (القاهرة: دار الهلال)، (التمهيد).
(٧٩) مصطفى السباعي، **المرجع السابق**، ص ص٣١، ٣٢ (بتصرف).
(٨٠) **دراسة في المائة الأوائل**، ص١٩.
(٨١) نقلاً عن، **دلائل النبوة ومعجزات الرسول** لعبد الحليم محمود، ص ص ٤٣٣، ٤٣٤.

(٨٢) **آل عمران : ١٥٩ .**

(٨٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١ ، ص ٢٢٢ .

(٨٤) **الحشر : ٩ .**

(٨٥) المراد: البغلة الحمراء الناعمة شبّه بها زهرة الدنيا.

(٨٦) ابن هشام، **السيرة النبوية**؛ جـ٤ ، ص١٤٧ ، ١٤٨ .

(٨٧) عبدالرحمن عزام، **الرسالة الخالدة** (دار الشروق، ١٩٦٩)، ص ٦١ .

(٨٨) صفى الرحمن المباركفورى، **الرحيق المختوم**، (طبع رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٠هـ)، ص١٣٤ .

(٨٩) **المرجع السابق**، ص ١٣٦ .

(٩٠) حديث صحيح أخرجه الترمذي، والحاكم، ورواه أحمد.

(٩١) الشيخ محمد الغزالي، **فقه السيرة**، ص ٢١٢ .

(٩٢) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٧ ومابعدها، وانظر صفي الرحمن المباركفورى، **المرجع نفسه**، ص ٣٠٤ .

(٩٣) ابن هشام، **المصدر السابق**. * **المحرر** (س) : لم يذكر الباحث رقم الجزء والصفحة التي رجع إليها.

(٩٤) نصرى سلهب، **في خطى محمد**، ص ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

(٩٥) المرجع السابق، ص ص١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٩٦) **دراسة في المائة الأوائل**، ص١٩ .

(٩٧) في أيامه وبعد أيامه (المؤلف).

(٩٨) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، (ترجمة محمد بدران، نشر جامعة الدول العربية)، المجلد الرابع (١٣)، جـ٢ ، ص٤٧ .

هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ

عبدالله الطيب

كانت لأصحاب رسول الله (ﷺ) هجرتان إلى الحبشة، الأولى في السنة الخامسة بعد مبعثه (ﷺ) وهاجر فيها خمسة عشر من بين رجل وامرأة، وكان فيها من كبار الصحابة، عثمان بن عفان وزوجه رقية بنت النبي (ﷺ)، وعبدالرحمن بن عوف، وعبدالله بن مسعود، وأبو حذيفة بن عتبة وامرأته سهلة بنت سهيل بن عمرو، والزبير بن العوام، ومصعب بن عمير، وأبو سلمة بن عبدالأسد وامرأته، وعثمان بن مظعون، وعامر بن ربيعة وامرأته، وأبو سبرة بن أبي رهم، وحاطب بن عمرو، وسهيل بن بيضاء. وكانت النسوة أربعًا. وكانت الهجرة الثانية فيها نيف وثمانون، وفيها جعفر بن أبي طالب. وعاد بعض الصحابة لما سمعوا أن قريشًا صالحت الرسول (ﷺ) بعد نزول سورة «النجم». وذكر الطبري قصة الغرانيق ههنا، وفي تفسير سورة «الحج». وليس من شرط هذه الكلمة استقصاء أمر هذه القصة، وقد تعرض لها السهيلي في الروض بما هو كاف، ولعل من أصح ما يقوله قائل في هذا الباب، أن يستشهد بآية «فصلت»: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾[2].

هذا، وقد عاد مهاجرو الحبشة تباعًا، إلا جعفرًا وأصحابه، فإنهم لم يعودوا إلا بعد فتح خيبر. ويُذكر مع عودتهم خبر قدوم أبي موسى والأشعريين، أنهم ركبوا سفينة من اليمن قاصدي المدينة، فقذفهم البحر إلى شاطيء الحبشة، فلقوا جعفرًا وصحبه فآبوا معهم.

ويذكر صاحب السيرة، أن وفدًا من الحبشة فيهم عشرون رجلاً قدموا إلى النبي (ﷺ) وهو بمكة وأسلموا، ويقال بل كان أولئك العشرون من نجران، والأول أصح. قال ابن إسحاق في ما رواه إبن هشام عن البكائي عن إبن إسحاق، قال: «وقد سألتُ ابن شهاب الزهري عن هؤلاء الآيات فيمن نزلن؟ فقال لي ما سمعه عن علمائنا: أنهن أنزلن في النجاشي وأصحابه. والآية من سورة «المائدة»[3] من قوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ إلى قوله ﴿ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾. قال السهيلي: «فصل ذكر قدوم وفد النصارى من الحبشة وإيمانهم، وما أنزل الله فيهم من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ﴾، ولم يقل من النصارى، ولا سماهم هو ـ سبحانه ـ بهذا الاسم، وإنما حكى قولهم الذي قالوه، حين عرفوا بأنفسهم، ثم شهد لهم بالإيمان، وذكر أنه أثابهم الجنة، وإذ كانوا هكذا فليسوا بنصارى، هم من أمة محمد (عليه السلام).» أ. هـ.[4]

هذا ونتساءل عن أشياء منها:

(١) لماذا تأخرت عودة جعفر وأصحابه إلى فتح خيبر؟ وإنما قدم جعفر بعد أن بعث رسول الله (ﷺ) عمرو بن أمية الضمري إلى الحبشة، ليسأل النجاشي أن يرد جعفرًا وأصحابه إليه؟



أقول بحمد الله وعونه، لو أن أمر رجوع جعفر كان موكولاً إلى تصرفه هو، لكان قد رجع هو وصحبه عندما بلغهم خبر انتصار المسلمين ببدر، على الأرجح، لما صحب بدرًا من إرتفاع روح الحماسة بين المسلمين وشعورهم بالعزة. ولكن أمر رجوع جعفر وأصحابه كان لرسول الله (ﷺ) أن يأمرهم فيه بما شاء من أمر الله، فلم يكن لهم بد من البقاء بها حتى يؤذن لهم بالرجوع أو يؤمروا به، وما أمروا به إلا بعد صلح الحديبية، فوافوا رسول الله (ﷺ) بعد فتح خيبر. وقد نعلم أن الإسلام قد فلج أمره بعد صلح الحديبية، وقد أسلم عمرو بن العاص وخالد بن الوليد، كلاهما بعد الحديبية لما أحسّاه من ظهور الإسلام وعلو دعوته. فهل يا ترى كان بقاء جعفر بالحبشة مرادًا به أن يكون ملجئاً للمسلمين إذا وقعت بهم هزيمة مجحفة، أو بلاءٌ بأرض العرب، ومعتَصَمًا يعتصمون بدين الله عنده في ظل جوار النجاشي؟

يدل قدوم وفد نصارى الحبشة الذين تقدم ذكرهم وقد أسلموا، أن بعض الحبشة قد دخلوا في الإسلام، وأن المسلمين المهاجرين قد اطمأنوا إلى المقام بأرض الحبشة وأمنوا، وأن أمرهم وأمر من كانوا بها على نصرانيتهم اليعقوبية، لم يكن يخلو من تسامح. وقد ذكرت السيرة أنه كما أسلم من الحبشة النفر العشرون المقدم ذكرهم، قد تنصر من المسلمين عبيدالله بن جحش، وقد مات بأرض الحبشة. وكانت معه أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان زوجه، وبقيت على إسلامها وأكرمها الله ـ سبحانه وتعالى ـ بأن صارت من أمهات المسلمين. * (أ) فهذا الذي كان من تنصُّر عبيدالله بن جحش وإسلام من أسلم من الحبشة، ينبيء بوقوع حوار متسامح كان بين الفريقين، ومقدم العشرين المسلمين مما عسى أن يستفاد منه، أنهم خلّفوا وراءهم ممن أسلم ولم يفد، عددًا غير قليل، والله تعالى أعلم.

(٢) نتساءل أي بلاد الحبشة كانت إليه الهجرة؟ وما معنى الحبشة؟

(أ) نسب الحبشة في **الروض الأنف**، أنهم بنو حبش بن كوش بن حام بن نوح. ويطلق اسم الحبشة والحبش على جنس من السودان، مساكنهم جنوبي مصر على امتداد ساحل البحر إلى ما يقابل بلاد اليمن، فيدخل في هذا أجناس ما يعرف الآن بالصومال وإثيوبيا، وبلاد البجاة وبلاد النوبة النيلية. وأطلق هيرودوت في **تاريخه** اسم إثيوبيا على البلاد الواقعة جنوب أسوان، وعاصمتها مروي وهي المدينة التي تشاهد الآن أنقاضها وأهرامها على شاطىء النيل الأيمن، جنوب ملتقاه بنهر أتبرة* (ب) بنحو مائة كيلو متر، بالقرب من بلدة كبوشية التي تقع على بعد

---

* **المحرر (س)** :

(أ) ولعل الصحيح أن يقال «أمهات المؤمنين» وهو الاسم الذي يطلق على زوجات الرسول (ﷺ). « ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَـٰتُهُمْ » **الأحزاب** : ٦.

* **المحرر (ع)** :

(ب) هكذا ينبغي أن يعرف النهر وأن تسمى المدينة التي تعرف باسم «عطبرة» خطأ، ذلك لأن الأدلة الآثارية تؤيد ما جاء أعلاه، وهو ماكان ينطقه سواد الناس في شمال السودان ووسطه من مطلع هذا القرن حتى منتصفه.

نحو أربعين كيلو مترًا شمال مدينة شندي. وزعم هيرودوت في خبر قتال ملوك الفرس لليونان، أنه حضر معهم عرب من البلاد التي جنوب مصر على جمال لهم، فحاربوا معهم.

وكان لمروي القديمة ملك عظيم ومصانع للحديد والزجاج، وآثار تدل على صلة باليمن والبحر الهندي ومدنيات العالم القديمة، وعلى بقايا جدران مبانيهم صور الأفيال. وزعم عالم الآثار المعاصر هينترة، من الألمان الشرقيين، أنهم كانوا يؤلفون الأفيال، ورجح أن أفيال هنيبعل جلهم من عندهم.

وأصل مملكة أكسوم بالحبشة من ملك سبأ القديم، وكان زمانها بعد زمان ملك مروي القديم. وكان خراب بقايا ملك مروي بعد ضعفها على أيدي عزانة ملك أكسوم في القرن الرابع بعد الميلاد* (جـ)، وقد امتد المُلك الأكسومي بعده إلى النيل، معترضًا بين مملكتي النوبة الشمالية التي كانت عاصمتها دنقلة، والجنوبية التي كانت عاصمتها سوبا ـ وما أقرب لفظ سوبا من سبأ ـ. ودنقلة جنوب شلال النيل الثالث بينه وبين الرابع على الشاطىء الأيسر، وسوبا على النيل الأزرق دوين الملتقى الكبير على الشاطيء الأيمن، نحو خمسة عشر كيلو مترًا جنوب موقع الخرطوم الحالي.

ولم تكن بلاد إثيوبيا المعاصرة هي حبشة أكسوم ذلك الزمان، وذلك أن أكثر رقعة بلاد إثيوبيا المعاصرة إنما فتحت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي، وإنما كانت حبشة أكسوم في الشمال الغربي من إثيوبيا المعاصرة، معنى ذلك ناحية الساحل من إرتريا وبعض الصومال ووادي عددة وجبال البجاة، على البحر الأحمر إلى النيل بين شلال السِبْلُوقة ونهر أتبرة وناحيته إلى الشلال الخامس أو الرابع.

والذي نرجحه أن هجرة الصحابة، إنما كانت إلى بعض بلاد هذه الحبشة الأكسومية النيلية إلى البحر الأحمر. ومما نجزم به أن ناحية بحيرة تانا وأديس أبابا وأعالي الهضبة الإثيوبية المعاصرة، لم تكن لها بتلك الهجرة من صلة لما قدمناه من أنها إنما حيزت إلى ملك الحبشة منذ زمان قريب. ونرجح أن أول ساحل نزله الصحابة هو ساحل سواكن، وأنها أول أرض مستها أقدام ذلك الجيل الصالح الأول بعد أرض الحجاز، وأول ديار دخلها الإسلام من ديار أفريقية، لما تقدم ذكره.

(ب) ذكر الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في **تاريخ الرسل والملوك**، أنه «قد خرج الذين هاجروا الهجرة الأولى متسللين سرًا، وكانوا أحد عشر رجلاً وأربع نسوة، حتى انتهوا إلى الشُّعَيْبة، منهم الراكب

* **المحرر (ع)**:

(جـ) في هذا خلاف، والأرجح أن دولتها دالت لأسباب داخلية، سياسية واقتصادية. أما انتشار ملك أكسوم كما ذكره المؤلف بعد ذلك فللمحرر فيه رأي آخر.

والماشي. ووفق الله للمسلمين ساعة جاؤوا، سفينتين للتجار حملوهم فيها إلى الحبشة بنصف دينار. وكان مخرجهم في السنة الخامسة من حين نبيء رسول الله (ﷺ)، وخرجت قريش في آثارهم حتى جاءوا البحر حيث ركبوا، فلم يدركوا منهم أحدًا، قالوا وقدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أُمِّنَّا على ديننا، وعبدنا الله لا نؤذى، ولا نسمع شيئًا نكرهه. أ. هـ». (٥)

هذا الخبر يدل على أن السفر إلى الحبشة بالبحر، كان مألوفًا. وذكر ما منَّ الله به على عباده من تسخير البحر لهم، لتجري الفلك فيه بإذنه، كثير في القرآن. والشعيبة ناحية جدة غير بعيدة من مكة(٦). ونصف الدينار كأنه كان أجرًا للعبور معروفًا. ورياح الشمال في الشتاء منتظمة لا يستغرق عبور البحر بها من ناحية جدة إلى ناحية سواكن، أكثر من يوم وبعض يوم. وهذا هو الطريق الذي سلكه الصحابة على الأرجح، إذ بعيد أن يقصدوا من ناحية جدة قصد ما يقابل اليمن عابرين للبحر.

ومما يقوّي هذا الذي نذهب إليه، ما تقدم من خبر أبي موسى والأشعريين، وهو مذكور في **الصحيح**، وذلك أن أبا موسى ونحوًا من خمسين من الأشعريين، ركبوا البحر من اليمن يقصدون الهجرة إلى المدينة. ويستدل من هذا أنهم ركبوا البحر في موسم الأمطار إذ الرياح جنوبية. وفي مثل هذا السفر مُسَاحَلَةٌ كما لا يخفى، وتجنب للتعرض للأعداء في الطريق بينهم وبين المدينة. وسياق الحديث مع **السيرة** يمكن أن يُستنتج منه، أن هجرتهم كانت بعد الحديبية، لما عمّ من أمر الهدنة بين قريش ورسول الله (ﷺ)، فمن شاء من العرب أن يدخل في عقد قريش فعل، ومن شاء أن يدخل في عقد رسول الله (ﷺ) فعل.

وفي الرياح الجنوبية نَكَبُ، ولا سيما بعد مجاوزة اليمن، وزمانها أشد زمان الصيف في بلاد مضر، قال ذو الرمة في البائية الطويلة؟

حتى إذا مَعْمَعانُ الصَّيف هَبَّ له ... بأَجَّةٍ نَشَّ عنها الماء والرطب
وصَوَّح البَقْلَ نَئَّاجٌ تجيء به ... هَيْفٌ يمانيةٌ في مَرِّها نَكَبُ

الْهَيْفُ (بفتح الهاء وسكون الياء) الريح الحارة. نَكَب، بالتحريك، مَيَلانٌ. فعصفت عاصفة من بعض هذه الرياح، فباعدت سفينة الأشعريين من ساحل جزيرة العرب، واضطرتهم إلى ساحل أفريقية، وذلك بعد أن يكونوا قد قاربوا ناحية الشُّعَيْبة، بدليل أنهم لما قذفوا إلى الساحل، وافقوا منصرف جعفر وأصحابه من الحبشة. ولا يعقل أن تكون سفينتهم قد قذفها البحر إلى أعماق بلاد الحبشة، أيّاً كانت بلاد الحبشة، وإذ لقوا جعفرًا وأصحابه عند الساحل، فلا مفر من الاستدلال على أن الساحل الذي لقوهم عنده، هو الساحل الذي بإزاء الشُّعَيْبة وجدة، وهو ساحل سواكن وناحيتها، وهو ساحل بلاد البجَاة، وصفه محمد بن بطوطة لقوة الصلة البحرية بين ساحل الحجاز وساحل البجاة، مما عسى أن يشهد بصحة هذا القول، والله تعالى أعلم.

(جـ) في السيرة[٧] أن أم سلمة (رضي الله عنها) وكانت من مهاجرة الحبشة، قالت: «فوالله إنّا لعلى ذلك، إذ نزل به رجل من الحبشة ينازعه ملكه، قالت ما علمنا حزنًا قط كان أشد علينا من حزن حزناه عند ذلك، تخوفًا أن يظهر ذلك الرجل على النجاشي، فيأتي رجل لا يعرف من حقنا ماكان النجاشي يعرف منه» أ. هـ. ثم ساقت خبر قتال النجاشي لذلك الرجل الخارج عليه، وكان عند ناحية من النيل، فنفخ الصحابة للزبير بن العوام قربة، فجعلها في صدره وسبح حتى خلص إلى حيث يرى القتال، وبشّرهم بنصر النجاشي من بعد.

ونتساءل ههنا، عند أي نواحي النيل كان هذا القتال؟ ولا يخفى أن النيل بالهضبة الحبشية التي نعلمها الآن، إن هو إلا مضايق مع ما تقدم ذكره من أن أعالي الهضبة الحبشية التي فيها بحيرة تانا وشلالات النيل الأزرق، إنما حيزت إلى ملك الحبشة منذ عهد قريب في التاريخ الحديث. فالنيل المذكور في السيرة، إما أن يكون نهر أتبرة، وإما أن يكون النيل الأزرق، وإما أن يكون النيل الكبير بين السبلوقة إلى نهر أتبرة، حيث كان ملك مروي القديم الذي حيز بعد غزوة عزانة إلى سلطان ملوك أكسوم ومن يواليهم أو يخرج عليهم*[د]. وكان إسم النجاشي مما يطلق على اسم كل ملك من الحبشة صغر ملكه أو كبر، ونرجح أن سباحة الزبير (رضي الله عنه) وقتال أصحابه عدوه كان بناحية النيل الكبير، لأن الأزرق كان في ملك علوة لا الحبشة، ونهر أتبرة يفيض صيفًا ويستبعد أن يجسر على سباحته من لم يدرب بها، ونفخ القربة والسباحة أشبه أن يكون قد وقع بين الشاطىء وإحدى جزر النيل الكبير، في مكان يؤمن فيه من تغول الشاطىء وخطر التماسيح، والله تعالى أعلم.

(د) ينبغي أن نشير هنا أيضًا إلى خبر عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، أن عمارة قذف عمرًا في البحر، وكان عمرو واقفًا فوق مِنْجاف السفينة (ميم فنون فجيم فألف ففاء: أى دفتها) يبول، وكان عمارة مُتهوِّرًا ولم يعلم أن عمرًا سبَّاح، قالوا فسبح عمرو وأمسك بمنجاف السفينة وركب. ولا يعقل أن هذا كان في البحر الأحمر في إحدى سفنه العاليات فوق سطح الماء، فهذه الصفة أشبه بمراكب النيل.

ثم تذكر القصة أن عمارة أسخط النجاشي، فأمر السواحر فنفخوا في إحليله فهام في الفلوات، ثم جاء ابن عمه عبدالله بن أبي ربيعة يلتمس خبره فقيل له إنه يرد مع حُمُر الوحش - وهذه صفة تشبه بادية بلادنا، وكانت حمر الوحش إلى سنوات الثلاثين الأوائل من هذا القرن الميلادي تُرى بخلاء نهر أتبرة، ومازالت تجري بناحية الدندر وهى كالحمر الأهلية ولكنها متوحشة فلا يلتبس أمرها بأمر الحصان المخطط الاستوائي الذي يقال له (زبرا)[٨].

(٣) نتساءل لماذا لم يغز المسلمون بلاد الحبشة زمان الفتوح، وذلك أنهم أعرضوا عن ركوب البحر إليها كل الإعراض، وما ألّموا ببلاد السودان إلا بعد فتح مصر، عندما تولاها عبدالله بن سعد بن أبي السرح، وبلغ بفتوحه

---

* المحرر (ع):
(د) انظر التعليق جـ.

دنقلة وعقد مع ملكها المعاهدة التي عرفت باسم «البقط»، وذلك في زمان سيدنا عثمان بن عفان (رضي الله عنه) سنة ٣١هـ.

(ا) لعل من أسباب إعراض الصحابة عن غزو الحبشة بالبحر، أن الحبشة كانوا أهل كتاب ذكروا في القرآن، أنهم أقرب أهل الكتاب إلى المسلمين مودة. وقد ظهر منهم الود للمسلمين أيام محنتهم الأولى، وقد أسلم منهم ملكهم النجاشي، قال الذهبي في **تجريد أسماء الصحابة**، أن النجاشي أسلم وكتم إسلامه. والذي في السيرة يستفاد منه، أنه لم يكتمه كل الكتمان ولكن أظهره بحكمة وذكاء.

قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾(٩). وقال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾(١٠).

(ب) ولعل من أسباب ذلك أن أوائل المسلمين على عهد سيدنا عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم)، كانوا يتخوفون أن يكون بينهم وبين الأجناد الغزاة بحر، وقد كانت هذه السياسة معمولاً بها حتى بعد أن صار للعرب في البحر أسطول قوي، وقد عيب على ابن الحضرمي ركوُبهُ البحر على عهد عمر.

(جـ) ولعل من أسباب ذلك أيضًا، وهو عندنا أقوى، أنه كان بالحبشة مسلمون في أمن من العيش، من أولئك، العشرون الذين وفدوا. فكان غزو الحبشة مما يتخوف معه أن يفتنوا في دينهم، وأن يصيب الإسلام بتلك البلاد شر. ولقد استمرت علاقة المسلمين مع نصارى الحبشة والنوبة على الود، حتى أن وفودهم كانت تحج إلى بيت المقدس، على أيام صلاح الدين (رحمه الله)، لا تُراع مع أن الحرب كانت حامية بين المسلمين والصليبيين من الروم والإفرنج. ولم تفسد العلاقة بين المسلمين ونصارى الحبشة، إلا بعد أن ظهر البرتغاليون بصليبيتهم في البحر الهندي، وذلك بعد القرن الخامس عشر الميلادي، فاستعان المسلمون بالترك واستعان نصارى الحبشة بالبرتغاليين. وقد اتسع ملك الحبشة بعد أن وصلهم سلاح النار من البرتغاليين، وقد كانت هرر إلى زمان قريب إمارة مسلمة مستقلة.

وقد كان من نتائج انتقال الحرب الصليبية إلى بلاد الحبشة وساحل البحر الأحمر والنيل النوبي أيضًا، أن غلب الإسلام على ماهو الآن بلاد السودان، وقامت مملكة سنار، وكان أوائل ملوكها يزعمون أنهم من بقايا بني أمية، وذلك غير بعيد لأن عبدالله بن مروان بن محمد فر إلى دنقلة، ومنها إلى بلاد البجاة. ويذكر أنه عبر من بعد إلى الحجاز، وهذا بعيد لأن الحجاز كان في قبضة أعدائه العباسيين. وخلاصة القول أن أمره أو أمر من فر معه من بني مروان ظل مجهولاً، فيجوز أن يكونوا قد خلصوا إلى جانب من بلاد الحبشة، وأن يكون عمارة دنقس ملك سنار الأول من سلالتهم، والله أعلم.

(٤) :

(أ) في توجيه النبي (ﷺ) أصحابه إلى الحبشة باديء الرأي، ما يشعر بأن لذلك شأنًا، إذ كان أمر النبي (ﷺ) وإذنه بما أذن به من أمر الله ووحيه، ولو قد فشا الإسلام ببلاد الحبشة بعد هجرة جعفر وأصحابه إليها، لكان ذلك الشأن واضحًا ظاهرًا. ولكنه، كما نعلم، قد فترت صلة العرب بالحبشة بعد إتساع الفتوح، لانصراف قريش عن التجارة إلى السياسة والملك، وكانوا هم أهل رحلة الشتاء البحرية البرية إلى الحبشة واليمن.

ومع فتور هذه الصلة كان الإسلام يتغلغل بطيئًا، حتى شمل بلاد مملكة مروي القديمة كل الشمول، وقد كان بها بعض العرب بدوًا كما تقدم ذكره من كلام هيرودوت، فيجوز أن تغلغل الإسلام بدأ بهؤلاء، تدل على ذلك أماكن قراءة القرآن القديمة ببلادنا، فكلها صحراوية بعيدة عن النيل. وقد خلت بلاد مملكة سنار التي خلفت مروي القديمة من النصرانية كل الخلو، وإنما دخلت النصرانية منذ عهد قريب عن طريق المبشرين الذين أذن لهم محمد علي باشا وخلفاؤه في القرن الماضي. وشمل الإسلام بلاد الحبشة الهضبة والساحل، فأسلم البجاة والصومال كلهم، والجبرتة وهرر، وسوى ذلك، ونسبة المسلمين ببلاد الحبشة الآن عالية جدًا.

ويوشك ألا يخلو ما أمر به رسول الله (ﷺ) أصحابه، وفيهم الجلة من المهاجرين الأولين وبعض من صرن من أمهات المسلمين* (هـ) وابنته (ﷺ)، يوشك ألا يخلو من إشعار بأن للإسلام شأنًا ونبأً سيكون هناك. وقد ذكر بعض المفسرين أن قوله تعالى: ﴿ لِّأَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ، ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ، وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴾(١١) أن الثلة من الآخرين هم مسلمو السودان.

(ب) القرآن وحده بين الكتب المقدسة التي بأيدي الناس الآن، هو الذي نص نصًا صريحًا على بطلان قضية العنصرية، وقضية احتقار اللون الأسود في ألوان الناس، تدل على ذلك آية **الحجرات** المعروفة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(١٢)، وآيتا سورة **فاطر**: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ، وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾(١٣)، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ، وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(١٤).. فالبياض هنا لنور فرحة وجوه المؤمنين بالثواب، وظلل وجوه الكافرين للعذاب، وليس بمنبيء عن مذمة لسواد لون البشرة الطبيعي، بدليل آيتي **فاطر**، وقال تعالى في خبر سيدنا يعقوب (عليه السلام): ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴾(١٥).

* **المحـــــرر** (س) :
(هـ) أنظر (أ).

وبياض العين يذهب بنورها وسوادها يبعثه وينبيء عنه، فقبح الأبيضاض في هذا الموضع كقبح اسوداد الوجوه لخزي العذاب يوم القيامة، من حيث الدلالة اللغوية المجازية، فتأمل.

(جـ) هذا ومع نص القرآن الصريح، على أن اختلاف ألوان الناس كإختلاف ألوان تراب الأرض، وثمار أشجـارها، وضروب دوابها، ظل الناس مفتونين بعنصرية الألوان، يحتقرون السودان من الناس، وتأديب القرآن المسلمين بأدبه، وتهذيب السنة نفوس المسلمين بأدب الإسلام، كل ذلك صان جمهور المسلمين أن يقعوا في ما وقع فيه النصارى الإفرنج والروم ومن إليهم من غرور وفجور بالعنصرية الصارخة الحائرة، كما هو مُشاهَدٌ في أوروبا شرقها وغربها، وفي أمريكا، ودع جنوب أفريقية وما يشابهها من شتى البلاد، فأمر أولئك ظاهر.

جاء في **رسالة** ابن أبي زيد في الفقه المالكي في أواخر أبواب التهذيب ما نصه: «وتكره التجارة إلى أرض العدو وإلى بلد السودان». وهٰهنا موضع نظر. قال الشارح[١٦]. «وتكره كراهة تحريم التجارة إلى أرض العدو، لأن في ذلك تغريرًا للإنسان بنفسه وماله، وإذلالاً للدين، وكذلك تكره التجارة إلى بلد السودان الكفار منهم للعلة المتقدمة». أ. هـ. قال المحشي: «قوله الكفار منهم، أي فهو من عطف الخاص على العام، ونكتته أن الكفار السودان ليسوا مثل غيرهم من الكفار في شدة الحمية، فربما أفاد جواز السفر لهم فأفاد أنه لا فرق حيث غلب على الظن إرتكاب المحرم. واستظهر الشيخ أحمد زروق أن المراد بلاد السودان، لما فيها من المخاطرة بالنفس والمال من أجل العطش والخوف ونحو ذلك. أ. هـ.» وكلام الشيخ زروق ضعيف، لأن التجارة بين المسلمين حلال، والصحراء من الطرق السالكة إلى حج بيت الله الحرام.

وفي جملة كلام صاحب **الرسالة** وشراحها ما يوقف عنده كما تقدم، وقول الشارح: السودان الكفار هو المخرج لا غير، ولكن قد أغنى عن ذكر قوله: «إلى أرض العدو»، أى دار الحرب وهي دار الكفار ومن الخير تجنب كل شائبة من شوائب العنصرية تنافي صريح نصوص الكتاب والسنة، وسابقة الهجرة الأولى إلى بلاد الحبشة بأمر وإذن من لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

(٥) يذكر في علامات الساعة خراب الكعبة، وفي **الصحيح** خرابها على يد ذي السويقتين من الحبشة، وذكر السهيلي في تفسير خبر زمزم وفيه[١٧]: «(عند نقرة الغراب الأعصم) أن ههنا كناية وإشارة تدل على خراب الكعبة على يدي ذي السويقتين من الحبشة، قال: «فدلت نقرته عند الكعبة على نقرة الأسود الحبشي بمعوله في أساس الكعبة يهدمها في آخر الزمان أ. هـ.»».

ومذكور في علامات الساعة أن الفساد يستشري ويستحل الناس المحارم، ويرفع القرآن، فإذا صح أن ثلة الآخرين هم مسلمو السودان، وأن الأمر بالهجرة إلى بلد السودان باديء الرأي، حين هاجر المسلمون إلى أرض

الحبشة وهم جنس من السودان كما لا يخفى ، فيه إشارة نبأ إلى ما سيؤول إليه الأمر من إنتشار الإسلام بينهم ، وهذا مُشاهد الآن ـ بحمد الله وعونه وتوفيقه ـ فإن استشراء الفساد حتى ينجم في هؤلاء السودان المسلمين من يفسق بالعدوان على الكعبة ، هو النهاية ، نعوذ بالله من تغير الحال وسوء المآل . قال تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(١٨) . صدق الله العظيم وله الحمد أولاً وأخيراً ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم .

التعليقات والاشارات

(١) **فُصِّلت** : ٢٦ .
(٢) **الأنعام** : ١١٢ .
(٣) **المائدة** : ٨٢ ـ ٨٣ .
(٤) **الروضُ الأنُف** (القاهرة ، ١٣٩١هـ) ، جـ١ ، ص١٣٩ .
(٥) **تاريخ الرسل والملوك** (ليدن : طبعة بريل ، ١٨٨٢ ـ ١٨٨٥م) ، جـ٣ ، ص ص ١١٨١ ـ ١١٨٢ .
(٦) قال كثير عزة :

كأن حمولها بملا تريم سفين بالشُّعَيبة ما يسير

وراجع **معجم البلدان** لياقوت ، (القاهرة ، ١٣٢٤هـ) ، جـ٥ ، ص ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، **ومُعْجَم ما استعجم** للبكري ، (تحقيق السقا . ١٣٦٤هـ) ، جـ١ ، ص ٢٩٢ .
(٧) أنظر **الروضُ الأنُف** ، جـ٢ ، ص ٨٩ .
(٨) خبر المنجاف في **سيرة ابن اسحق** ، كما أورده ابن أبي الحديد في **شرحه للنهج** ، والله أعلم .
(٩) **البقرة** : ١٩٠ .
(١٠) **التوبة** : ٢٩ .
(١١) **الواقعة** : ٣٨ ـ ٤٠ .
(١٢) **الحجرات** : ١٣ .
(١٣) **فاطر** : ٢٧ ، ٢٨ .
(١٤) **آل عمران** : ١٠٦ ، ١٠٧ .
(١٥) **يوسف** : ٨٤ .
(١٦) أنظر **حاشية العدوي** على شرح أبي الحسن **لرسالة ابن أبي زيد** (تصوير بيروت) ، جـ٢ ، ص ٤٤٩ .
(١٧) **الروض الأنف** ، جـ٢ ، ص١٦٩ .
(١٨) **الأعراف** : ١٨٧ .

أضواء على رسائل الرسول (صلى اللهُ عليه وسلم) إلى القَيْل وَائِلِ بن حُجْر الحضرمي

هادون أحمد العطاس

يتناول بحثنا النقاط الآتية:

أولًا : لمحة موجزة عن ديانات عرب الجنوب.

ثانيًا: عالمية الدعوة الإسلامية.

ثالثًا: الرسائل النبوية إلى القَيْل وَائِل بن حُجْر الحضرمي وقبيلته.

رابعًا: دراسة مقارنة لنصوص الرسالة الأولى برواياتها الثلاث.

خامسًا: معاني المفردات اللغوية في الرسالة الأولى برواياتها الثلاث.

سادسًا: التعريف بوائل بن حُجْرِ الحضرمي.

سابعًا: خاتمة البحث.

أولًا : لمحة موجزة عن ديانات عرب الجنوب

كانت الوثنية هي السائدة لدى عرب الجزيرة العربية إبّان فجر البعثة النبوية، بل قبلها بقرون عديدة. وفي اليمن وحضرموت وسائر العربية الجنوبية كانت عبادة الثالوث هي السائدة، وهذه الآلهة التي وردت أسماؤها في النصوص الحضرمية كما يلي: «سين» وهو القمر، الأب، و «ذات حمم» أي الشمس وهى الأم، و «عشتر» وهي الزُّهرة الابن[1].

كما وردت أسماء هذه الآلهة في النصوص المَعينية والسبئية والقَتَبانية والحِمْيرية والأُوسانية بأسماءٍ بعضُها يخالف ما سبق، نتيجةً لاختلاف اللهجات أو اللغات، ولكن الآلهة وتصنيفاتها واحدة.

والطريف أن عَشْتَر لدى عرب الجنوب ذكر، وهو الابن كما سبق، أما لدى عرب الشمال فهي أنثى، وهي عِشْتار لدى البابليين وعرب الشمال، و عشتروت لدى الفينيقيين، وهي فينوس (Venus) لدى الرومان، إلهة الحب والجمال، وأفروديت (Aphrodite) لدى الإغريق.

وكانت هناك جماعات قليلة إسرائيلية، وبعض العرب، دانوا باليهودية في الحجاز واليمن؛ أما في نجران فقد كانت المسيحية هي السائدة.

وفي تلك الفترة المليئة بالاضطرابات والحروب القبلية انتشر في الجزيرة العربية نبأ ظهور نبي من قريش هو محمد (ﷺ) من بني هاشم، وفي جوار البيت العتيق، يدعو إلى توحيد المولى عز وجل ونبذ عبادة الأصنام والأوثان، إلا أن معظم قبيلته قريش. قابلت هذه الدعوة بالمعارضة والتحدي، بالرغم من أن أفرادًا قلائل من علية القوم وغيرهم، لبوا هذه الدعوة الكريمة تحت ظروف قاسية من المعارضة والاضطهاد من قريش، الأمر الذي حدا بالرسول (ﷺ)، أن يشير على أصحابه بالهجرة إلى الحبشة ثم إلى يثرب.

وأخيرًا بعد أكثر من عقد من السنين، هاجر الرسول (ﷺ) وصاحبه إلى يثرب. وكان لهذا النبأ وقع الصاعقة على زعماء قريش، إذ أيقنوا أن محمدًا أصبح ورسالته في منعة وحماية لدى الأوس والخزرج، الذين اعتنق غالبيتهم الإسلام، مع ما عرف عنهم من شدة في الحروب، فأصبحت تجارة قريش وقوافلها معرضة للخطر جزاء اضطهادها للمسلمين، وإخراجهم من ديارهم بمكة المكرمة، ومعارضتهم لدعوة توحيد الله عز وجل.

ثانيًا: عالمية الدعوة الإسلامية

لقد أرسل الله محمدًا (ﷺ) إلى الناس كافة، ونص القرآن الكريم على ذلك في عدد من الآيات الكريمة. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾[٢]. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[٣]؛ وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[٤].

هذه الآيات من ثلاث سور مكية، أي في فجر البعثة النبوية، والرسول (ﷺ) في أقلية يعيشون تحت ظروف قاسية من الإرهاب والاضطهاد من مشركي قريش وغيرهم في مكة المكرمة، ومع هذا فقد أوضح الله تعالى الخطوط العريضة لمسار الدعوة إلى الإسلام وأنها دعوة عالمية وليست إلى العرب خاصة.

وامتثالاً لأمر الله تعالى، فقد بعث رسول الله (ﷺ) رسلاً من أصحابه، وكتب إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام: فبعث دِحْيَةَ بن خليفة الكلبي إلى قيصر، ملك الروم، وعبدَ الله بن حُذافة السهمي إلى كِسرى، ملك فارس، وعمرو بن أُميّة الضمْري إلى النجاشي، ملك الحبشة، وحاطب بن أبي بَلْتعة إلى المُقوقس، صاحب الإسكندرية، وعمرو بن العاص السهمي إلى جيفر وعباد ابنيْ الجُلَندَى، وفي بعض المصادر (عبد) بدلاً من (عباد)، وسَليط بن عمرو أحد بني عامر بن لؤي إلى ثُمامة بن أُثال وهَوْذة بن علي الحنفيين، ملكي اليمامة، والعَلاء بن الحضرمي إلى المُنْذر بن ساوَى العَبْدي، ملك البحرين، وشُجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شِمْر الغسّاني، ملك تخوم الشام، والمُهاجر بن أبي أُميّة إلى الحارث بن عبد كُلال الحميري، ملك اليمن[٥].

ويتفق محمد بن سعد المتوفي عام ٢٣٠هـ (٨٤٤م) مع ابن هشام في أسماء الرسل الذين بعثهم الرسول (ﷺ) إلى الملوك والأمراء، يدعوهم إلى توحيد المولى عز وجل إلا أنه أمدنا بمعلومات قيّمة ودقيقة، منها:

أ ـ إن الرسول (ﷺ) اتخذ خاتمًا من فضة، فصه منه، نقشه ثلاثة أسطر (محمد رسول الله).
ب ـ أرسل ستة رسل في يومٍ واحد.
جـ ـ إن كل رسول من أولئك الرسل يجيد لغة مَنْ أُرْسِل إليه(٦).

وأمدنا الدكتور محمد حميد الله الحيدرآبادي بصور لثلاث وثائق أصيلة من رسائل الرسول (ﷺ):

الأولى كتاب النبي إلى المقوقس الذي عثر عليه المستشرق الفرنسي بارتيلمي في كنيسة قرب مدينة أخميم في مصر؛ الثانية كتاب النبي إلى المنذر بن ساوَى الذي كان المستشرق الألماني فلايشر قد نشر صورته؛ والثالثة كتابه (ﷺ) للنجاشي(٧).

ثالثًا: الرسائل النبوية إلى وَائل بن حُجر الحضرمي وقبيلته

كتب الرسول (ﷺ) إلى عدد من أمراء حضرموت، نكتفي بما يلي: في عام الوفود، وهو العام التاسع من الهجرة قدم القَيْل وائلُ بن حُجر الحضرمي على رسول الله (ﷺ) بالمدينة المنورة راغبًا في الإسلام، ولما أراد العودة إلى بلاده قال: يارسول الله أكتب لي ولقومي كتابًا، فكتب له ثلاثة كتب.

الرســالة الأولى

«إلى الأقيال العَباهِلة ليقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والصدقة التِّيعة شاة والتِّيمَة لصاحبها، لَا خِلَاطَ ولا وِرَاطَ ولا شِغَارَ ولا جَلَبَ ولا جَنَبَ ولا شِنَاقَ، وعليهم العون لسرايا المسلمين، وعلى كل عشرة ما تحمل القراب، ومن أجبى فقد أربى»(٨). ولهذه الرسالة روايتان أخريان، هما الروايتان الثانية والثالثة، سنذكرهما فيما بعد، بعد إيراد الرسالة الثالثة.

الرســالة الثانية

«هذا كتاب محمد النبي لوَائِل بن حُجْر قيل حضرموت إنك أسلمتَ وجعلتُ لك ما في يديك من الأرضِين والحصون، وأن يؤخذ منك من كل عشر واحدة، ينظر في ذلك ذوا عدل، وجعلت لك أن لا تظلم فيها ما قام الدين والنبي، والمؤمنون عليه أنصار.».

وكان الأشعث بن قيس وغيره من كندة، نازعوا وائل بن حجر في واد بحضرموت فادعوه عند رسول الله (ﷺ)، وكتب بالوادي رسول الله (ﷺ) لوائل(٩).

الرســالة الثالثــة

«من محمد رسول الله إلى المهاجر بن أبي أُمية إن وائلاً يتسعى ويترفّل على الأقيال حيث كانوا في حضرموت» [١٠].

أما الروايتان الأخريان، أي الثانية والثالثة، للرسالة الأولى، فهما ما يلي:

الرواية الثانية للرسالة الأولى :

ذكرها الجاحظ المتوفي عام ٢٥٥هـ (٨٦٨م) وهي كما يلي:

«فقد روى سعيد بن عفير بن أبي لهيعة عن أشياخه عن النبي (ﷺ)، أنه كتب إلى وائل ولقومه:

«من محمد رسول الله إلى الأقيال العباهلة من أهل حضرموت بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، على التِّيعة شاة، والتِّيمة لصاحبها، وفي السُّيوب الخُمُس، لا خِلاط ولا وِراط ولا شِناق ولا شَغار، فمن أجبى فقد أربى، وكل مسكر حرام» [١١].

الرواية الثالثة للرسالة الأولى :

أما الرواية الثالثة للرسالة الأولى، فقد أوردها القاضي عياض المتوفى عام ٥٤٤هـ (١١٤٩م) وهى كما يلي:

«إلى الأقيال العباهلة، والأرواع المشابيب، في التِّيعة شاة لا مقُورة الألياط ولا ضِناك وأنطوا الثبجة، وفي السُّيوب الخُمُس، ومن زنى مم بكر فاصقعوه مائة، واستوفضوه عامًا، ومن زنى مم ثيب فضرجوه بالأضاميم، ولا توصيم في الدين، ولا غمة في فرائض الله تعالى، وكل مسكر حرام، ووائل بن حجر يترفل على الأقيال» [١٢].

رابعًا : دراسة مقارنة لنصوص الرسالة الأولى برواياتها الثلاث

انفردت رواية ابن سعد بما يلي: «وعليهم العون لسرايا المسلمين، وعلى كل عشرة ما تحمل القراب».

أما الرواية التي أوردها الجاحظ فقد تميزت بما يلي «وكل مسكر حرام».

والرواية الثالثة التي ذكرها القاضي عياض فقد انفردت بما يلي: «ومن زنى مم بكر فأصقعوه مائة واستوفضوه عامًا، ومن زنى مم ثيب فضرجوه بالأضاميم، ولا توصيم في الدين ولا غمة في فرائض الله ووائل بن حجر يترفل على الأقيال».

خامسًا : معاني المفردات اللغوية في الرسالة الأولى برواياتها الثلاث

قَيْل : كُتبتْ في نصوص المسند 𐩱𐩤𐩥𐩡 (أ ق و ل) أقول[١٣].

وقد ذكرت هذه الكلمة في عدد من نصوص المسند ولكن نكتفي بما سبق.

الأقْيال : جمع قَيْل وهو الملك من حِمْير[١٤]. وذكر ابن الأثير: وهو دون الملك الأعظم[١٥].

العَباهِلة : هم الذين أقروا على ملكهم لا يزالون عنه[١٦].

التِّيعَة : إسم لأدنى ما تجب فيه الزكاة من الحيوان[١٧].

التِّيمَة : (بالكسر) الشاة الزائدة على الأربعين حتى تبلغ الفريضة الأخرى[١٨].

خِلَاط : أن يخلط الرجل إبله بإبل غيره أو بقره أو غنمه. فقال ذلك أن يكون ثلاثة نفر يملك كل واحد منهم أربعين شاة، وقد وجب على كل واحد منهم شاة، فإذا وصل إليهم المصدق جمعوها لئلا يكون عليهم فيها إلا شاة واحدة[١٩].

وِرَاط : الوراط الخديعة والغش. والمراد هنا أن يغيّب إبله أو غنمه في وهدة من الأرض لتخفى على المصدق[٢٠].

الشِّناق : ما دون الفريضة من الإبل والغنم، أو ما دون النصاب[٢١].

الشِّغَار : من نكاح الجاهلية وهو أن يتزوج امرأة على أن يزوجه أخرى بغير مهر[٢٢].

من أجبى فقد أرْبَى : الإجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه[٢٣].

القِراب : هو شبه الجراب يطرح فيه الراكب سيفه بغمده وسوطه. وقد يطرح فيه للزاد من ثمر وغيره[٢٤]. قلت لعل كلمة «القراب» محرفة عن «الجراب».

السُّيوبُ : جمع سيب وهو الركاز، أخذًا من السيب وهو العطاء، وقيل المراد عروق الذهب والفضة[٢٥].

الأراوِعُ : جمع رائع وهم الحسان الوجوه[٢٦].

لَا جلَبَ : بالتحريك والجلب يكون في شيئين أحدهما في الزكاة، وهو أن يقوم المُصدق - بضم الميم - على أهل الزكاة فينـزل موضعًا ثم يرسل من يجلب إليه الأموال من أماكنها ليأخذ الصدقة. فنهى عن ذلك وأمر أن تؤخذ صدقاتهم على مياههم وأماكنهم[٢٧].

جَنَبَ : محرَّكة، وهو أن يجنب فرسًا في الرهان إلى فرسه الذي سابق عليه، فإذا فتر ضعف في الجري، تحول وركب الفرس المجنوب[٢٨].

المَشابِيب : السادة الرؤوس الحسان الزهر الألوان، أحدهم مشيوب[٢٩].

أَنْطوا : لغة في أعطوا. قال الزمخشري هي قراءة رسول الله (ﷺ): «إنا انطيناك» بالنون[٣٠]. وذكر الزبيدي بما يلي: هي لغة سعد بن بكر وهذيل والأزد وقيس والأنصار، يجعلون العين الساكنة نونًا إذا جاورت الطاء[٣١].

قلت: وهذه الكلمة شائعة في بعض مناطق حضرموت.

التَّبِجَة : الوسط، أي أعطوا الوسط في الصدقة لا من خيار المال ولا من رذالته[٣٢].

لا مُقْوَرَّة الألْياط : الإقوار الاسترخاء في الجلد، وناقة مقور جلدها انحنت وهزلت. والألياط جمع ليط وهو قشر العود شبه به الجلد لالتزاقه باللحم[٣٣].

لاضِناَك : الضِّناك بالكسر المكتنز اللحم، يُقال للذكر والأنثى، بغير إضافة «الهاء»[٣٤].

مِـــمْ : لغة يمانية في «مِن»[٣٥].

اصْقَعُوهُ : إضربوه ببسط الكف. قال الصاغاني: هذا هو الأصل ثم استعير لمطلق الضرب[٣٦].

اسْتَوفِضُوه : انفوه، أخذاً من قولهم استوفضت الإبل إذا تفرقت في رعيها[٣٧].

ضَرِّجوه : أدموه بالضرب، يريد هنا بالرجم[٣٨].

الأضاَميم : الحجارة، واحدتها إضمامة[٣٩]. والمراد هنا أن يرمى بالحجارة.

لا تَوصْيمَ في الدين: لا تفتروا في إقامة الحدود ولا تحابوا فيها[٤٠].

لاغُمَّةَ : لا تستر ولا تخفى فرائضه، وإنما تظهر[٤١].

يَتَرَفَّل : يتسود وائل بن حُجر على الأقيال حيث كانوا من حضرموت، مستعار من ترفيل الثوب وهو إسباغه وإسباله، والترفيل التعظيم، وهو في معنى التسويد[٤٢].

ونرى مما سبق أن الرسالة الأولى من الرسول (ﷺ) إلى القَيْل وائل بن حُجْر برواياتها الثلاث كما سبق، أثارت اهتمام كتاب السيرة النبوية وعلماء اللغة العربية وعلماء الحديث والفقهاء، لما اشتملت عليه من كلمات بعضها غير متداول في وسط الجزيرة العربية وشمالها. وكذا لبيان النصاب في النعم (الإبل والبقر والغنم)، وأيضًا فيها بيان الحد الشرعي لمن ارتكب الزنا.

وحبذا لو أُلف معجم لغوي للكلمات غير المتداولة الواردة في السنة النبوية. ولا أستبعد أن لبعض الكلمات أصلاً في اللهجات الجنوبية المكتوبة بحروف المسند (النصوص). وقد رجعت في إيضاح الكلمات اللغوية إلى **تاج العروس** للزبيدي والمتن (**القاموس** للفيروز آبادي). والمؤلفان كلاهما عاشا في اليمن سنين عديدة. كما رجعت إلى (**النهاية في غريب الحديث**) للعلامة المُحدّث واللغوي المبارك بن محمد ابن الأثير.

سادسًا : التعريف بوائِل بن حُجْر الحضرمي

هو أبو هُنيدة وَائِل بن حُجْر الحضرمي، فهو من قبيلة حضرموت نسبًا ومن القطر الحضرمي وطنًا. قال ابن سعد: «قدم وائل بن حجر الحضرمي وافدًا على النبي (ﷺ)، وقال جئت راغبًا في الإسلام والهجرة، فدعا له ومسح

على وجهه ونودي ليجتمع الناس: [الصلاة جامعة]. فسروا بقدوم وائل بن حُجر، وأمر رسول الله (ﷺ) معاوية بن أبي سفيان أن ينزله. فيمشي معه، ووائل راكب». وقد جرى بينهما الحوار الطريف الآتي:

«معاوية: إلق إليَّ نعلك.
وائل : لا ، إني لم أكن ألبسها، وقد لبستها.
معاوية : فأردفني.
وائل : لستَ من أرداف الملوك!
معاوية: إن الرمضاء قد أحرقت قدمي.
وائل : إمش في ظل ناقتي وكفاك به شرفًا»(٤٣).

وقد ترجم لوائل عدد من المؤرخين، ويظهر أن المصدر الأول لهم هو ابن سعد **في طبقاته**.

والجدير بالذكر أن المؤرخ أبا عمرو خليفة بن خياط العصفري المتوفى عام ٢٤٠هـ، نسب وائلاً إلى كندة(٤٤)، وهو وهَمْ. والصواب أن وائلاً من قبيلة حضرموت(٤٥).

وهناك وَهْم آخر في مرافقة معاوية لوائل، فقد ذكر إبن الأثير ما يلي: «واستعمله النبي (ﷺ) على الأقيال وأقطعه أرضًا، وأرسل معه معاوية بن أبي سفيان، فقال له أعطه إياها»(٤٦). ووقع في هذا الوهم أيضا ابن حجر العسقلاني(٤٧).

أما الأرضين التي أقطعها الرسول (ﷺ) وائلاً فقد كانت في حضرموت، وقد سبق ذكرها في الرسالة الثانية كما سبق، جاء فيها «إنك أسلمتَ وجعلتُ لك ما في يديك من الأرضين والحصون»، وشهد له أقيال من حمير وأقيال من حضرموت بذلك(٤٨).

ويلاحظ أن الرسالة الثانية ذكر فيها «شهود»، وذلك أن فيها منح أرضِين لوائل، أو بالأصح تأييد وإثبات ملكيته لإقطاعياته. وقد نبهني إلى ما تمتاز به هذا النوع من الرسائل من ذكر شهود إثبات الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري.

أما المناطق التي يحكمها فهي منطقة الساحل(٤٩)، بما فيها الموانيء البحرية المهمة، ويظهر أن لوائل نفوذا في بلدتي «شبوة» و «يبعث» في داخل حضرموت بعيداً عن الساحل. كتب ابن الأثير تحت كلمة «شَبْوَة»: «ناحية في حضرموت(٥٠). ثم قال ومنه حديث وائل بن حُجر أنه كتب لأقيال «شَبْوَة» بما كان لهم فيها من ملك»(٥١). ويلاحظ أنه لم تذكر أسماء أقيال شَبْوَة و يبعث، إنما ذكر اسم وائل. ويبعث قرية ومنطقة تحمل الاسم نفسه، وهذا يؤكد أن

وائلاً ساد على أقيال حضرموت. وفيما بعد في خلافة عمر (رضي الله عنه) استقر بالكوفة، وقد شهد صِفِّين تحت راية قومه حضرموت مع الإمام علي (كرم الله وجهه)، وتوفي في الكوفة في أول حكم معاوية(٥٢). ومن سلالته العلامة عبدالرحمن بن خلدون المؤرخ والكاتب الاجتماعي الكبير(٥٣).

سابعًا: خاتمة البحث

دعوة الرسول (ﷺ) إلى الناس عامة لتوحيد الله عز وجل كما أسلفنا، كانت بالإقناع والموعظة الحسنة. قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾(٥٤). وسواء أكانت الدعوة شفوية أو في الرسائل التي بعثها إلى الملوك والأمراء.

ويعلق السيرتوماس آرنولد (Sir Thomas W. Arnold) في كتابه **الدعوة إلى الإسلام** (*The Preaching of Islam*) على الكتب التي بعثها الرسول إلى قيصر الروم هرقل وكسرى فارس وحاكم مصر وغيرهم بما يلي: «إذا كانت هذه الكتب قد بدت في نظر بعض من أرسلت إليهم ضربًا من الخرق، فقد برهنت الأيام على أنها لم تكن صادرة عن حماسة جوفاء. وتدل هذه الكتب دلالة أكثر وضوحًا وأشد صراحةً على ما تردد ذكره في القرآن من مطالبة الناس جميعًا بقبول الإسلام»(٥٥). ثم أورد عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍۭ﴾(٥٦)، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾(٥٧).

ولقد حققت رسائل رسول الله (ﷺ) إلى الملوك والأمراء أهدافها، فدخلت القبائل في دين الله تباعًا، وأرسل الرسول (ﷺ) إليهم من يعلّمهم أمور دينهم. ولما جاء عام الفتوح خرجت تلك القبائل لا تلوي على شيء إلا الظفر بإحدى الحسنيين، النصر أو الشهادة في سبيل الله.

ومن ناحية أخرى فإن الرسائل الموجهة إلى ملوك العرب وأمرائهم، جاء فيها كثير من مفردات لغة مَنْ خاطبهم بالرغم من كوْنها غيرَ متداولة في الحجاز ونجد وشمال الجزيرة، مثلما سبق في الرسالة الثالثة الموجهة إلى القيْل وائل بن حُجْر.

وأهم من هذا عفوه الشامل على من ناصبوه وأصحابه والدعوة الإسلامية العداء، وذلك في يوم فتح مكة كما هو معروف في كتب السيرة، إذ قال لقريش في خطبته المشهورة في المسجد الحرام: «ما ترون إني فاعل بكم؟» قالوا: «أخٌ كريمٌ وابنُ أخٍ كريمٍ». ! فقال صلى الله عليه وسلم: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». !!

التعليقات والإشارات

(١) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٥، ص ص ١٢٠-١٢٢.
(٢) **الأعراف** : ١٥٨.
(٣) **الأنبياء** : ١٠٧.
(٤) **سبأ** : ٢٨.
(٥) إبن هشام، **السيرة النبوية** جـ٢، ص ٦٠٧.
(٦) إبن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١، ص ٢٥٨.
(٧) محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، المقدمة ص ص ٤٥، ٧٢، ٨١.
(٨) ابن سعد، **المصدر السابق** جـ١، ص ٢٨٧.
(٩) **الموضع السابق نفسه**.
(١٠) محمد علي الحوالي، **الوثائق السياسية اليمنية من قبل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ**، ص ١١٥.
(١١) **البيان والتبيين**، جـ٢، ص ٢٧.
(١٢) **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، جـ١، ص ٧٤.
(١٣) مطهر الإرياني، **في تاريخ اليمن**، النص رقم «١» من مجموعة الكهالي، ص ٢.
(١٤) مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، جـ٨، ص٩٣.
(١٥) مبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، جـ٤، ص ١٣٣.
(١٦) الزبيدي، **المصدر السابق**، جـ٨، ص٤؛ وابن الأثير: **المصدر السابق** جـ٣، ص ١٧٤.
(١٧) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢٩٣، إبن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٠٢.
(١٨) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٢١٦؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٧٣.
(١٩) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه** جـ٢، ص٦٢.
(٢٠) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ٢٣٧، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٧٤.
(٢١) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص ٤٠٠، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ٥٠٥.
(٢٢) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٣٠٦-٣٠٧، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٨٢.

(٢٣) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١٠، ص٦٦، وابن الأثير، **المصدر نفسه** ، جـ١، ص ٢٣٧.
(٢٤) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٤٢٣، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ ٤، ص٣٤.
(٢٥) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ٣٠٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ ٢، ص ٤٣٢.
(٢٦) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ٣٦٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٧٨.
(٢٧) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٨٤، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨١.

(٢٨) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٩١، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٣.
(٢٩) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٩، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٣٨.
(٣٠) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل**، جـ٤، ص٢٩٠، أرشدني الدكتور سامي الصّقّار أن كلمة **أنطوا** متداولة في العراق وفي لواء دير الزور من سوريا بهذا المعنى، كما أفادني الأستاذ سمير شمّا بأنها متداولة في فلسطين. فلهما الشكر.
(٣١) الزبيدي، **المصدر السابق**، جـ١٠، ص٣٧٣، وابن الأثير، **المصدر السابق**، جـ٥، ص٧٦.
(٣٢) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٠٦.
(٣٣) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ٥١١، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ١٢٠.
(٣٤) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص١٥٨، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣.
(٣٥) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٩، ص٧١، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٦٣.
(٣٦) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ٤١٤، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ٤٢.
(٣٧) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٩٨، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢١١.
(٣٨) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ٦٨، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٨١.
(٣٩) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٣٧٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠١.
(٤٠) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٩، ص ٩٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٩٤.
(٤١) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٩، ص٥، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ٣٨٨.
(٤٢) الزبيدي، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص٣٤٩، وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ٢٤٧.
(٤٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١، ص٣٤٨.
(٤٤) خليفة بن خياط، العصفري، **كتاب الطبقات**، ص١٣٣.
(٤٥) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٦٠.
(٤٦) على بن محمد ابن الأثير، **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، . جـ٥، ص٨١.
(٤٧) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، جـ٣، ص ٥٩٢.
(٤٨) ابن سعد، **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٧.
(٤٩) سعيد عوض باوزير، **صفحات من التاريخ الحضرمي**، ص١٨.
(٥٠) وقد وهم ياقوت الحموي فكتبها «شنوة» في مادة «يبعث» في معرض حديثه عن أقيال «يبعث وشبوة»، وهو تصحيف ظاهر. (* **المحرر** (س): وربما كان ذلك من أخطاء النُّسّاخ ولايد لياقوت فيه).
(٥١) ابن الأثير، **النهاية**، جـ٢، ص٤٤٢، والزبيدي، **تاج العروس**، جـ١، ص٦٥٥.
(٥٢) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة**، جـ٣، ص٥٩٢.
(٥٣) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلاته غربًا وشرقًا**، ص٤.
(٥٤) **النحل**، ١٢٥.

(٥٥) توماس ارنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، (الترجمة العربية)، ص٤٩.
(٥٦) ص: ٨٧، ٨٨.
(٥٧) **الفرقان**: ١.

المصادر والمراجـــع

القرآن الكريم.

ابن الأثير، على بن محمد (المؤرخ)، (ت ٦٣٠هـ)،
أسد الغابة في معرفة الصحابة، (طهران: المكتبة الإسلامية، ١٢٨٠هـ).

ابن الأثير، المبارك بن محمد (المُحدّث)، (ت ٦٠٦هـ)،
النهاية في غريب الحديث والأثر (تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزواوي. طبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٣م).

ابن حزم، أحمد بن علي الأندلسي (ت ٤٤٦هـ)،
جمهرة أنساب العرب (تحقيق عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢م).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن على (ت ٨٥٢هـ)،
الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣٩م).

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)،
التعريف بابن خلدون ورحلاته غربًا وشرقًا، (بيروت، ١٩٧٩م).

ابن سعد، محمد (ت ٢٢٠هـ)،
الطبقات الكبرى (دارى صابر وبيروت ١٩٦٠م).

باوزير، سعيد عوض،
صفحات من التاريخ الحضرمي (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٧٨هـ).

توماس أرنولد (Thomas W. Arnold)
الدعوة إلى الإسلام، (*The Preaching of Islam*؛ ترجمة حسن إبراهيم وآخرين. الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٤٧م).

الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ)،
البيان والتبيين (تحقيق عبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر).

الحيدرآبادي، محمد حميد الله،
مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (القاهرة: ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م).

الحوالي، محمد على الأكوع .

الوثائق السياسية اليمنية من قبل الإسلام إلى سنة ٣٣٢هـ (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٦م) .

الزبيدي، مرتضى (ت ١٢٠٤هـ)،

تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٧هـ) .

الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)،

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل (طهران) .

العصفري، خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)،

كتاب الطبقات، (تحقيق أكرم ضياء العمري . بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٧م) .

علي، جواد،

تاريخ العرب قبل الإسلام (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٥م) .

الفيروزآبادي، محمد يعقوب (ت ٨١٧هـ)،

القاموس المحيط (طبع ضمن شرحه ـ **تاج العروس** عام ١٣٠٧ بالقاهرة) .

اليَحْصُبي، القاضي عياض بن موسى (ت ٥٤٤هـ)،

الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار الكتب العلمية) .

جغرافية موقعة بـــدر

طه عثمان الفـــرا

مقـــدمـــــة

تطورت صناعة الأسلحة بشكل لم يعهده العالم من قبل بحيث أصبحت عدة الحرب التقليدية التي عرفها الإنسان ابتداءً من أسلحته الحجرية وانتهاءً بتلك التي استعملت إبّان الحرب العالمية الثانية، تبدو وكأنها لاشيء إذا ما قورنت بالأسلحة النووية وغيرها من الأسلحة الحديثة. بالإضافة إلى ذلك فإن فن إدارة المعارك والقدرة على تجميع الجيوش وتسييرها وتوجيهها قد تطورت حاليًا بصورة لم يعهدها القادة العسكريون من قبل. ولقد مر هذا التطور خلال عدة مراحل وحملت كل مرحلة منها «.. في أعماقها الرواسب الإيجابية والأسس الثابتة التي أنضجتها تجارب المرحلة السابقة لها». (١) أما بالنسبة لوسائل النقل وسبل الاتصالات فإنها قطعت شأوًا كبيرًا من التقدم لم يشهده بنو البشر منذ أن وطيء كل من آدم وحواء سطح كوكب الأرض. أما عن المستقبل فحدث ولا حرج عن مزيد من الابتكارات التي قد تجعل من كل ما وصل إليه الإنسان في عالم الحروب يحني رأسه تواضعًا واعترافًا بفعالية هذا المزيد وتفوقه.

وبالرغم من التطور الحالي والتقدم المرتقب في فن المعارك والحروب ومعدات النقل والاتصال والقتال، إلا أن قادة الجيوش، حتى هذه اللحظة، لا يمكنهم تجاهل المهارات العسكرية، والفنون القتالية، والقدرات الفذة التي تمتع بها كثير ممن سبقهم من أصحاب الصولة وأرباب الصولجان في دنيا الحروب.

بالإضافة إلى ذلك فإن الظروف الجغرافية المختلفة والظاهرات الطبيعية والبشرية التي تسود أو تتوفر في ميدان أية معركة قد أشارت سجلات التاريخ إلى كثير منها، وتحدثت عن تأثيرها على سير المعارك ونتائجها. إن دراسة مثل هذه الظروف والظاهرات ومحاولة استغلالها قبل التقاء الجيوش المتحاربة وأثناءه وبعده، كثيرًا ما يساعد على تحقيق النصر لطرف دون الآخر. وعلى سبيل المثال، إن دراسة الرسول (عليه الصلاة والسلام) للتوزيع الجغرافي للظاهرات الطبيعية والبشرية التي وجدت في منطقة بدر قد ساعدت على جلب النصر للمسلمين. وكذلك عندما تجاهل رماة المسلمين أهمية مرابطتهم على جبل أحد وذهبوا لجمع الغنائم وتركوه ليقع في قبضة أعدائهم، تحول نصرهم إلى هزيمـة وبينت لهم أهمية الانصياع إلى أوامـر قائد المعركة. أما بالنسبة إلى غزوة الخندق، فإن العوامل الطبيعية والبشرية قد تكاتفت، بمشيئة الله سبحانه وتعالى، في منع الكفّار من اجتياح المدينة. لقد تضافرت جهود المسلمين واستراتيجيتهم في حفر خندق من صنعهم، وحالة اليأس والملل التي أصابت الكفار من جراء إنتظارهم الطويل خارج المدينة، مع الريح الصرصر العاتية التي أثارت الرعب في نفوسهم فرجعوا إلى مكة يجرون أذيال الخيبة والهزيمة.

بالإضافة إلى هذه المعارك، فإنه يوجد كثير غيرها تحكمت في نتائجها ظروف جغرافية هامة. ولقد كان كاتب هذا البحث ينوي دراسة جغرافية ثلاثةٍ من المواقع الحربية التي وقعت في عهد الرسول (عليه الصلاة والسلام) وهي بدر وأحد والخندق. ولكن لاقتصار بحوث ندوة الجزيرة على عدد معلوم من الصفحات، والرغبة في إعطاء البحث حقه من الدراسة التحليلية الموضوعية بقسط كافٍ من التفصيل، آثر الكاتب تناول جغرافية موقعة بدر كموضوع لهذا البحث.

العوامل الجغرافيـــة

إذا كان التاريخ يعنى بتحديد زمن وقوع الأحداث والمعارك الحربية، فإن الجغرافيا تهتم بتحديد أماكن هذه الأحداث ومسارحها. ولاشك أن معرفة الخصائص الجغرافية للأماكن تتيح لقادة الجند فرصة إدارة المعارك بنجاح. ويذكر أن المسلمين قد أولوا معرفة العوامل الجغرافية، لميادين جهادهم، أهمية كبيرة حتى لا يؤخذوا على حين غرة، وحتى لا يكونوا أمام خصمين عندما تدور رحى القتال، عدوهم وجهلهم بالظروف الطبيعية والبشرية للأرض التي يقاتلون عليها. ولقد قال خالد بن الوليد في هذا الشأن قولاً لا يزال له وزنه عند العسكريين، وهو أن معرفة أرض المعركة تساعد على إحراز النصر في حين أن الجهل بالأرض كثيراً ما يؤدي إلى الهزيمة.

ولما كان ميدان أية معركة يرتبط ببقعة من سطح الأرض معروفة الموقع ولها تضاريس وعناصر مناخ، فإن معرفة الخصائص الجغرافية لتلك البقعة. والاستفادة منها في التخطيط للقتال أو تسيير دفته، يؤثر كثيراً في نتائج المعارك الحربية. ويمكن تقسيم العوامل الجغرافية التي كان لها تأثير مباشر على موقعة بدر إلى قسمين هما:

أولاً: عوامل بشرية: ونعني بها كل ما يتعلق بأعداد الذين شاركوا من قريب أو بعيد، في تلك الموقعة، وتحركاتهم وتصرفاتهم.

ثانيًا: عوامل طبيعية: ويقصد بها الظاهرات الطبيعية مثل الجبال والسهول والرمال وعناصر المناخ المختلفة كالحرارة والمطر.

أولاً: العوامل البشرية

لقد أدى تضافر عوامل بشرية مختلفة إلى حدوث موقعة بدر. وسوف نقوم بدراسة أهم هذه العوامل، كلاً على حدة.

أبو سفيان يستنفر قريشًا

ها هو ذا ضمضم بن عمرو الغفاري، رسول أبي سفيان إلى قريش في مكة، يجدع أنف بعيره، ويطفق ببطن وادي مكة وقد شق قميصه ووقف على ظهر بعيره مناديًا: «يا معشر قريش، اللطيمة، اللطيمة، أموالكم مع أبي سفيان قد عرض لها محمد في أصحابه، لا أرى أن تدركوها، الغوث، الغوث.. فتجمهر الناس سراعًا وقالوا: أيظن محمد وأصحابه أن تكون كعير ابن الحضرمي، كلا والله ليعلمن غير ذلك..»(٢).

كان ضمضم يعني بلفظ «اللطيمة» قافلة حملت سلعًا تجارية، والتي كانت آنذاك قادمةً من بلاد الشام ومتجهة صوب مكة تحت إمرة أبي سفيان بن حرب. ويقال أن إبل تلك القافلة قد بلغت ألف بعيرٍ، كما أن كل القرشيين بمكة كانت لهم أسهم فيما حملته تلك القافلة الا حويطب بن العزى(٣). ولقد قام الغفاري بدوره خير قيام، عندما دفع به أبو سفيان إلى مكة طالبًا النجدة من قريش، حيث اختار موقعًا جغرافيًا هامًا من البلد الحرام ليعلن منه النبأ ويستصرخ القوم للذود عن عيرهم. وكان ذلك المكان هو بطن وادي مكة حيث يجتمع القرشيون كل يوم لكي يمارسوا شؤونهم التجارية ويتناقلوا الأخبار. بالإضافة إلى ذلك، فإنه وقف يستنفر قريشًا في أعز ما كانت تقوم عليه حياتهم الاقتصادية، وهي العير والتجارة. ومن المعروف أن القرشيين في تلك الأيام كانت أمورهم التجارية أعز عليهم من الزرع والضرع.

لماذا حاول المسلمون التعرض لعير قريش؟

عندما علم محمد (عليه الصلاة والسلام) بنبأ قافلة قريش، وأن خط سيرها سوف يعرج بها إلى مقربة من المدينة المنورة، ندب المسلمين إليها قائلاً: «هذه عير قريش، فيها أموالهم، فاخرجوا إليها لعّل الله يُنْفِلُكُموها. فانتدب الناس فخف بعضهم وثقل بعضهم، وذلك أنهم لم يظنوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقى حربًا». (٤) ويذهب كثير من المفكرين إلى أن فكرة التعرض للقافلة لم تأت من فراغ، بل أنها ارتكزت على عدة حقائق ومبررات يمكن ذكر أهمها كما يلي:

(أ) محاربة قريش لرسالة محمد عليه الصلاة والسلام منذ أن نزلت عليه من السماء، وسعى في نشرها سرًا ثم علانية.

(ب) اضطهاد قريش للمسلمين داخل مكة وخارجها، وحيثما ثقفوهم، عن طريق التعذيب والقتل ومصادرة الأموال والعقار، وطردهم من أوطانهم.

(جـ) محاولة كفار مكة وضع ضغوط إقتصادية وسياسية على كل من كان يحاول معاونة المسلمين أو إيواءهم أو إعطاءهم أي نوع من الحماية.

ومما يذكر أن هدف تلك المحاولات والضغوط كان إجبار المسلمين على العودة إلى مكة حيث ينتظرهم الذل والهوان أو العودة إلى عبادة آلهة قريش.

ولا عجب أن نجد محمدًا (عليه الصلاة والسلام)، إيمانًا منه بأنه لا يفل الحديد إلا الحديد، وانطلاقًا من مبدأ الدفاع عن النفس، يحاول فرض عقوبات اقتصادية على قريش، وذلك بعقد العزم على التعرض لقافلتها، وتهديد طرق تجارتها مع الشام.

والجدير بالذكر أن محمدًا (عليه الصلاة والسلام) عندما علم بوصول القافلة، لم يخرج بجيشه لملاقاتها في شمالي المدينة، ولكنه آثر الاتجاه صوب الجنوب وانتظارها في بدر. ويقال أنه (عليه السلام) قد فعل ذلك لكي يشتبك مع الكفار في منطقة كانت تسكنها قبائل صديقة للمسلمين بعكس ماكان الحال مع قبائل الشمال، وبذلك تكون قبائل الجنوب عونًا للمسلمين إذا ما اشتبكوا مع رجال القافلة بدلاً من أن يكونوا حربًا عليهم. بالإضافة إلى ذلك فإن بعض الكتاب يعتقدون أن اختيار بدرٍ دون غيرها جاء نتيجة لوقوعها على ملتقى الطرق التجارية القادمة من بلاد الشام ومكة والمدينة، زد على ذلك تضرس أرضها بصورة تساعد على نصب الكمائن وعمليات التخفي والتمويه(٥).

لقد ترك المسلمون المدينة، إلى بدرٍ طالبين عير أبي سفيان لثمان خلون من شهر رمضان بعد أن مضى على هجرتهم إليها حوالي ثمانية عشر شهرًا، وكان عددهم ينيف على ثلاثمائة رجل ومعهم سبعون بعيرًا، كانوا يركبونها بالتناوب، ويبدو أن جيش المسلمين والعير كانا كفريقي «رهان إلى بدر»(٦).

وعندما اقترب جند الحق من بدر أرسل محمد (عليه السلام) بَسْبَس بن عمرو وعَدي بن أبي الزغباء لمعرفة أخبار أبي سفيان وقافلته. وصل بَسْبس وعدي، وقد ركب كل منهما جملاً، إلى بدرٍ، وأخذا يستقيان من ماء هناك. وكان على الماء مجدي بن عمرو الجهني. حدث وأن كانت هناك أيضًا جاريتان وقد تعلقت واحدة منهما بالأخرى تطالبها بدين لها. قالت المدينة لصاحبتها بأن عير أبي سفيان سوف «. . . تأتي غدًا أو بعد غد، فاعمل لهم ثم أقضيك الذي لك. قال مجدي: صدقت، ثم خلص بينهما، وسمع ذلك عدي وبسبس، فجلسا على بعيريهما، ثم انطلقا حتى أتيا رسول الله عليه الصلاة والسلام، فأخبراه بما سمعا» (٧).

قريش تلبي نداء أبي سفيان

أصاخت صرخات ضمضم أسماع قريش في مكة، وأعمت بصائرهم، وأثارت في صدورهم الحقد الدفين ضد المسلمين. لذا فإنهم سرعان ما أخذوا يدقون طبول الحرب ويعدون، على عجل، جيشاً يريدون القضاء به على الدعوة الإسلامية وهي في المهد مرة واحدة وإلى الأبد. لقد ارتكزت عملية جمع الجيش على الاندفاع والغرور

والتفكير العاطفي المرتجل أكثر من استنادها إلى قواعد المعارك والحروب وأصولها. ومما يؤخذ على قريش أثناء فترة الاعداد هذه أنهم لم ينتظروا حتى وصول حلفائهم الأحابيش إلى مكة لكي ينضموا تحت لوائهم في قتال المسلمين. ولقد ندم الكفار مر الندامة على تصرفهم هذا فيما بعد[٨]. إنطلق القوم إلى بدر، وكان قوام جيشهم ألف مقاتل من بينهم مائة فارس. ولم يبق من أشراف قريش أحد إلا وانضم إلى ذلك الجيش لمحاربة دعوة السماء.

وبينما الجمع يسيرون نحو هدفهم المنشود، وصلهم رسول من أبي سفيان بن حرب يخبرهم بنجاة العير والأموال والرجال، ويشير عليهم بالرجوع إلى مكة، وعدم التَّعرض للمسلمين. ولكن أبا جهل كان أسرع من غيره في الرد قائلًا: «والله لا نرجع حتى نرد بدرًا. . فنقيم عليه ثلاثًا، فننحر الجزر، ونطعم الطعام، ونسقي الخمر، وتعزف علينا القيان، وتسمع بنا العرب وبمسيرتنا وجمعنا، فلا يزالون يهابوننا أبدًا بعدها فامضوا[٩]».

وارتفعت راية الحرب عاليًا في ذلك اليوم، وركبت قريش رأسها، وواصل رجالها السير صوب بدر. ولم يرجع منهم إلى مكة غير بنو زهرة، الذين ما أن سمعوا بنجاة القافلة ونصائح بعض العقلاء إلا ويمموا وجوههم شطر مكة بدلًا من بدر، وبذلك كانوا هم وبنو عدي بن كعب القبيلتين الوحيدتين اللتين لم ينفر منها أحد لقتال المسلمين في تلك الغزوة.

أبو سفيان يستطلع طريق قافلته

عندما اقترب أبو سفيان من مشارف بدر وارى قافلته في مكان أمين وتقدم بنفسه، في محاولة للتأكد من سلامة طريقها عبر بدر إلى مكة. واصل سيره حتى ورد الماء فوجد مجدي بن عمرو الجهني هناك فبادره بقوله «. . هل أحسست أحدًا، فقال: ما رأيت أحدًا أنكره، إلا أني قد رأيت راكبين قد أناخا إلى هذا التل، ثم استقيا في شن لهما، ثم انطلقا، فأتي أبو سفيان مناخهما، فأخذ من أبعار بعيريهما، فإذا فيه النوى، فقال: هذه والله علائف يثرب[١٠]».

وسرعان ما رجع أبو سفيان إلى رجال قافلته والعير، وسلكوا جميعًا طريقًا بالقرب من ساحل البحر الأحمر تاركين بدرًا على يسارهم، وجدّوا السير خشية أن يدركهم أحد. وعندما شعر أبو سفيان أن عيره قد كتب لها النجاة، أرسل إلى قومه يطلب منهم ألاَّ يفزعوا لنجدته حسب سابق طلبه. ولكن قريشًا أصرت على أن تذهب إلى بدر وتبطش بالمسلمين كما ذكر سابقًا.

لماذا لم يرجع المسلمون إلى المدينة بعد أن أفلت أبو سفيان من الفخ؟

لم يرجع المسلمون إلى المدينة بعد أن أفلتت القافلة من قبضتهم، بل بقوا في بدر لمدة تزيد على أسبوع. ولقد تساءل بعض المؤرخين عن سبب ذلك البقاء. نعم إنهم جاءوا إلى بدر وتكلفوا مشقة العناء والسفر وليس من المعقول

أن يعودوا أدراجهم إلى يثرب دون الاستفادة من تلك المناسبة. لذا من الأرجح أن محمدًا (عليه الصلاة والسلام) أراد أن يستغل فرصة وجوده في تلك المنطقة فيتصل بالقبائل القاطنة هناك، ويعقد بينهم وبين المسلمين معاهدات صداقة. إن عملاً مثل هذا لاشك بأنه كان من شأنه أن يزيد من الأهمية السياسية والعسكرية للدعوة الإسلامية. فمن شأن تلك المعاهدات أن توسع دائرة نفوذ المسلمين، وتجعلهم في وضع يمكنهم من فرض سيطرتهم على طرق القوافل الواصلة من الشام إلى كل من مكة والمدينة(١١). وهذا يعني أنه إن كانت قافلة أبي سفيان قد أفلتت من كمين اليوم فمن يضمن لقوافل قريش في المستقبل أن تمر بسلام من الشام إلى مكة وبالعكس؟!! إن عملاً مثل هذا كان من الممكن أن يعتبر بداية حرب استنزاف طويلة الأمد يشنها المسلمون على قريش كلما مرت قوافلها من دائرة نفوذ محمد (عليه الصلاة والسلام). ولاشك بأن حرب الاستنزاف حتى وقتنا الحاضر ترهق الدولة المعلنة ضدها، وتذهب بقوتها وثرواتها ورجالها(١٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المعاهدات والأحلاف التي تمت بين المسلمين وبعض القبائل التي كانت تقيم بين بدر والبحر الأحمر، مثل بني مدلج وبني زرعة، وبني مرة، وبعض فخوذ قبيلة جهينة، عقدت خلال العامين الأول والثاني للهجرة. ويعتقد أن بعض تلك الاتفاقيات قد أبرمت خلال الفترة التي تلت وصول المسلمين إلى بدر.

تقوية الروح المعنوية في مجلس شورى

صحيح أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) ومعه جماعة من المسلمين عزموا على مهاجمة قافلة أبي سفيان والاستيلاء عليهـا. ولكن عيون أبي سفيان وتحـرياتـه، ومن ثم سلوك القافلة الطريق الساحلي بعيدًا عن كمين المسلمين كان سببًا في نجاتها. وكان من الممكن أن ينتهي الأمر عند هذا الحد، ويذهب المسلمون والمشركون، كل إلى حال سبيله. ولكن شاءت إرادة الله أن تركب قريش رأسها، وتذهب لملاقاة جند الحق في بدر. عندما علم محمـد (عليه الصلاة والسلام) بجيش الكفار الزاحف نحوهم، قام باتخاذ خطوات هامة استعدادًا للتعامل مع ظروف عدوانية وعسكرية قادمة. والجدير بالذكر أن تلك الخطوات لاتزال تؤكد أهميتها في كثير من الحروب الهجومية أو الدفاعية حتى وقتنا الحاضر.

وكانت أولى تلك الخطوات التي إتخذها الرسول (عليه الصلاة والسلام) أن جمع المهاجرين والأنصار، وعرض عليهم جلية الأمر وسألهم المشورة وحاول استطلاع رأيهم في أمور المعركة المقبلة المفروضة عليهم في عقر دارهم. لاشك بأن طريقة المشورة، خاصة، في الأمور العسكرية، هي الطريقة المثلى التي تجعل كل من يستشار يشعر بأنه شارك في إتخاذ القرار في أمور لها علاقة مباشرة بمستقبله وكيانه ووجوده. ومن هذا المنطلق فإنه يشعر بأنه قد أصبح شريكًا كاملاً في تحمل تبعات قرار شارك في إتخاذه.

وبعد عرض الظروف التي أحاطت بالموقف آنذاك، وضّح الرسول (عليه الصلاة والسلام) الأخطار المحدقة بالدعوة نتيجة لمسيرة قريش، ثم طلب من المسلمين إبداء الرأي. فقام أبو بكر (رضي الله عنه) فقال وأحسن، ثم قام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فقال وأحسن أيضًا. وبعد ذلك جاء دور المِقداد بن عمرو، فأكد استعداد القوم لرفع راية الإسلام خفاقةً فوق الرؤوس والسير تحت إمرة رسول الله (ﷺ) حتى النصر بإذن الله. وقال المقداد بأن المسلمين لن يقولوا لنبيّهم ماقاله الإسرائيليون لموسى (عليه السلام)، «إذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ. ولكن إذهب انت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون. .[13]».

ونظرًا لأن من سبقوا بالقول كانوا من صفوف المهاجرين ولم يقم أحد من الأنصار ليقول كلمته، وليعبر عما يختلج في صدورهم، في تلك اللحظة الحرجة قال رسول الله (عليه الصلاة والسلام): «أشيروا عليَّ أيها النّاس»، وكان يقصد بذلك الأنصار الذين كانوا يؤلفون حوالي ٧٥٪ من قوام قوة المسلمين الضاربة في بدر في تلك اللحظة والتي بلغ عددها ثلاثمائة وثلاثة عشر محاربًا[14]. ومما يذكر أن الأنصار قد سبق أن أكدوا للرسول (عليه الصلاة والسلام) عندما بايعوه بالعقبة الوسطى، أنهم براء من ذمامه حتى يصل إلى ديارهم يثرب، ولذلك فإنه (عليه الصلاة والسلام) كان يظن أنهم لن يحاربوا معه إلا إذا هوجم وهو داخل يثرب، وأن لا شأن لهم بحروب يخوضها المسلمون خارجها.

وهنا وقف سعد بن معاذ، حاملُ لواء الأنصار وقال: «والله لكأنك تريدنا يارسولَ الله؟ قال أجل، قال: فقد آمنا بك وصدّقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا، على السمع والطاعة، فامض يارسول الله لما أردت، فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، وما تخلف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً، إنا لَصُبُرٌ في الحرب صُدْق في اللقاء. لعل الله يريك منا ما تقَر به عينك. فسُرَّ رسول الله (ﷺ) بقول سعد، ونشّطه ذلك، ثم قال: سيروا وابشروا. .[15]».

ويمكن تفسير إصرار الرسول (عليه الصلاة والسلام) أن يقول الأنصار كلمتهم في ذلك اليوم لكي يتأكد المهاجرون، وهم أقلية يومذاك، بأنهم والأنصار شركاء في نصرة الدين في كل مكان، ورواد مصير واحد وهدف مشترك. ولاشك بأن عملاً مثل هذا يساعد على رفع الروح المعنوية بين الجماعتين ويذكي بينهم شعور التنافس الشريف في حمل أرواحهم على أكفهم من أجل إعلاء كلمة الحق والدين. ومن المعروف أن العزيمة الصادقة والروح المعنوية العالية إذا وجدت عند جماعة، كانت لهم بمثابة الحادي بهم نحو النصر[16].

وبعد أن اطمأن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) على صدق عزيمة رجاله، وتصميمهم على ملاقاة جيش الكفار، شرع في إتخاذ خطوة عسكرية تالية، وهي سير المسلمين إلى بدر، والقيام بكل ما يلزم لها من عمليات استطلاع، وتعرف على جغرافية ساحة المعركة المقبلة.

جمع المعلومات عن العدو

كان من عادة العرب المسلمين جمع المعلومات والأخبار عن أعدائهم بواسطة واحد أو أكثر من الوسائل الآتية[١٧]:

مفارز الاستطلاع.
العيون.
الأنصار والمؤيدين.
الأسرى.

وتعتبر مسألة تقصي أخبار العدو إحدى الأمور العسكرية التي لها وزنها منذ القدم حتى وقتنا الحاضر. ولقد سئل بعض أصحاب الدراية والمراس في الحرب: «أي المكائد فيها أحزم؟ قال: إذكاء العيون، وإفشاء الغلبة، واستطلاع الأخبار. [١٨]». ولا عجب أن نرى محمدًا (عليه الصلاة والسلام) عندما عزم على ملاقاة المشركين، اقترب من بدر، حيث ترك المسلمين هناك، ثم ركب هو وأبو بكر (رضي الله عنه) ينظران أنباء الجيش الزاحف، فوجدا شيخًا أخبرهما باعتقاده أن ذلك الجيش غير بعيد عن بدر. وهنا رجع رسول الله (عليه الصلاة والسلام) والصديق (رضي الله عنه) إلى أصحابهما. وعندما أقبل المساء أرسل الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام) علي بن أبي طالب، والزبيربن العوام، وسعد بن أبي وقاص ومعهم جماعة من المسلمين (رضي الله عنهم جميعًا) إلى ماء بدر لكي يستطلعوا له الأخبار. ولقد كان عدد فريق الإستطلاع هذه المرة أكبر حجمًا من سابقه. ويبدو أن ذلك كان متعمدًا، ويقصد به تحقيق هدفين هما:

(١) جمع أكبر قدر من المعلومات، لأن كثرة العدد تعطي فرصة كافية لأعضاء الفريق لكي ينتشروا في مساحة أكبر، وبالتالي يقومون بجمع معلومات أكثر، يبني عليها المسلمون خطتهم.

(٢) توفير أعلى درجة ممكنة من الحماية للمسلمين في هذه المهمة، وبخاصة أنهم في هذه المرة عزموا على التوغل في أماكن ربما سبقهم إليها الكفار.

وعندما وصلت مفرزة الاستطلاع ماء بدر، قبضوا على غلامين كانا يسقيان لجيش قريش، فرجعا بهما إلى الرسول (عليه الصلاة والسلام). وبعد أن تم استجوابهما، عرف المسلمون أن الكفار كانوا قاب قوسين أو أدنى منهم. لقد كانوا خلف كثيب بالعدوة القصوى يعرف باسم العقنقل.

وعندما سئل الغلامان عن عدد جيش الكفار أجابا بأنها لايعرفان. وهنا سألها رسول الله (ﷺ) عن عدد الإبل التي كانوا ينحرونها كل يوم، فأجاب الغلامان «يوما تسعًا، ويومًا عشرًا». فقال (عليه الصلاة والسلام) بأن عدد القوم يتراوح مابين التسعمائة والألف مقاتل[19]. ومن المعروف أن معرفة قوام جيش الأعداء أمر مهم جدًا، لأنه يساعد قادة الجيش الآخر في التخطيط والاستعداد. بالإضافة إلى ذلك فإن التوصل إلى تلك المعرفة عن طريق كمية الطعام التي يستهلكها أفراد أي جيش لاتزال حتى عصرنا هذا إحدى الوسائل الرئيسة التي تستخدمها الاستخبارات من أجل تقدير عدد القوات.

ثانيًا: العوامل الطبيعية

رأينا في الجزء الأول من البحث كيف أن العوامل البشرية كان لها تأثير مباشر على التخطيط لمعركة بدر وسيرها ونتائجها. والآن لابد لنا من دراسة تلك المعركة من زاوية أخرى، وذلك في ظل بعض العوامل الطبيعية التي وجدت هناك آنذاك.

طبوغرافية أرض المعركة

كان رسول الله (عليه الصلاة والسلام) أشد المسلمين حرصًا على دراسة أرض المعركة والتعرف على ظاهراتها الطبيعية والبشرية قبل أن يدفع بقواته إليها. ومن المعروف أن كثيرًا من القادة المسلمين الأوائل حرصوا على معرفة تضاريش ساحات القتال وخصائصها قبل أن يغشوها مع قواتهم لمنازلة أعدائهم. إن معرفة طبوغرافية أرض التقاء الجيوش المتحاربة من قبل أي منهم أمر له تأثير كبير على سير المعارك الحربية ونتائجها. ولقد أكد خالد بن الوليد هذه الحقيقة عندما قال: «قتلت أرض جاهلها وقتل أرضًا عالمها[20]». ولقد كان عمر بن الخطاب يوصي قادته ويؤكد عليهم بضرورة تعرفهم أو تصورهم لطبيعة أرض المعركة قبل أن تدور رحى الحرب. ولاشك بأن معرفة الأرض تجعل المحاربين يقاتلون بأقصى ما يمكنهم من القدرة وخاصة اذا ما عرفوا واقتنعوا بالهدف الذي يحاربون من أجله. ومما يذكر أن مثل هذه المعرفة لاتزال تؤكد أهميتها حتى يومنا هذا.

وعلى الرغم من مضي أكثر من أربعة عشر قرنًا، فمازال القادة العسكريون يتمسكون بما راعاه النبي (عليه الصلاة والسلام) عندما شرع في ملاقاة الكفار عند بدر. وعلى سبيل المثال، يذكر إيريك موريز بأن العوامل الجغرافية والنفسية تتبدل بصورة بطيئة ورتيبة إذا ما نظرنا إليها من وجهة النظر العسكرية. وقال بأنّ في وسعه، دون أي تردد، أن يفترض «. . ثبات هذه العوامل. . وتبقى الطبوغرافيا أكثر العناصر ثباتًا»[21].

ومما يذكر أنه أثناء الحرب العالمية الثانية، قام الحلفاء بعمليات استطلاع برية وبحرية وجوية، وعن طريق إرسال الرصد والعيون، لمعرفة طبيعة أرض المعارك قبل أن يخوضوا غمارها. ولقد كان بيرنارد مونتغمري من أكثر

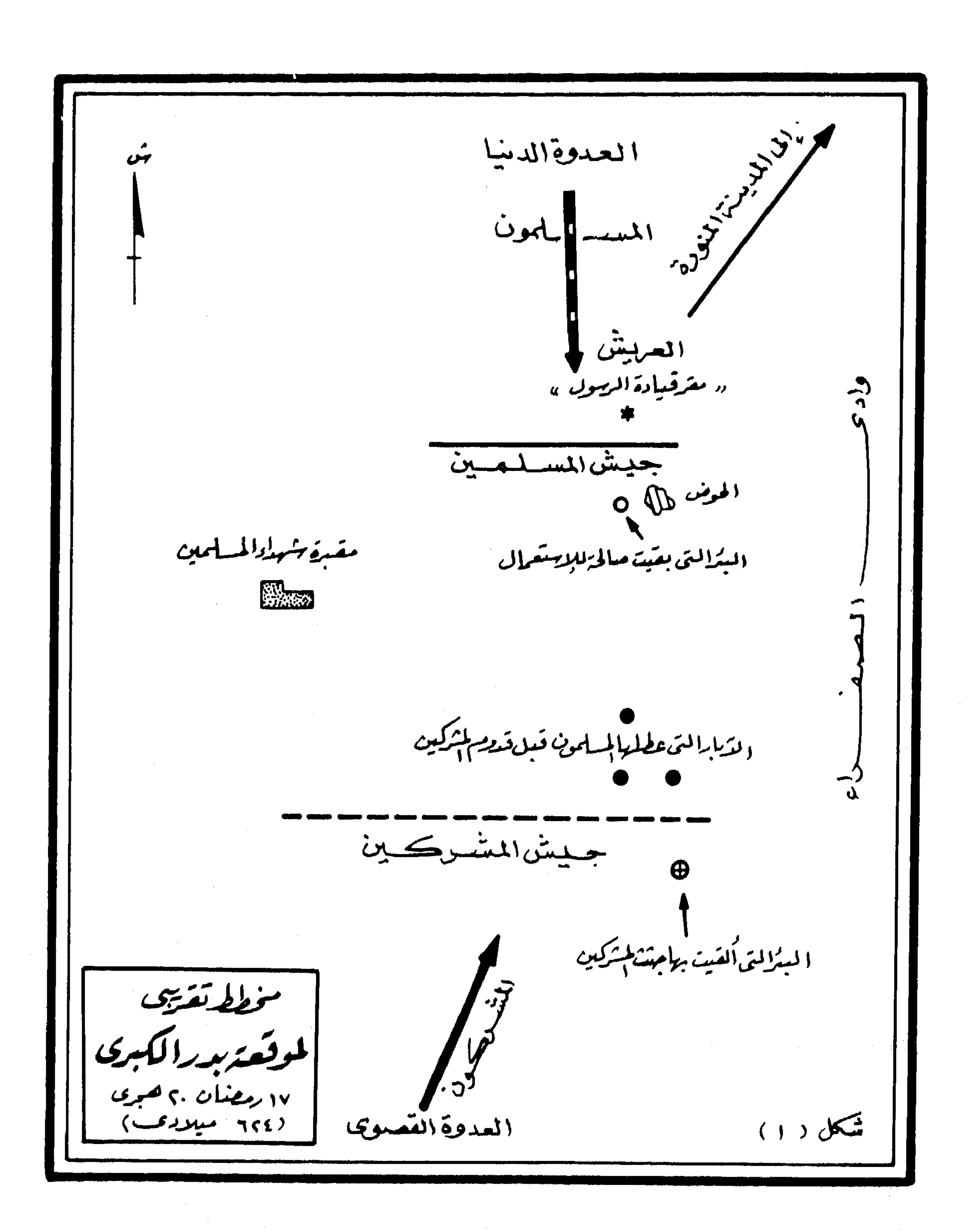
القادة إيمانًا بالقيام بعمليات الاستطلاع، وتقصي أخبار أعدائه، قبل الدخول في أية معركة رئيسة. وكثيرًا ماكان ذلك القائد يقوم بعمل ذلك بنفسه. أو أن يشترك مع غيره في القيام بمثل هذه المهام[٢٢].

نعود مرة ثانية إلى ماقام به محمدٌ (عليه الصلاة والسلام) عندما علم بجيش قريش الزاحف لملاقاة جماعة المسلمين في بدر. لقد قرر ملاقاة ذلك الجيش، وخاصة بعد أن تأكد بأن جنوده وقادته قد وضعوا فيه (عليه الصلاة والسلام) ثقتهم، ومنحوه تأييدهم، وعقدوا العزم على نصرة دين الحق، ولو كان دون ذلك خرط القتاد. لذا فإنه وضع خطة ارتكزت على ثلاثة عناصر جغرافية كان لها أثرها خلال المعركة، هي:

(١) **طبيعة أرض المعركة (الخارطة ١)**: لقد كان من حسن حظ المسلمين أن بعض رجالهم كانوا على علم ودراية بتضاريس أرض بدر. ولقد كانت تلك المنطقة عبارة عن سهل بيضاوي الشكل، يبلغ طوله حوالي ثمانية كيلومترات، في حين أن عرضه يصل إلى ما يقرب من ستة كيلومترات. وتحيط بالسهل بعض السلاسل الجبلية المرتفعة، ويمر بالقرب منه وادي الصفراء. ومن أهم المرتفعات المحيطة ببدر كثيبان رمليان أحدهما يعرف باسم العقنقل، وكان بالعُدوة القصوى. أما الآخر فكان بالعدوة الدنيا. وبين هذين الكثيبين جبل يعرف باسم «جبل أسفل». ويمكن لصاحب البصر الحاد إذا وقف على قمة هذا الجبل في يوم صافي الجو، أن يرى البحر الأحمر، والذي يبعد عنه حوالي ثمانية عشر كيلومترًا.

اختار المسلمون مكانًا لمعسكرهم بالعدوة الدنيا، مكسوةً أرضُه بالرمال. ومن هناك واصل الرسول (عليه الصلاة والسلام) عملية تفحصية لأرض المعركة. وكان يوضح لرجاله تصوراته عن سير المعركة المقبلة على الطبيعة. بالإضافة إلى ذلك فإنه كان يحاول، بالتعاون مع المسلمين، معرفة أسماء قادة قريش الذين كان من المقرر لهم أن يشتركوا في القتال وأدوارهم، من أجل أن يضعهم في الحسبان أثناء تخطيطه للوضع المرتقب ساعة المعركة. ثم جاءت قريش، ونزلوا بالعدوة القصوى، وجن الليل، وأمطرت السماء، وابتلت الأرض.

(٢) **مصادر المياه**: يولي المتحاربون أهمية كبيرة لمصادر المياه بصفة عامة، فما بالنا في منطقة تقع بأرض جافة مثل بدر؟ إن مجرد شعور أحد الفريقين المتحاربين بأن الطرف الآخر قد سيطر على موارد المياه، يحدث أثرًا نفسيًّا كبيرًا، ويفت في عضده. وهذا ما سعى إليه المسلمون عملاً بمشورة الحباب بن المنذر، كما سنرى. إن السيطرة على مصادر الماء من قبل جيش دون آخر تعني إعطاء الفرصة لذلك الجيش في أن تكون له اليد الطولى في سير القتال بين هذين الجيشين ونتائجه. ولا عجب في أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) يستغل فرصة تلبد رمال المنطقة التي نزل بها المسلمون بسبب المطر، ويزحف بجيشه ويحتل أدنى ماء من بدر، بينما عاقت لزوجة الأرض التي عسكر عليها المشركون حركتهم بعض الوقت. وهنا جاء الحباب بن المنذر، وقد أدرك بثاقب بصره، أهمية السيطرة على كل مصادر المياه بالنسبة إلى نتائج المعركة، وقال: «يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن



الخارطة (١) : مخطط تقريبي لموقعة بدر الكبرى، منقول بتصرف من باشميل.

نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يارسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس، حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغوِّر ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله (ﷺ)، لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله (ﷺ) ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماءٍ من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغورت، وبنى حوضًا على القليب الذي نزل عليه فملىء ماءً، ثم قذفوا فيه الآنية»(٢٣). ولقد تمت السيطرة على مصادر المياه ليلاً(٢٤).

(٣) أشعة الشمس: كانت ولا تزال معظم المعارك الحربية تدور رحاها خلال فترة النهار. وكثيرًا ما كانت تلك المعارك تبدأ قبيل شروق الشمس، وتتوقف ساعة الغسق. ولقد كان بعض القادة العسكريين يفرحون لحلول الظلام، ويعتبرون الليل وكأنه نجدة جاءت لكي تسعفهم وتعطيهم الفرصة للاستعداد لخوض المعركة في اليوم التالي.

ولقد كانت معركة بدر يوم الجمعة صبيحة السابع عشر من شهر رمضان. وقبل أن تبدأ المعركة، بنى المسلمون للرسول عريشًا ليقف فيه ويدير دفة القتال. ويبدو أن فكرة بناء ذلك العريش كان القصد منها أن يتمكن الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وهو القائد العام للمسلمين أن ينظر في كل الاتجاهات دون أن تتدخل أشعة الشمس بينه وبين ما ينظر إليه. وهذا يعني أن بصره سيكون مركزًا باستمرار على ساحة القتال، ولا يخفى عليه، بسبب أشعة الشمس، أي شيء من تفاصيل المعركة وأحداثها.

وبعد أن تفقد الرسول (عليه الصلاة والسلام) أرض المعركة، وذلك بالنظر إليها من كل الاتجاهات، نزل من العريش وأخذ يعدِّل ويسوي صفوف أصحابه. ولقد حرص على أن يكون محاربوه في وضع يلقون فيه عدوهم بحيث لا تسطع شمس الصباح في وجوههم عندما يلتقي الجيشان(٢٥). ثم أخذ رسول الله يحرض رجاله على القتال.

موقع العريش: أقيم العريش في مكان مرتفع من الأرض، وذلك من أجل أن يحقق الغرض المطلوب. ويعتبر ذلك الموقع إحدى الظاهرات الطبيعية التي وجدت في أرض المعركة، واستغلت بصورة فعالة، وكانت أحد الأسباب التي أخذت بيد المسلمين نحو النصر. لقد كان الاعتقاد السائد أن القائد الشجاع هو الذي يقارع الأعداء، ويشترك مع رجاله في القتال جنبًا إلى جنب. ولكن ذلك الاعتقاد كانت له مساوئه، والتي من أهمها أن القائد كثيرًا ماكان يتعرض للقتل أو الإصابة في أية لحظة. وغالبًا ما كان يؤدي ذلك إلى هزيمة جيش القائد الصريع أو الجريح. بالإضافة إلى ذلك، فإن انشغال القائد العام للقوات في القتال الفعلي يشتت أفكاره، ويشغله عن تنفيذ خطته على الوجه الأكمل، وبالتالي لا يضمن نتائج المعركة التي يديرها. ويبدو أن هذه الأسباب، بالإضافة إلى أسباب جوهرية

أخرى، ربما تغيب عن أذهاننا، دعت الرسول (عليه الصلاة والسلام) إلى تأييد فكرة بناء العريش، ليكون بمثابة غرفة عمليات عامة يدير منها دفة معركة بدر. وكان يساعده في تلك المهمة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)*[أ]. والجدير بالذكر أن حراسة العريش أنيطت بسعد بن معاذ ومعه ثلة من المحاربين الأنصار، وذلك توقّيًا لغدر قريش بمقر قيادة المسلمين.

ســـــير المعركـــــة

سبق وأن ذكرنا بأن الروح المعنوية عند المسلمين قد كانت عالية منذ أيَّد وبارك المهاجرون والأنصار الخطوات التي اقترحها الرسول (عليه الصلاة والسلام) من أجل ملاقاة جيش المشركين في بدر. ولقد تضاعفت تلك الروح قوةً صبيحة يوم معركة بدر عندما بدأ النبي الكريم (ﷺ) يحرض المسلمين على حرب المشركين ويعد الشهداء منهم جنات عدن.

أما بالنسبة لروح قريش المعنوية، فإنه يبدو أنها كانت تتضاءل يومًا بعد يوم بالرغم من عنادهم وإصرارهم وتظاهرهم بأنهم سيقضون على الدعوة الإسلامية دون أي عناء. ومن المعتقد أن روح الكفار المعنوية قد وهنت قبل المعركة مباشرة وذلك لأنهم لما أرسلوا عمير بن وهب الجمحي لكي يقدر عدد جيش المسلمين جال بفرسه حول معسكر ذلك الجيش ثم رجع إلى جماعته قائلا بأنهم «. . . ثلاث مئة رجل، يزيدون قليلاً أو ينقصون، ولكن أمهلوني حتى أنظر أللقوم كمين أو مدد؟ قال: فضرب في الوادي حتى أبعد، فلم ير شيئاً، فرجع إليهم فقال: ما وجدت شيئاً، ولكني قد رأيت، يامعشر قريش، البلايا تحمل المنايا، نواضح يثرب تحمل الموت الناقع، قوم ليس معهم منعة ولا ملجأ إلا سيوفهم، والله ما أرى أن يقتل رجل منهم، حتى يقتل رجلاً منكم، فإذا أصابوا منكم أعدادهم فما خير العيش بعد ذلك؟ فروا رأيكم»[٢٦].

ولقد كان لهذا الكلام أثر عكسي بالغ على وحدة صفوف الكفار، وها هو ذا حكيم بن حزام يمشي في الناس ويشير على كبير قريش، عتبة بن ربيعة، بأن يرجع بالقوم إلى مكة وألَّا يخوض بهم حربًا مع المسلمين. وهنا يقوم عتبة في الناس خطيبًا، فيشرح لهم مغبة إقدامهم على الحرب، ويذكرهم بأن من يريدون حربهم هم أبناء عمومتهم وعشيرتهم. ولكن أبا جهل يرفض تلك الدعوة، ويصر على القتال، وبذلك تضيع على قريش ثمرة الرأي الذي جاء به إليهم عتبة بن ربيعة.

---

* المحرر (ع):

(أ) أقرب الأوصاف للعريش أنه برج متابعة، لا غرفة عمليات، لأن غرفة العمليات تكون بعيدة عن أرض المعركة.

هكذا بدأت معركة بدر. جيش المسلمين يزيد قليلاً على ثلاثمائة مقاتل، وكل واحد منهم قد عرف دوره في المعركة. كل أفراد الجيش قد التفوا حول قائد واحد، هو الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام)، وقد شرح لهم أهداف المعركة، وأهمية الظاهرات البشرية والطبيعية الموجودة على أرضها. كلهم آمنوا بأنه لايوجد أمامهم إلا النصر أو الشهادة، وكلاهما عظيمان. أما بالنسبة للروح المعنوية عندهم، فإنه يبدو أنها قد بلغت القمة. أما عن الكفار، فيكفي أن نعرف بأنهم أعلنوا الحرب وهم من بين معارض للقتال ومن بين مؤيد له أو لا يدري في أي الاتجاهين يسير. ولقد رجعت قبل تلك الآونة بقليل إحدى قبائل قريش، والقوم بالقرب من بدر، إلى مكة «.. فلم يشهد أحد من مشركيهم بدرًا»(٢٧). ولا شك أنه كان لذلك أثر سيء في نفوس المشركين.

حاول الكفار الوصول إلى الماء، فخرج منهم الأسود بن عبد الأسد المخزومي، وأصر على أن يغشى الحوض، وكان إنسانًا شرسًا، ومن أسوأ الناس خلقًا، فلقيه حمزة بن عبدالمطلب فقتله. ثم واصلت المعركة سيرها على هيئة مبارزة في بداية الأمر. خرج من صفوف المشركين عتبة بن ربيعة ومعه ابنه الوليد وأخوه شيبة، واحد عن يمينه والآخر عن يساره، وطلبوا أن يخرج لمبارزتهم ثلاثة من المسلمين. استجاب لدعوتهم ثلاثة من فتيان الأنصار، ولكن فريق مبارزة قريش طلبوا من رسول الله (عليه الصلاة والسلام) أن يدفع لهم بثلاثة من قومهم، فكان لهم ما أرادوا. أمر عليَّ بن أبي طالب، وعبيدة بن الحارث، وحمزة بالخروج إلى عتبة ومن معه، فأجهزوا عليهم، فأضحوا وكأنهم من صيد أمس.

ثم تزاحف القوم واقتربت صفوفهم من بعضها البعض، فأمر الرسول (عليه الصلاة والسلام) المسلمين ألاَّ يجهزوا على الكفار حتى يأمرهم بذلك، «وقال: إن اكتنفكم القوم فانضحوهم عنكم بالنبل». ولقد كان أول قتلى المسلمين في يوم بدر مهجع مولى عمر بن الخطاب حيث رماه المشركون بسهم أصاب منه مقتلاً. ثم تلاه حارثة بن سراقة، أحد بني عدي بن النجار، وقد قتل بسهم أصابه في نحره فقضى عليه. ثم نزل الرسول (عليه الصلاة والسلام) من العريش وحث الناس على القتال، وذكر لهم أنه لا يقاتل الكفار في ذلك «.. اليوم رجل فيقتل صابرًا محتسبًا، مقبلاً غير مدبر، إلا أدخله الله الجنة»(٢٨).

وبعد ذلك أخذ (عليه الصلاة والسلام) قبضة من التراب ونثرها مستقبلاً قريشًا بها وهو يقول: «شاهت الوجوه»، ثم أمر، عليه الصلاة والسلام، المسلمين أن يهجموا على الكفار وهبت الملائكة لنصرة المسلمين. وتلاحم الجيشان واختلط الحابل بالنابل، وقتل كثير من أشراف قريش، وأخذ المسلمون منهم عددًا من الأسرى وكثيرًا من الغنـائم. لم توزع الغنـائم بين المحاربين على أرض المعركة لحكمة يعلمها الله ورسوله، ولكنها وزعت فيما بعد والمسلمـون في طريقهم إلى المـدينـة. أما الأسرى فإن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد وزعهم بين أصحابه وأوصـاهم بهم خيرًا. ولقـد قال أحدهم بأنه كان من نصيب جماعة من الأنصار «.. فكانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز، وأكلوا التمر، لوصية رسول الله (ﷺ) إياهم بنا، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحني بها، قال فأستحي فأردها على أحدهم، فيردها عليّ ما يمسها»(٢٩).

ولما حمل أحد بني خزاعة خبر هزيمة الكفار، وقتل من قتل وأسر من أسر منهم، إلى مكة لم تصدق قريش الخبر. ثم وصل إلى مكة أبو سفيان بن الحارث بن عبدالمطلب فسأله أبو لهب خبر بدر قائلاً: «يا ابن أخي أخبرني كيف كان أمر الناس؟ قال: والله ماهو إلا أن لقينا القوم، فمنحناهم أكتافنا يقتلوننا كيف شاءوا، ويأسروننا كيف شاءوا، وأيم الله مع ذلك ما لمت الناس، لقينا رجالاً بيضًا، على خيل بلق، بين السماء والأرض. . .».

ناحت قريش قتلاها، وعم الحزن أرجاء مكة، ثم بعث القرشيون في فداء الأسرى. وكان عمرو بن أبي سفيان بن حرب أسيراً عند الرسول (عليه الصلاة والسلام)، وكان قد أسره علي بن أبي طالب. ولقد استبدل عمرو بسعد بن النعمان الذي احتجزه أبو سفيان عندما ذهب بعد بدر إلى مكة بقصد العمرة. ولقد كانت هزيمة قريش نكراء، وعاد القوم يلعقون جراحهم، يجرون خلفهم ذيول الذل والهوان. وهكذا أسدل الستار على غزوة بدر الكبرى، وحقق المسلمون بنتائجها أول نصر حاسم على القرشيين(٣٠).

الخاتمــــــــــــة

كانت معركة بدر أول اشتباك، على نطاق واسع، يقع بين جيش المسلمين وقريش. لقد سعى القرشيون بأنفسهم لقتال المسلمين في محاولة للقضاء على الدعوة الإسلامية وهي في المهد. وبالرغم من نجاة القافلة ونداء بعض الحكماء من قريش بعدم التعرض للرسول (عليه الصلاة والسلام) إلا أن أشراف مكة ركبوا رؤوسهم، وصمموا على القضاء على المسلمين ليتركوهم عبرة لغيرهم على مر الأيام. والجدير بالذكر أن تلك المعركة قد حدثت في ظل بعض العوامل الجغرافية البشرية والطبيعية التي كانت لها تأثيرات مباشرة على سير المعركة ونتائجها. ولقد أفاد المسلمون كثيراً من تلك العوامل وكرسوها بكل ما أوتوا من حنكة وذكاء لتحقيق أهداف المعركة. ومن الأشياء التي تلفت النظر خلال هذا البحث أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قد أرسى، أثناء فترة الاعداد للمعركة ومن ثم إدارة دفتها، قواعد أساسية في فن الحروب، لاتزال تستعمل حتى يومنا هذا. إن فكرة جمع المعلومات عن الأعداء، والتركيز على حركة الجيوش أثناء الليل، وقيامها بالقتال أثناء النهار، والسيطرة على موارد الماء، وأخذ تأثير أشعة الشمس على المحاربين في الاعتبار أثناء التخطيط للمعركة، ودراسة أرض المعركة قبل القتال، وتقسيم الغنائم بين المحاربين، وحتى معاملة أسرى الحرب بالحسنى وغيرها من الأمور الأخرى أكد عليها الرسول (عليه الصلاة والسلام) في بدر ومارسها بنفسه لكي تكون بمثابة أسس وقوانين وقواعد لأمور عسكرية لاحقة. وفي الختام إنه يمكن القول بأن دراسة جغرافية موقعة بدر، وإن كانت تمثل جزءاً هامًا من فجر تاريخ الأمة الإسلامية، إلا أن الفوائد التي يمكن الحصول عليها والاستفادة منها في دنيا المعارك الحربية كثيرة. ومن أجل أن تكون الفائدة أشمل وأعم فإنه لابد من دراسة هذا الموضوع بصورة مستفيضة وتعزيز ذلك بزيارات ميدانية لمنطقة بدر.

التعليقات والإشارات

(١) بسام العسلي، **فن الحرب في عهود الخلفاء والراشدين والأمويين** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤م)، ص١٤.

(٢) إبن هشام، **السيرة النبوية**، جـ٢، ص ص ٢٦٠-٢٦١.

(٣) عروة بن الزبير، **مَغازي رسول الله** (ﷺ)، ص١٣١.

(٤) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ٢٥٨.

(٥) Muhammed Hamidullah, *The Battlefields of the Prophet Muhammad*, p. 17.

(٦) عروة بن الزبير، **المصدر نفسه**، ص١٣٥.

(٧) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك**، جـ٢، ص٤٣٧.

(٨) Hamidullah, *op. cit.*, p. 15.

(٩) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ٢٧٠.

(١٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص ٢٦٩-٢٧٠. أيقن أبو سفيان أن الجملين كانا من جمال المدينة المنورة لأنه وجد نوى التمر في أبعارهما. ولقد اعتقد أبو سفيان أنه لو كان الجملان من جمال منطقة بدر لوجد بقايا الشجيرات والأعشاب البرية في الأبعار دون النوى. وبناء على ذلك توقع وجود قوة من المسلمين تنوي الأخذ بزمام العير إلى حيث تريد.

(١١) Hamidullah, *op. cit.*, p. 18.

(١٢) Louis Peltier and Etzel Pearcy, *Military Geography*, p. 23.

(١٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ٢٦٦. **المحرر** (ع): والآية المشار إليها من **المائدة: ٢٤**، وتبدأ «فَاذْهَبْ...» (الآية).

(١٤) الطبري، **المصدر نفسه**، ص ٤٣١.

(١٥) **الموضع السابق نفسه**.

(١٦) Peltier, *op. cit.*, p. 23.

(١٧) العسلي، **المرجع نفسه**، ص ٤٣.

(١٨) إبن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، جـ١، ص١٢٢.

(١٩) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص٢٦٨ - ٢٦٩.

(٢٠) العسلي، **المرجع نفسه**، ص٤٦.

(٢١) إيريك موريز، **مدخل إلى التاريخ العسكري**، ص٦١.

(٢٢) Nigel Hamilton, *Monty - The Making of a General* 1887 - 1942, p. 747.

(٢٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ٢٧٢.

(٢٤) عروة بن الزبير، **المصدر نفسه**، ص ١٣٨.

(٢٥) Hamidullah, *op. cit.*, p. 19.

(٢٦) إبن هشام، **المصدر نفسه**، ص ٢٧٤. البلايا: جمع بلية وهي الناقة أو الدابة التي تربط على قبر الميت دون علف أو ماء، وتترك حتى الموت. وكان بعض العرب الذين أقروا بالبعث يعتقدون بأن صاحبها يحشر عليها يوم القيامة، النواضح: الإبل، الناقع: الثابت البالغ في الإفناء.

(٢٧) الطبري، **المصدر نفسه**، ص ٤٤٣.

(٢٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧٩.

(٢٩) **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٠٠.

(٣٠) العسلي، **المرجع نفسه**، ص ٨٤.

المصادر والمراجع

أولاً: العربيـــة

ابن الزبير، عروة،

مغازي رسول الله (ﷺ)، رواية أبي الأسود (جمع وتحقيق محمد مصطفى الأعظمي. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١م).

ابن هشام،

السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا وزملائه بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٧١م) جـ٢.

الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه،

العقد الفريد (شرح أحمد أمين وزملائه. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م) جـ١.

باشميل، محمد أحمد،

غزوة بدر الكبرى (من معارك الإسلام الفاصلة (١). الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م). لم يذكر الناشر أو مكان النشر في الكتاب.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير،

تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦١م)، جـ ٢.

العسلي، بسام،

(أ) - **الحرب والحضارة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م).

(ب) - **فن الحرب في عهود الخلفاء الراشدين والأمويين** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤م).

الفرا، طه عثمان،
«دور الجغرافيا في المعارك الحربية»، دراسات (**مجلة كلية التربية - الرياض**: جامعة الرياض، ١٩٧٧م).
موريز، إيريك،
مدخــل إلى التاريخ العسكري (تعريب أكرم ديري والمقدم الهيثم الأيوبي. بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٠م).

ثانيًا: غيــر العربيــة

Hamidullah, Muhammed

The Battlefields of the Prophet Muhammad (Paris: Centre Culturel Islamique, Series No. 3, 1973).

Hamilton, Nigel,

Monty - The making of a General 1887-1942 (London: Hamish Hamilton, 1981).

Peltier, Louis and Pearcy,

Military Geography (Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand Company, Inc., 1966).

أول اشتباك حربي بين العرب والروم على مشارف الشام
قبل الشروع في حركة الفتوحات الإسلامية

السيد عبدالعزيز سالم

سياسة دولة الرسول (ﷺ) في المدينة مع الروم

الروم والمستعربة

عُرف البيزنطيون في المصادر العربية بالرُّوم(١)، كما أطلق عليهم العرب في بعض الأحيان اسم «بني الأَصْفَر»(٢)، ولكن قُدّر للتسمية الأولى «الروم» أن تنتشر وتتردد دائمًا في كتب التاريخ العربية، وفي مصادر الفتوح الإسلامية. ويرجع السبب في شيوع هذه التسمية إلى أن اسم الروم ورَد في القرآن الكريم، في قول الله عز وجل: ﴿الٓمٓ ، غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ، فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ ، غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ، فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ، بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾(٣). غير أن بعض الباحثين المحدثين يرجح أن إصطلاح الروم لا يعني البيزنطيين، وإنما يقصد به «روم العرب» في جنوب الشام (أى عرب الروم أو مُتَنَصِّرة العرب). ويستبعد لذلك السبب، أن يكون الهدف من البعوث الحربية التي سيّرها الرسول (ﷺ) إلى شمال الحجاز هو فتح الشام أو محاربة البيزنطيين، لصغر أعداد هذه الحملات، ولمشاغل الرسول (كاملة) في الحجاز(٤). ويكفي للرد على صاحب هذا الرأي، أن نشير إلى أن الطبري وغيره من رواد التاريخ الإسلامي، كانوا يفرقون دائمًا بين إصطلاح «الروم» وبين مُتَنصِّرة العرب في الشام، فيصرحون دائمًا بأن هؤلاء هم قبائل قُضاعة وبهراء وبلي وبلقين وكلب وغسان وعاملة(٥)، ويطلقون عليهم اسم «المستعربة» من لخم وجذام وبلقين وبلي(٦)، أو مجرد «مستعربة الشام»(٧) أو «متنصِّرة العرب»(٨)، أو يكتفون بذكر «العرب»(٩) بجانب الروم، للدلالة على عرب الشام المحالفين لدولة الروم لتنصرهم على المونوفيزية(١٠)، ولتلقيهم المعونات السنوية من قياصرة الروم نظير خدماتهم لهم* (أ).

وتعتبر غسان أكبر القبائل العربية المتنصرة التي دخلت في كنف الروم، فأسند إليهم هؤلاء عمالة عرب الشام، فكانوا عمالاً لهم على المناطق الجنوبية من الشام. وكانت منطقة الجولان القريبة من دمشق، مقر ملوك الغساسنة

---

* المحـــرر (س):

(أ) لأن المقصـود بالروم لدى المؤرخين المسلمين هم البيزنطيون، فإنهم اطلقوا على بلاد الأناضول بلاد الروم، فصاروا يقولون «سلاجقة الروم» أي السلاجقة الذين حكموا أجزاء من بلاد الأناضول في آسيا الصغرى. وقد ورث العثمانيون هذه التسمية فكانوا يقولون «فلان الرومي» نسبة إلى تلك البلاد وإن لم يكن روميًا. هذا ولا يزال الأتراك يسمون بقايا البيزنطيين في بلادهم «روم» ويطلقون هذه التسمية أيضًا على نصارى قبرص من اليونانيين. ولذلك فلا أساس لما يقوله البعض من أن الروم هم متنَصِّرَة العرب.

ومعسكرًا مهمًا لهم في بلاد الشام، وكانت الجابية إحدى حواضرهم، ولذلك عرفت بجابية الملوك وبجابية الجولان(١١). ومن المعروف أن ديار غسان كانت تمتد مابين الجولان واليرموك(١٢)، ومن منازلهم موضع على نهر بَرَدَى يعرف بجُلَّق، ورد ذكره في أشعار حسان بن ثابت الأنصاري(١٣)، ومعان وداريّا وبلاس وسكاء ومرج الصفر وواديه، ووادي حوران والجوابي والبضيع وجاسم، ومعظمها مواضع وردت في شعر حسان بن ثابت الأنصاري في آل جفنة الغساسنة(١٤).

ومن قبائل العرب المتنصرة في مشارف الشام والبلقاء، جذام(١٥) وكلب(١٦) وعذرة(١٧) وجهينة(١٨) وعاملة(١٩) وبلي(٢٠)، من بطون قضاعة* (ب).

رسل النبي (ﷺ) إلى هرقل ملك الروم وأمراء غسان

مادمنا بصدد البحث في موضوع أول اشتباك حربي وقع بين المسلمين والروم قبيل الفتوحات الإسلامية، فالأمر يقتضي أن نبدأ بدراسة العلاقات التي قامت بين العرب والروم منذ قيام دولة الرسول (ﷺ) في المدينة، ثم عرض أهم العوامل التي أدت إلى توترها حتى انتهت بالصدام المسلح. فبعد أن تخلص رسول الله (ﷺ) من يهود بني قريظة في ذي الحجة من العام الخامس للهجرة، وتطهرت بذلك الجبهة الداخلية، ثم عقد مع قريش بعد عام كامل من ذلك التاريخ، صلح الحديبية، شرع في تطبيق سياسة خارجية من أهم أهدافها نشر الدعوة الإسلامية في المحيط الخارجي لدولة المدينة، داخل نطاق جزيرة العرب وخارجها على السواء. فسيّر لذلك الغرض عددًا من مبعوثيه، إلى الملوك وذوي السلطان، يدعوهم إلى الإسلام وكتب إليهم رسائل ممهورة بخاتمه، تعتبر نقطة تحول مهمة في السياسة الخارجية لدولة المدينة. وقد نجحت هذه السياسة وأثمرت على نحو لم يكن في الحسبان، ومهدت لتوحيد سائر بلاد العرب، كما كان لها أعظم الأثر في قيام أول احتكاك سلمي بين دولة الرسول في المدينة وبين الدولتين العظميين: البيزنطية والساسانية وما يدور بفلكيهما من بلدان.

ويهمنا من بين الرسل الستة الذين أوفدهم رسول الله في يوم واحد من أيام شهر المحرم من العام السابع الهجري(٢١)، إلى ملوك العرب والعجم(٢٢)، ثلاثة هم:

الأول: دحية بن خليفة الكلبي، وهو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالن بن زيد بن امريء القيس، ويرتفع نسبه إلى قبيلة كلب اليمنية(٢٣). أرسله رسول الله (ﷺ) إلى هرقل الملقب بقيصر ملك الروم، يدعوه إلى

---

* المحـرر (س):

(ب) حدد الباحث في الحواشي البطون التابعة لقضاعة إلا أنه ذكر في موضع آخر من هذا البحث ما يوهم أن بعض هذه البطون ليست من قضاعة مما أوجب التنبيه.

الإسلام، وبعث معه كتابًا إليه، وأمره أن يدفعه إلى عظيم بُصْرى، ليرسله بدوره إلى قيصر[٢٤]. ويروي الإخباريون ـ نقلاً عن أبي سفيان بن حرب ـ أن هرقل بعد ظهوره على الفرس واسترداده لأيلياء وللصليب الأعظم، توجه إلى أيلياء ليصلي شاكرًا، وهناك أتاه رسول صاحب بُصرى بمبعوث النبي (ﷺ)، يحمل رسالة موجهة إليه. وقيل إنه علم وهو بأيلياء بكتاب النبي (ﷺ)، فأراد أن يستفسر من تجار العرب الوافدين إلى فلسطين للتجارة، عن الرسول (ﷺ)، فأمر هرقل أمير الغساسنة بأن يبعث صاحب شرطته إليه ببعض تجار العرب، فاستقدم إليه أبا سفيان مع رهطٍ من قريش كانوا في تجارة بغزة، فساقهم صاحب الشرطة إلى أيلياء ليمثلوا أمام هرقل. فقدموا إليه، فدعاهم إلى مجلسه، وقد حاطه زعماء دولته، فأدنى أبا سفيان من مجلسه، باعتباره أقرب الحاضرين نسبًا إلى النبي (ﷺ)، وجعل أصحابه من ورائه، وطلب منهم أن يكذّبوا أبا سفيان إذا أجاب على أسئلته عن النبي (ﷺ) كذبًا. وتبين لهرقل بعد أن سجل إجابات أبي سفيان على أسئلته، أن النبي (ﷺ) أمين صادق، لا يغدر، وأن الإسلام دين يدعو إلى عبادة الله وحده لاشريك له، ويأمر بالعدل والصدق والصلاة والعفاف، وينهى عن المنكر والشرك وعبادة الأوثان. فأعلن هرقل أمام أبي سفيان ورفاقه، أنه كان يعلم بأن نبيًا سيبعث في ذلك الزمان، ولم يكن يظن أنه يكون من العرب، وأبدى احترامه له ولدينه، ورد على كتاب رسول الله (ﷺ) ردًا حسنًا إلى حد أن أبا سفيان قال لأصحابه عقب خروجه من حضرة هرقل، معلقًا على ملاحظات هرقل: «لقد أمر أمر ابن أبي كبشة (أي عظم شأن النبي صلى الله عليه وسلم). إنه ليخافه ملك بني الأصفر»[٢٥].

وأيًا ما كان الأمر، فقد أبدى هرقل تأثره العميق بما ورد في كتاب النبي (ﷺ) إليه، ويأتي الطبري برواية نقلها عن محمد بن إسحق، عن رجل من شيوخ أهل الشام، جاء فيها أن هرقل لما أراد الرجوع إلى مقر ملكه بالقسطنطينية، جمع رؤساء بيزنطة في الشام، ودعاهم إلى الاعتراف بدولة الرسول في المدينة ومسالمته. ثم عرض عليهم أن يتنازل للمسلمين عن أرض سورية (أى أرض فلسطين والأردن ودمشق وحمص) فقط، دون بلاد الشام (وهي ما وراء الدروب) فعارضوه بشدة. ولما لم يجد استجابة منهم، رحل إلى القسطنطينية، فلما استقبل أرض الشام، ولّى وجهه إلى أرض سورية وملأ عينيه بنظرة أخيرة ثم قال: «السلام عليك أرض سورية»[٢٦]. أما دِحية الكلبي، فقد قفل عائدًا إلى المدينة، وقد منحه قيصر جائزة سنية وكسوة، فتعرض له بحسمى[٢٧] الهنيدُ بن عارض وابنه عارضُ بن الهنيد في جمع من جذام، فاستولوا على ما معه. ولكن رهط رفاعة بن زيد الجذامي ـ وكانوا قد أسلموا ـ هبّوا لمقاتلة الهنيد وولده، وأمكنهم في النهاية إعادة متاع دحية وهدايا قيصر إليه[٢٨]، ويذكر البلاذري أن النبي (ﷺ) بادر على الفور بإرسال زيد بن حارثة في قوة من المسلمين لتأديب الهنيد وقومه، وتم ذلك في سنة ٧هـ[٢٩].

وإذا بحثنا في تفاصيل الروايات العربية المتعلقة بموقف هرقل الإيجابي من دعوة الرسول (ﷺ) إليه بقبول الإسلام والاعتراف به، وإسرافه في التحري عن شخصية الرسول (ﷺ)، ثم اقتراحه الذي عرضه على كبار قواده ورؤساء دولته، بشأن التخلي للعرب عن سورية نستخلص مايلي:

(١) استبعاد فكرة تخلي هرقل عن جزء من أراضي بيزنطة في الشام، لدولة الرسول (ﷺ) في المدينة لمجرد تلقيه رسالة موجهة من النبي (ﷺ). والأرجح أن هذا الاقتراح عرضه هرقل على كبار أساقفته ورجال دولته، بعد النتائج الأولى لمعارك الفتح، عندما أسفرت عن انتصار حاسم لجيوش المسلمين، وهي فئة صغيرة على قوى بيزنطة ومتنصِّرة العرب مجتمعةً، وهي فئة كبيرة.

(٢) إن هرقل أصيب بحالة من الانزعاج الشديد والقلق، لقيام دولة إسلامية فتية في جزيرة العرب، تهدف إلى التوسع ونشر الإسلام في العالمين، بحيث بادر باستدعاء شخصيات مكية تمثل أعداء تقليديين للرسول (ﷺ)، حتى بعد عقدهم معه صلح الحديبية، ليجيبوه على أسئلة معينة وجهها إلى كبيرهم وأقربهم رحمًا من رسول الله (ﷺ)، بغية التعرف على شخصية الرسول (ﷺ). ونستدل من رواية أبي سفيان بن حرب، وتعليقه على وقائع الاجتماع الذي عقده هرقل معه ومع رفاقه، بقوله: «أنه ليخافه ملك بني الأصفر»، على أن حالة من الذعر أصابت هرقل ورجال دولته، بحيث استبان له مدى الخطر الشديد الذي يتهدد بلاد الشام، لاسيما المناطق الجنوبية منها، المتاخمة للحجاز، وتسكنها قبائل من العرب المتنصِّرة، من قيام دولة الرسول في المدينة التي تستهدف توحيد كل أنحاء جزيرة العرب، وتخليص هذه المناطق الشامية من السيطرة الأجنبية، ونشر الإسلام إلى مجالات بعيدة. وكان هرقل من التبصر بحيث أدرك أمام الظروف الصعبة التي تجتازها بلاده (من صراع مع الفرس وتهديد خارجي لبلاده)، أن مثل هذه الدولة الإسلامية الفتية بأهدافها النبيلة، قادرة على جمع شتات القبائل العربية المتوزعة في جنوب غربي العراق وجنوبي الشام، وتحريرها من ذل الولاء للروم أو ضعة الحلف مع الفرس[٣٠]، على الأخص بعد أن ساعد الإسلام على نضوج قومية العرب ورفع روحهم المعنوية، ولم يكونوا بالأمس سوى قبائل متفرقة متصارعة تحترف بعضها التجارة أو الرعي، ويسود أفرادها التناحر والأنانية والشعور بالفردية.

(٣) أنه لم يشأ أن يرد ردًا قبيحًا على رسالة الرسول (ﷺ) كما فعل غيره، فإن مثل هذا الرد من شأنه أن يولد الأحقاد ويستثير المشاعر، بل تظاهر باعترافه بالإسلام واستعداده الشخصي لذلك لو لم يكن يخشى ردود الفعل العنيفة. فقد كان يدرك أن هذه الدولة الفتية لها قدرات خارقة، وفي وسعها، بفضل القوة المعنوية التي تستمدها من مبادىء الإسلام السمحة، وبفضل إيمان معتنقيه من العرب به، أن تقهر القوى الكبرى في أي اشتباك عسكري، وسنرى عند الحديث عن المبعوث الثاني للنبي (ﷺ) إلى الغساسنة، أنه نهى شرحبيل بن عمرو الغساني أمير الغساسنة، عن السير إلى الحجاز لمحاربة النبي (ﷺ) عندما همَّ بذلك.

الثاني: شجاع بن وهب الأسدي، بعثه رسول الله (ﷺ) - في رواية ابن إسحاق - إلى المنذر بن الحارث بن أبي شمر الغساني صاحب دمشق[٣١]، وفي رواية أخرى - وهي الأرجح - إلى الحارث بن أبي شمر الغساني أمير البلقاء من أرض الشام، وباسمه وُجهت رسالة النبي (ﷺ)[٣٢]، يدعوه إلى الإسلام، فأتاه شجاع بن وهب وهو مشغول بإعداد الزينات، والألطاف، لاستقبال هرقل الذي كان في طريقه إلى أيلياء قادمًا من حمص، فأقام شجاع

ينتظر على بابه بضعة أيام، إلى أن جلس الحارث يومًا للإستقبال، فأذن له بالدخول عليه، فدفع له كتاب النبي، فقرأه، ثم رمى به وقال: «من ينتزع مني ملكي؟!»(٣٣)، ثم توعد قائلاً: «أنا سائر إليه، ولو كان باليمن جئته». ثم أصدر أمره بإعداد الجيوش والاستنفار للقتال، وكتب على الفور إلى هرقل يستأذنه فيما همّ به، فنهاه هرقل عن الخروج لقتال المسلمين، وطلب منه أن يغفل هذا الموضوع، وأن يوافيه بأيلياء. فلما تلقى الحارث رسالة هرقل، دعا شجاع بن وهب، وأمر له بمائة مثقال ذهب(٣٤).

الثالث: الحارث بن عمير الأزدي، بعثه رسول الله (ﷺ) إلى ملك الغساسنة (صاحب بُصْرى)، فلما نزل مؤتة من قرى البلقاء اعترضه شرحبيل بن عمرو الغساني فأوثقه رباطًا، ثم قدم فضربت عنقه صبرًا(٣٥)، ولم يقتل لرسول الله رسول غيره(٣٦). وكان مقتله العامل المباشر في البعث الذي سيّره النبي (ﷺ) إلى مؤتة.

كانت تلك السفارة الأخيرة السبب الرئيس في التوتر الذي حدث في العلاقات بين دولة المدينة وإمارة الغساسنة، ولا نستبعد أن تكون بيزنطة نفسها هي المسؤولة عن هذا التوتر، فهي التي دفعت حلفاءها الأحباش - في عهد جستنيان - إلى غزو اليمن سنة ٥٢٥م، وإسقاط الدولة الحِمْيرية الثانية، وهي التي كانت تدفع الغساسنة دومًا لمقاتلة المناذرة الموالين لأكاسرة فارس، فمن الطبيعي أن تلعب بيزنطة دورها من وراء ستار، وأن تتخذ هذا القناع الزائف لتوهم بحيادها، بين عرب يقاتلون عربًا، في حين كانت هي نفسها تتربص بدولة الإسلام، وتعمل على القضاء عليها ووأدها. فإن هرقل هو قيصر الروم وحامي حمى المسيحية* (جـ) في الشرق، لم يكن يقبل السكوت على انتشار الإسلام على حساب المسيحية(٣٧)، وأن يسمح بقيام دولة عربية إسلامية تنافس الامبراطورية البيزنطية، وتزاحمها على بسط سلطانها على بلاد الشام.

مقدمات الاشتباك الحربي مع الروم

غزوة ذات أطلاح

اعتبر رسول الله (ﷺ) إقدام شرحبيل بن عمرو الغساني على قتل مبعوثه إليه، عملاً عدوانيًا لا يمكن اغتفاره والسكوت عليه، بل جريمة سياسية وخرقًا للقانون الدولي يستحق العقاب (٣٨). ولذلك عزم الرسول (ﷺ) على تأديب شرحبيل بن عمرو الغساني أمير البلقاء* (د)، وتلقينه درسًا لا ينساه، خاصة وأنه - أي شرحبيل - كان قد

* المحـرر (س):

(جـ) إن التسمية الصحيحة لدين عيسى (عليه السلام) هو النّصرانية. وقد ورد ذكر «النصارى» في القرآن الكريم عدة مرات، ولم يرد ذكر «المسيحين». وهذه التسمية هي ترجمة حرفية للتسمية المعروفة في اللغات الأوروبية.

(د) سبق للباحث أن قال إن الحارث بن أبي شمر الغساني، هو أمير البلقاء وسيأتي في موضع آخر أنه أمير مؤتة. لذلك اقتضى التنويه.

أفصح لشجاع بن وهب عن عزمه على السير لغزو بلاد العرب(٣٩). ومما لاشك فيه أن الجريمة التي أقدم عليها شرحبيل(٤٠)، وموقفه العدائي من دولة المدينة، وهو موقف أوضحه شجاع بن وهب عقب عودته إلى المدينة بعد انتهاء مهمته، كانا العاملين الرئيسين اللذين دفعا رسول الله (ﷺ) إلى القول: «باد ملكه»(٤١). تعليقا على العبارة التي استنكر فيها شرحبيل على رسول الله (ﷺ) توجيه الدعوة إليه باعتناق الإسلام والدخول في طاعته.

وكان من الطبيعي لكل ما سبق، أن يلقى شرحبيل جزاءه على ما اقترفه من جريمة شنعاء، وعلى نواياه العدوانية تجاه دولة المدينة. وقد جاء رد فعل هذه الدولة سريعًا، ويتمثل في سرية وجهها رسول الله (ﷺ) إلى مشارف الشام كحملة استطلاعية على مواقع البلقاء، تمهيدًا لغزوة مؤتة المشهورة، وأعني بها سرية عمرو بن كعب الغفاري إلى ذات أطلاح، بهدف الدعوة إلى الإسلام، وإستئلاف القبائل العربية في المنطقة، والاستطلاع في آن واحد، ومن المعروف أنه كانت تنزل في هذه المنطقة، الواقعة مابين شمال الحجاز وجنوبي الشام، قبائل عربية نصرانية معظمها يمنية، نذكر منها على سبيل المثال: قضاعة*(هـ) ولخم وجذام وبهراء وبلي وعذرة وعاملة وكلب وغسان. تقع ديارها مابين مآب(٤٢) ومعان(٤٣)من أرض البلقاء(٤٤)، وفي نواحي زيزاء(٤٥) والقسطل(٤٦). ففي ربيع الأول من السنة الثامنة للهجرة، بعث رسول الله (ﷺ) عمرو بن كعب الغفاري في خمسة عشر رجلاً، إلى موضع يقال له ذات أطلاح (٤٧)، أو ذات أباطح(٤٨)، كان ينزله رهط من قضاعة يرأسهم رجل يسمى سدوس(٤٩). ويبدو أن رسول الله (ﷺ) كان يستهدف من هذه السرية استئلاف قضاعة وموادعتهم، حتى يقفوا في الصراع المقبل بين دولته في المدينة وبين غساسنة البلقاء، موقفًا محايدًا. ويذكر المؤرخون أن عمرو بن كعب دعا قضاعة إلى الإسلام، فلم يستجيبوا له ولرجاله، بل رشقوهم بالنبال، فاضطر أصحاب الرسول (ﷺ) إلى الاشتباك معهم في قتال غير متكافىء، انتهى باستشهاد السرية بأكملها، عدا قائدها الذي تحامل على نفسه إلى المدينة جريحًا(٥٠)، وقيل باستثناء جريح وقع بين القتلى، فتظاهر بالموت إلى أن برد عليه فتحامل على نفسه حتى عاد إلى المدينة.

غزوة مؤتـــــة(٥١)

كان سببها فيما رواه المؤرخون، استشهاد الحارث بن عمير الأزدي مبعوث النبي (ﷺ) إلى صاحب بُصرى، وتم قتله على يدي شرحبيل بن عمرو الغساني، أمير مؤتة، ويذكر المقريزي أن قتله اشتد(٥٢) على رسول الله (ﷺ)، فأراد تأديب الغساسنة أخذًا بثأر الحارث بن عمير. فما كاد رسول الله (ﷺ) ينصرف من عمرة القضاء في العام السابع للهجرة، على ما عاهد عليه قريشًا في صلح الحديبية، حتى أقام بالمدينة ذا الحجة والمحرم وصفرًا وربيعًا من العام الثامن. ثم أرسل في جمادي الأولى من تلك السنة بَعْث الأمراء إلى الشام(٥٣)، وكان قد استعد لذلك واستنفر الناس، فسارعوا بالتجمع، وعسكروا بالجرف(٥٤). وبلغ عدة من احتشد منهم ثلاثة آلاف، أمّر عليهم زيد بن

* **المحرر (س)**:
(هـ) انظر تعليقنا فيما تقدم بخصوص بطون قضاعة.

حارثة، ثم أوصى بأن يخلفه إنْ أُصيب جعفر بن أبي طالب، ثم عبدالله بن رواحة إنْ أُصيب جعفر[٥٥]، وأوصاهم أن يرتضوا إن أصيب ابن رواحة من بينهم رجلاً يتولى القيادة.

وما أن استكمل رسول الله (ﷺ) تعبئة قوات المسلمين، وتجهزوا للرحيل حتى خرج الرسول (ﷺ) لتوديعهم، فساروا شمالاً في الطريق التبوكية المؤدية إلى البلقاء من علياء الشام[٥٦]، فنزلوا معان من أرض الشام. ويذكر الطبري أن هرقل كان قد نزل مآب من أرض البلقاء، في مائة ألف من الروم تولى قيادتهم تيادوقس البطريق[٥٧]، بالإضافة إلى مائة ألف من المستعربة، من لخم وجذام وبلقين وبهراء وبلي، وقد تولى قيادتهم مالك ابن رافلة[٥٨]، وقيل شرحبيل بن عمرو الغساني[٥٩]. وأمام هذه الكثرة العددية تردد جماعة من المسلمين في التقدم للقتال، واقترح بعضهم استمداد النبي (ﷺ)، ولكن عبدالله بن رواحة ثناهم عن ذلك، ورغّبهم في القتال والظفر بالشهادة، فتابع المسلمون تقدمهم حتى وصلوا إلى تخوم البلقاء، وهناك لقيتهم جموع هرقل من الروم والعرب، بقرية من قرى البلقاء يقال لها مشارف[٦٠]. ثم دنا العدو، فانحاز المسلمون إلى قرية يقال لها مؤتة، وفيها وقع الاشتباك. وكان المسلمون قد نظموا صفوفهم، فولوا ميمنتهم قطبة بن قتادة العذري، وولوا ميسرتهم عباية بن مالك الأنصاري، بينما تولى زيد بن حارثة القلب، وحمل راية رسول الله (ﷺ)، فلما دنا المستعربة والروم من المسلمين رأى هؤلاء ما لا قبل لأحد من العدة والسلاح والكراع والديباج والحرير والذهب[٦١]. ثم حدث الاشتباك، فقتل زيد، وخلفه على القيادة جعفر بن أبي طالب، ثم قتل جعفر فأخذ عبدالله بن رواحة الأنصاري الراية، فقاتل حتى قتل، فأخذ الراية ثابت بن أرقم فسلمها بموافقة المسلمين لخالد بن الوليد الذي دافع القوم وحاشى بهم، ثم انحاز بالمسلمين[٦٢] وعاد بهم إلى المدينة[٦٣].

وعلى الرغم من الهزيمة التي تلقاها المسلمون على أيدي الروم والمستعربة، فلم تكن هزيمة قاسية: فمجموع قتلى المسلمين في مؤتة لم يتجاوز ثمانية رجال، وقيل ١٢ رجلاً[٦٤]، في حين قتل المسلمون من المستعربة عددًا كبيرًا في مقدمتهم مالك بن رافلة أمير متنصرة العرب، قتله قطبة بن قتادة العذري[٦٥]. وأيًا ما كان من أمر هذه الهزيمة، فقد كانت أول تجربة خاضها المسلمون على مستوى دولي، ضد قوى تفوقهم عددًا وسلاحًا. وإذا كانت الواقعة قد انتهت بهزيمة المسلمين فإنما اعتبرها النبي (ﷺ) جولة تعقبها كرة[٦٦]، ثم إنها كانت اختبارًا لقوة المسلمين، وفرصة لهم للاحتكاك بقوات المستعربة والروم، واستطلاع مدى قوتهم. زد على ذلك أنها عرّفت المستعربة من قضاعة وبلي وبلقين وبهراء وجذام، بهذه القوة الإسلامية الجديدة، وقدرتها ـ رغم ضآلة عددها ـ على الصمود والتفاني في القتال، بفضل رسوخ إيمان المسلمين بدينهم وإقبالهم على الموت في سبيل نصرته بقلوب مؤمنة صادقة. وهذا يفسر إقبال جمهور كبير من هؤلاء المستعربة على اعتناق الإسلام في عام الوفود.

غزوة ذات السلاسل

لم يسكت المسلمون على هزيمتهم في الجولة الأولى بمؤتة، فلم يمض شهر واحد على هذه الهزيمة، حتى بعث رسول الله (ﷺ) عمرو بن العاص في سرية إلى ذات السلاسل، وهي موضع على ماء بأرض جذام يعرف

بسلسل، يقع فيما وراء وادي القرى حيث تنزل قبائل بلي أخوال عمرو بن العاص، ومن يليهم من قضاعة. وكان الدافع إلى إنفاذ هذه السرية أنه بلغ رسول الله (ﷺ)، أن حشدًا من بلي وقضاعة كانوا يتجهون إلى أطراف المدينة، فدعا عمرو بن العاص وعقد له لواءً أبيضًا، وجعل معه رايةً سوداء، وبعثه في ثلثمائة من سراة المهاجرين والأنصار، وأمره أن يستعين بمن يمر بهم من قبائل بلي وعذرة وبلقين[٦٧]، سيما وأن أم عمرو بن العاص كانت بلوية من بلي. وكان هدف الرسول (ﷺ) من وراء هذه الغزوة، أن يتألف قبائل بلي وعذرة بعمرو[٦٨]، وأن يدعوهم إلى الإسلام[٦٩] تمهيدًا لاشتراكهم مستقبلاً مع المسلمين في غزو جنوبي الشام[٧٠]. والظاهر أن عمرو بن العاص قد أبدى تخوفًا من كثرة عدوه وقلة عدد قواته، فبعث إلى رسول الله (ﷺ) يستمده، فأرسل له أبا عبيدة بن الجراح وعقد له لواءً، وبعث معه سراة المهاجرين كأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)، وعدة من الأنصار تبلغ نحو مائتي رجل، فاكتملت عدة قوات عمرو خمسمائة رجل، تقدم بهم حتى وطيء بلاد بلي، وأثخن فيهم، وكلما انتهى إلى موضع بلغه أنه كان بهذا الموضع جمع منهم، فكانوا إذا سمعوا بقرب وصوله تفرقوا حتى انتهى إلى أقصى منازل بلي وعذرة وبلقين، وهناك اشتبك مع جمع قليل منهم، حمل عليهم المسلمون فهزموهم ومزقوا شملهم، وأرغموهم على الفرار في البلاد[٧١]. وأقام عمرو أيامًا يبث سراياه، ثم عاد إلى المدينة.

غـــزوة تبـــوك وأهدافهـــا

انتشار الإسلام بين المستعربة في جنوبي الشام

كان لسرية عمرو بن العاص إلى ذات السلاسل، أعمق الأثر في انتشار الإسلام بين قبائل قضاعة، ومنها بلي وجذام وعذرة. فلم يمض وقت طويل حتى بعث فروة بن عمرو بن النافرة الجذامي ثم النفاثي، عامل الروم على من يليهم من العرب في معان وما حولها من أرض الشام، إلى رسول الله (ﷺ) رسولاً من قومه يدُعى مسعود بن سعد، يعلن دخوله في الإسلام، ويحمل إليه بغلة بيضاء أهداها له. فقرأ رسول الله (ﷺ) كتابه، وقبل هديته، وأجاز رسوله. فلما بلغ الروم إسلامه طلبوه فحبسوه عندهم، ثم أجمعوا على صلبه على ماء يقال له عفرى أو عفراء بفلسطين[٧٢]، وفي هذا الموضع ضربوا عنقه وصلبوه. وواضح مما ذكرناه أن استشهاد هذا العامل المسلم، تم على أيدي الروم الذين كانوا يحسبون لانتشار الإسلام بين متنصرة العرب ألف حساب، ويعدون ذلك خطرًا مباشرًا يتهدد بلاد الشام. وكان رسول الله (ﷺ) قد أدرك منذ وقعة مؤتة، وما تبع ذلك من أحداث، حقيقة نوايا الروم وموقفهم العدائي الواضح من إنتشار الإسلام بين قبائل العرب المتنصرة، فأخذ يحترز منهم على بلاد العرب، وفي الوقت نفسه واصل سياسته التي جرى عليها من استئلاف المستعربة في معان والبلقاء، تمهيدًا لمعاودة الكرة لتأديب الغساسنة، وتأمينًا لسلامة قوات المسلمين عند اجتيازها هذه المناطق في الحملات المقبلة، ورغبة في اصطناع المسالمة منهم في جيوش المسلمين والاعتماد عليهم في الوقت المناسب. وقد نجحت هذه السياسة على نحو تجاوز كل تقدير في الحسبان، وقدم إلى المدينة في العام التاسع وفد بلي وبهراء وعذرة وكلب، ووفد الأزد وغسان[٧٣] يعلنون إسلامهم

واعترافهم بدولة الرسول في المدينة، كما قدم إلى المدينة في شهر رمضان من العام العاشر، وفد من الغساسنة يتألف من ثلاثة نفر نزلوا دار رملة بنت الحارث، ثم أقبلوا على الرسول (ﷺ) فأسلموا، فأجازهم الرسول (ﷺ) بجوائز وقفلوا عائدين إلى قومهم، وشرعوا في دعوة قومهم إلى الإسلام، ولكنهم لم يستجيبوا لهم، بحكم تبعيتهم للروم وتمسكهم بالنصرانية، فكتم مسلمو الغساسنة إسلامهم حتى مات منهم رجلان، وأدرك الثالث عمر بن الخطاب في عام اليرموك(٧٤).

وإذا كان الإسلام قد انتشر بين قبائل قضاعة وبطونها جذام وعذرة وبلي وكلب وبهراء، بدليل أن بعضًا منها ارتد عن الإسلام بعد وفاة الرسول (ﷺ)، فإن انتشاره بين الغساسنة كان شحيحًا، ولم يكن بالقوة ذاتها التي انتشر بها في تخوم الحجاز. فالغساسنة كانوا يدينون بالتبعية والولاء للروم، وهم لذلك أكثر ارتباطًا بالروم من القبائل المستعربة وهي موزعة الولاء بين دولة الرسول (ﷺ) في المدينة ودولة الروم. ثم إن الغساسنة كانوا أصحاب السلطان الفعلي على الإمارة العربية في جنوبي الشام، وكانوا يتلقون من الروم إعانات سنوية إبقاءً على رابطة التبعية، وكان يهمهم ألا يقضي الإسلام بانتشاره بين المستعربة على إمارتهم، ولهذا اتخذوا لأنفسهم منذ البداية موقفًا عدائيًا من دولة الرسول في المدينة، وقد رأينا كيف أن أحد أمرائهم (شرحبيل بن عمرو) أقدم على قتل مبعوث النبي (ﷺ) إلى أمير بُصرى، وكيف طلب من الإمبراطور هرقل أن يأذن له بالسير لمحاربة المسلمين في المدينة، لولا أن نهاه هرقل عن ذلك، حتى لا يفتح على نفسه بابًا يعجز بعد ذلك عن غلقه. وكان رسول الله (ﷺ) يعلم تمامًا موقف الغساسنة من دولته، كما كان يراقب تحركاتهم عن كثب، وهذا يفسر السرايا التي كان يوجهها إلى الشمال لاستئلاف قبائل المستعربة الضاربة في معان، تمهيدًا لحملة كبرى كان ينوي تسييرها للأخذ بثأر رسوله الشهيد ومن استشهد من المسلمين في مؤتة، ولأنه كان يعلم تمامًا أن اشتباكه مع الغساسنة سيجره حتمًا إلى الاصطدام بدولة الروم، وهو ما تحقق في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

حملة تبـــوك

بلغ رسول الله (ﷺ)، عن طريق جماعة من المستعربة قدموا إلى المدينة بالدرمك والزيت، أن هرقل ملك الروم وأتباعه متنصرة العرب من لخم وجذام وغسان، قد جمعوا جموعًا كثيفة بأرض الشام، وأنهم عزموا على قصده. كما بلغه أنهم وجهوا مقدماتهم إلى البلقاء، وعسكروا بها بينما تخلف هرقل في حمص(٧٥). وعندئذ رأى رسول الله أن يبادر بالخروج إليهم، فاستنفر المسلمين لغزو الروم في ظروف غير مؤاتية، اشتدت الحرارة فيها وأجدبت البلاد، وأعسر الناس(٧٦)، وفي فترة طابت فيها الثمار وحان قطافها. ويذكر الطبري أن جميع الرواة قد أجمعوا على أن رسول الله (ﷺ) أمر أصحابه بالتهيوء لغزو الروم، في زمن عسرة من الناس وشدة من الحر وجدب من البلاد، وكان رسول الله (ﷺ) قلّما يخرج في غزوة إلا كنى عنها وأخبر المسلمين أنه يريد غير الذي يقصد له، باستثناء غزوة تبوك، فإنه أفصح عن هدفه وأعلنها للمسلمين لبعد الشقة وشدة الزمان، وكثرة العدو الذي يصمد له، وحتى يتخذ المسلمون

لذلك أهبتهم(٧٧). وقد شارك في هذه الغزوة رهط من المنافقين، من بينهم زيد بن لصيب القينقاعي ووديعة بن ثابت، ومخشن بن حمير، وقيل مخش، فقال بعضهم والرسول (ﷺ) في طريقه إلى تبوك: «أتحسبون قتال بني الأصفر كقتال غيرهم؟! والله لكأني بكم مقرنين في الحبال، إرجافًا وترهيبًا للمؤمنين». ولعل عامل الخوف من الروم وقوتهم(٧٨)، كان من جملة العوامل التي دعت القوم إلى التراخي والفتور في الاستجابة، وفي التجهيز على كره. وساعد على ذلك أن قومًا من المنافقين كانوا يجتمعون في بيت سويلم اليهودي، يثبطون الناس عن المضي للغزو، فبعث رسول الله (ﷺ) طلحة بن عبيدالله في نفر من المسلمين، وأمرهم بإحراق هذا البيت عليهم، ففعلوا(٧٩). ومع ذلك، وعلى الرغم من تخلف من تخلف من المنافقين والمقصرين(٨٠)، فقد بلغ جملة من اشترك في الحملة ما يقرب من ثلاثين ألفًا من المسلمين، على عشرة آلاف فرس، واثني عشر ألف بعير، وقيل سبعين ألفًا، وفي رواية أخرى أربعين ألفًا(٨١)، خرج بهم رسول الله (ﷺ) إلى تبوك(٨٢)، فلم يلق بها كيدًا(٨٣)، وصالحه أهلها على الجزية، وأقام بها رسول الله (ﷺ) بضع عشرة ليلة(٨٤) لم يجاوزها بعد أن اطمأن إلى بطلان ما أشيع عن تقدم الروم والمستعربة وتحركاتهم، كما بلغه أن هرقل لم يتحرك من حمص. فشاور رسول الله (ﷺ) أصحابه فيما يرونه بشأن تقدم قواته، فقال عمر: «إنْ كنتَ أُمِرْت بالمسير فسر. فقال: لو أُمِرْتُ به ما استشرتكم فيه، قالوا: يارسول الله، إن للروم جموعًا كثيرة وليس بها أحد من أهل الإسلام، وقد دنوت منهم حيث ترى، وقد أفزعهم دنوك، فلو رجعت هذه السنة حتى ترى أو يُحْدِث الله لك في ذلك أمرًا(٨٥)». وكان أهل تيماء(٨٦) وأيلة(٨٧) وجرباء(٨٨) وأذرح(٨٩)، قد خافوا أن يغزوهم المسلمون، فأتاه يحنة بن رؤبة صاحب أيلة، وصالح رسول الله (ﷺ) على الجزية. كما قدم إليه أهل جرباء وأذرح، فصالحهم عليه السلام وفرض عليهم الجزية(٩٠). كذلك صالح أهل مقنا وكانوا يهودًا على ربع عروكهم وربع كراعهم وحلقتهم وعلى ربع ثمارهم(٩١). وفي أثناء إقامته بتبوك، بعث رسول الله (ﷺ) خالد بن الوليد إلى أكيدر بن عبدالملك الكندي، صاحب دومة الجندل لإخضاعها، حتى يضمن بذلك سيطرة دولة المدينة على جميع المناطق الواقعة شمالي الحجاز والبادية، فلا يتمكن أهلها من إعانة الروم إذا ما همّوا باقتحام الحجاز. ويذكر المؤرخون أن خالدًا تمكن من أسر أُكيدر، وقدم به على رسول الله (ﷺ)، فعفا عنه عندما أعلن **إسلامه**، وصالحه **على الجزية*** (و)، وكتب له ولأهل دومة الجندل كتابا(٩٢). ثم انصرف رسول الله (ﷺ) إلى المدينة، فوصل إليها في رمضان من العام التاسع للهجرة.

ومما لاشك فيه أن النبي (ﷺ) قد أدرك الخطر الذي يمثله الغساسنة على الدولة العربية الإسلامية من الجهة الشمالية، منذ أن اعترض أميرهم شرحبيل بن عمرو الغساني رسول النبي إلى صاحب بُصرى وقتله، ومنذ أن احتك بهم المسلمون في غزوة مؤتة. ولذلك السبب لم يتخل رسول الله عن فكرة غزو جنوبي الشام، وهي فكرة ظلت تلح عليه، لاسيما بعد أن بلغه أن ملك غسان أرسل إلى كعب بن مالك ـ الذي كان قد أغضب رسول الله (ﷺ) بتخلفه

---

* **المحرر (س)**:

(و) كذا في الخبر، ولكن الجزية تفرض على غير المسلمين، بينما دخل صاحب دومة الجندل في الإسلام، ولا جزية عليه. لذلك اقتضى التنبيه.

عن غزوة تبوك ـ رسولاً من أنباط الشام، ممن قدم بالطعام يبيعه في المدينة، ودفع هذا النبطي إلى كعب بن مالك كتابًا في قطعة من حرير، فإذا فيه «أما بعد، فإنه قد بلغني أن صاحبك قد جفاك، ولم يجعلك الله بدار هوان ولا مضيعة، فالحق بنا نواسيك»(٩٣).

حملة أسامة بن زيد

وهكذا لم يمض على عودة رسول الله (ﷺ) من تبوك عام وأربعة أشهر، حتى كان قد عهد إلى أسامة بن زيد بقيادة حملة موجهة إلى جنوبي فلسطين ومشارف الشام، وذلك في ٢٧ من صفر سنة ١١هـ، وأمره أن يوطيء الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين(٩٤). ويذكر المقريزي أن رسول الله (ﷺ) قال لأسامة: «يا أسامة، سر على اسم الله وبركته، حتى تنتهي إلى مقتل أبيك، فأوطئهم الخيل، فقد وليتك هذا الجيش، فأغر صباحًا على أهل أبنى (آبل)، وحرّق عليهم، وأسرع السير تسبق الخبر»(٩٥). فتجهز الناس، واشترك مع أسامة المهاجرون الأولون. وبينما كان أسامة بن زيد يعد عدته لإنفاذ حملته، ابتدأ رسول الله (ﷺ) بشكواه التي قبضه الله عز وجل فيها، في أول ربيع الأول سنة ١١هـ. وقد أفسحت وفاة الرسول (ﷺ) المجال أمام المنافقين وأعداء قريش من العرب، لإظهار ما يخفونه من نوايا انفصالية ونزعات عدائية، «فارتدت العرب، واشرأبت اليهودية والنصرانية، ونجم النفاق، وصار المسلمون كالغنم المطيرة في الليلة الشاتية، لوفاة نبيهم (ﷺ) حتى جمعهم الله على أبي بكر»(٩٦). وكان أبو بكر قد صمم على محاربة المرتدين وعدم مهادنتهم، في نفس الوقت الذي عزم فيه على إنفاذ حملة أسامة بن زيد إلى مقصدها، تلبية لرغبة رسول الله (ﷺ) قبل وفاته، على الرغم من معارضة بعض الصحابة على تسيير الحملة في مثل تلك الظروف.

وهكذا أنفذ أبو بكر جيش أسامة، وخرج إلى الجرف، وقال يوصيه: «إصنع ما أمرك به نبي الله (ﷺ). إبدأ ببلاد قضاعة، ثم ائت آبل، ولا تقصرنَّ في شيء من أمر رسول الله، ولا تعجلنَّ لما خلفت عن عهده»(٩٧). فمضى أسامة وجهته، ووطيء بلادًا هادئة لم يرجعوا عن الإسلام: جهينة وغيرها من قضاعة، حتى نزل بوادي القرى، فسيّر عينًا له من بني عذرة يدعى حريثًا، فانتهى إلى آبل، وأفضى إلى أسامة بما رآه وعاينه في استطلاعه للمرتدين، فذكر له إن الناس غارون ولا جموع لهم، وحثه على سرعة السير قبل اجتماعهم. فسار أسامة في قوته إلى آبل، وعبأ أصحابه ثم هاجمهم، فقتل وسبى، وحرق ديارهم بالنار، وانتسف مزارعهم(٩٨)، وعاد إلى المدينة بعد ٧٠ يومًا، وقيل أربعين سوى مقامه ومقفله راجعًا»(٩٩).

أول صدام عسكري مع الروم

عاد أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى المدينة بعد أن تغلب على المرتدين من ذبيان وعبس، فوزع البعوث، وعقد الألوية لأحد عشر أميراً لمحاربة المرتدين في سائر أنحاء جزيرة العرب. وكان في جملة الأمراء الذين عقد لهم:

خالد بن سعيد بن العاص، وقد وجهه إلى الحمقتين(١٠٠) من مشارف الشام، وعمرو بن العاص، ووجهته قضاعة ووديعة والحارث في شمال الحجاز(١٠١)، وقد بلغ أبا بكر أنهم ارتدوا عن الإسلام. ثم فصل الأمراء من ذي القصة، وسار كل منهم إلى وجهته التي عينها له أبو بكر الصديق.

حملة خالد بن سعيد بن العاص إلى تيماء واشتباكه الأول مع الروم في زيزاء

كان خالد بن سعيد بن العاص(١٠٢) عاملاً لرسول الله (ﷺ) في اليمن، فقد كان قد ولاه صنعاء واستكتبه على الصدقات(١٠٣). فلما توفي رسول الله (ﷺ) وهو بصنعاء، قدم بعد وفاته بشهر وقد لبس جبة ديباج، فأنكر عليه عمر بن الخطاب ذلك، وطلب من المسلمين تمزيق جبته الحريرية فمزقت، فاستاء خالد، وعبّر عن غضبه بقوله لعلي بن أبي طالب: «يا أبا الحسن، يا بني عبد مناف، أغُلِبْتُم عليها؟! فقال علي: أمغالبة ترى أم خلافة»؟!(١٠٤). فلما أبلغ أبو بكر بمقالته لم يحقدها عليه، ولكن عمر بن الخطاب اضطغنها عليه(١٠٥)، وحاول أن يثني أبا بكر عن الوثوق به. ومع ذلك فقد أمّره أبو بكر وجعله ردءًا للمسلمين بتيماء، وأمره أن ينزل تيماء ولا يبرحها، وأن يدعو أهلها بالانضمام إليه، ولا يقبل سوى من لم يرتد منهم، وألا يقاتل إلا من قاتله، حتى تصله أوامر الخليفة. فأقام خالد في تيماء حيث إنضمت إليه جموع كثيرة من أهلها، فتضخم عسكره بهم، وبلغ ذلك الروم، فحشدوا إليه حشودًا ضخمة من قبائل العرب الضاربة بجنوب الشام، من بهراء وسليح وغسان وكلب وجذام، بهدف توجيههم إليهم، فكتب خالد بن سعيد إلى أبي بكر الصديق بتفاصيل ذلك، وبنزول من نفر إلى الروم من هذه القبائل من دون زيزاء بثلاث. فأمره أبو بكر الصديق بأن يقدم ويستنصر الله ولا يحجم، على ألا يقتحم ويبادر بالهجوم. فتقدم خالد بقواته إليهم، فلما دنا منهم تفرقوا، وأخلوا مضاربهم، فاستولى عليها وغنم ما فيها. ثم كتب إلى أبي بكر بذلك، فأمره أبو بكر بأن يقدم دون أن يقتحم حتى لا يؤتى من الخلف. فسار فيمن خرج معه من تيماء، حتى نزل معهم فيما بين آبل وزيزاء والقسطل، ولم يلبث أن اشتبك مع قوات القائد البيزنطي البطريق باهان (Bannes)، فانهزم خالد، وقتل من رجاله في هذا الاشتباك أعداد كبيرة(١٠٦). فكتب إلى الخليفة الراشد أبي بكر يستمده، لاسيما بعد أن بلغه أن الروم كانوا قد كتبوا إلى هرقل باحتشاد قوات المسلمين على تخوم الشام، فخرج إلى حمص وعبأ الجيوش وسير أخاه تذارق (تيودور)، فزحف إلى خالد بستين ألفًا، فهابهم المسلمون(١٠٧).

واتفق أن قدم إلى المدينة في هذه الآونة أوائل مستنفري اليمن، وفي مقدمتهم ذو الكلاع، كما عاد إلى المدينة عكرمة بن أبي جهل فيمن كان معه من مجاهدي تهامة وعمان والبحرين والسرو، فسيرهما أبو بكر لنصرة المسلمين.

وقعة مرج الصفّـــــر

أثارت أنباء الهزيمة، التي تلقاها خالد بن سعيد بن العاص على يد باهان، قلق الخليفة أبي بكر ومخاوفه على سلامة قوات المسلمين، وتحقق من الخطر الماثل الذي يتهددها من جانب الروم وحلفائهم المستعربة. ومنذ ذلك

الحين أخذ أبو بكر يهتم بإخضاع الشام وعناه أمرها(١٠٨)، فبدأ بإرسال الإمدادات إلى خالد، وسيّر إليه في موضعه بعثًا من المسلمين، بقيادة ذي الكلاع الحميري وعكرمة بن أبي جهل، ثم ألحق بهما الوليد بن عقبة في قوة لمساندة قوات المسلمين، وذلك بعد أن استدعاه من عمله على صدقات قضاعة.

وفي هذه الأثناء استنفر أبو بكر أهل مكة والطائف واليمن وجميع عرب الحجاز ونجد للجهاد ورغبهم فيه، وأخذ يجهز جيوشًا أربعة لغزو الشام. ويبدو أن أخبار هذه الاستعدادات بلغت خالد بن سعيد، فرآى أن يبادر هو بالتحـرك ليحـظى بالنصر فينسب إليه فخـر ذلـك بدلاً من أن ينسب لغيره، فزحف بقواته ومن وصل إليه من الإمدادات، إلى جنوبي البحر الميت لمقاتلة الروم دون أن يحمي ما وراءه، فاستدرجه باهان نحو دمشق، فتبعه خالد ومعه ذو الكلاع وعكرمة والوليد بن عقبة، إلى أن وصلت قوات المسلمين إلى مرج الصفر الواقع شرقي بحيرة طبرية، وهناك طوقته قوات باهان، وأخذت عليه الطرق، فاضطر خالد إلى الاشتباك من جديد مع الروم في إحدى المواقع، فانهزم للمرة الثانية هزيمة نكراء، وقتل ابن له اسمه سعيد في جملة من كان معه. فولى خالد الأدبار وأفلت من كماشة الروم في جمع من أصحابه على ظهور الخيل والإبل، متجهًا نحو المدينة، إلى أن وصل إلى ذي المروة(١٠٩)، تاركًا جيشه تحت رحمة الروم. ولكن عكرمة بن أبي جهل نجح في رد عسكر باهان عن المسلمين في تغطية إنسحابهم إلى حدود الحجاز، وظل مقيمًا على مقربة من تخوم الشام ردءًا للمسلمين(١١٠). وعندما بلغ أبا بكر نبأ هزيمة خالد وفراره إلى ذي المروة، كتب إليه يأمره بالبقاء في موضعه، ونعته في كتابه بالتهور(١١١). وكان أبو بكر قد عقد الألوية لفتوح الشام(١١٢). وكان أول لواء عقده لواء خالد بن سعيد بن العاص، ثم عزله بعد هزيمته في مرج الصفر وفراره إلى ذى المروة، وولى بدله يزيد بن أبي سفيان، فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام. وقد استجاب أبو بكر في ذلك لتوجيه عمر بن الخطاب، الذي ظل يشير على الخليفة بعزله عن قيادة الجيش الذي كان قد سيره بقيادة خالد لمحاربة المرتدين من عرب الشام، ووصمه بضعف التروئة والخور. ولكن أبا بكر لم يحتمل عليه آنذاك، وجعله ردءًا بتيماء، وقالوا يومئذ: إن أبا بكر أطاع عمر في بعض أمره وعصاه في بعض، إلى أن أثبتت الأيام صدق ما قاله عمر بن الخطاب فيه، وعندئذ عزله عن إمارة أحد الجيوش الموجهة إلى الشام.

ثم قدمت إلى المـدينة من العراق قوة إسلامية بقيادة شرحبيل بن حسنة، وافدًا من قبل خالد بن الوليد، فاستعمله أبو بكر على عمل الوليد بن عقبة أميرًا وجهته الأردن، وأمره أن يسلك طريق التبوكية على البلقاء من علياء الشام، وكان قد أمّر عمرو بن العاص على الجيش الموجه إلى فلسطين، وحدد له سلوك طريق المعرقة على أيلة، وأمّر يزيد بن أبي سفيان على جيش كثيف عدته سبعة آلاف وجهه إلى دمشق، فسلك بدوره طريق التبوكية، كما أمّر أبا عبيدة بن الجراح على من اجتمع إليه، وسيّره نحو حمص.

وسار شرحبيل بقوته نحو وجهته، فمر في طريقه إلى الأردن على خالد بن سعيد بذي المروة، فضم إليه بعض من كان معه. وفي الوقت نفسه اجتمع حشد من مطوعة المسلمين إلى أبي بكر، فأمّر عليهم معاوية بن أبي سفيان،

وأمره باللحاق بيزيد، فمر بدوره بخالد بن سعيد، وضم إلى قوته البقية الباقية من فل المسلمين(١١٣). ثم أذن أبو بكر لخالد بن سعيد بدخول المدينة، فدخلها، وقابل الخليفة فاعتذر له عما وقع بسببه، فرد عليه أبو بكر: «أخطل وأنت أمرؤ جبن لدى الحروب»(١١٤)، فلما خرج من حضرته قال أبو بكر معلقًا: «كان عمر وعلي أعلم بخالد، ولو أطعتهما فيه اختشيته واتقيته»(١١٥).

ومع ذلك، فقد اشترك خالد بن سعيد بن العاص بعد ذلك، في جيش شرحبيل محتسبًا، وحارب في واقعة اليرموك تكفيرًا عن خطئه، وأصيب في جملة من أصيب من المسلمين في هذه الواقعة، فقد أثبت اسمه بين أسماء المصابين(١١٦)، وإن كنا نميل إلى الاعتقاد باستشهاده في موقعة مرج الصفّر (الثانية) سنة ١٤هـ(١١٧). وكانت وقعة اليرموك أولى المعارك الحاسمة بين العرب والروم وأهمها في فتوح الشام.

التعليقات والإشارات

(١) طالع الاختلاف في نسب الرّوم في: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، القاهرة: ١٩٥٨م)، جـ١، ص٣٠٨.

(٢) سُمّوا كذلك نسبة إلى الأصفر بن النفر بن العيص بن إسحق بن إبراهيم. المسعودي، **الموضع نفسه**. ويذكر ابن الأثير أن الروم هم ولد صوفير، وأن الإسرائيليين يدّعون أن صوفير هو نفس الأصفر بن نفر بن عيص، وكانوا ينزلون رومية قبل تغلبهم على اليونان. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (طبعة مصورة من نسخة بريل ١٨٦٨م، بيروت ١٩٦٥م)، جـ١، ص٣٢٤. وفي تسميتهم بهذا الإسم يقول الشاعر الحيري عدي بن زيد العبادي:

وبنو الأصفر الكرام ملوكُ الـ ـروم لم يبق منهمُ مذكورُ

المسعودي، **الموضع السابق نفسه**.

(٣) **الروم: ١ ـ ٥.**

(٤) عبد المنعم ماجد، **التاريخ السياسي للدولة العربية** (القاهرة، ١٩٦٥م) ص١٧٥، هامش ٦، وانظر المتن.

(٥) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: طبعة دار القاموس الحديث د. ت.)، جـ٣، ص١٠٧.

(٦) الطبري، **الموضع السابق نفسه**، ابن الأثير **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٣٥.

(٧) البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق صلاح الدين المنجد، القسم الأول. القاهرة، ١٩٥٦م)، ص١٦٠.

(٨) يفرق ابن الأثير بين الروم وبين متنصِّرة العرب فيقول بوضوح تام: «وكان سبب غزوة تبوك أن النبي (ﷺ) بلغه أن هرقل ملك الروم ومن عنده من متنصرة العرب قد عزموا على قصده..». ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٧٧.

(٩) في قول الطبري: «ثم مضى الناس (يعني المسلمين في غزوة مؤتة) حتى إذا كانوا بتخوم البلقاء لقيتهم جموع هرقل من الروم والعرب بقرية من قرى البلقاء يقال لها مشارف». الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٨.

(١٠) ثيودور نلدكه، **أمراء غسان** (ترجمة بندلى جوزي، وقسطنطين زريق. بيروت، ١٩٣٣م)، ص ص ٢١، ٢٢.

(١١) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، (بغداد، ١٩٥٤م)، جـ٤، ص١٥٤.

(١٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ١٦١.

(١٣) حسان بن ثابت الأنصاري، **الديوان** (القاهرة، ١٣٢١هـ)، ص ص ٣٣، ٧٩؛ وراجع: ياقوت، **معجم البلدان**، مادة «جلق».

(١٤) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٧٩، ٨٠، ١١٠.

(١٥) وهم بنو جذام بن عدي بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب، ومن بطونهم: بنو الضبيب وبنو محرية. ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، (تحقيق عبدالسلام محمد هارون. القاهرة ١٩٧١)، ص ٤٢٠ وما يليها. وكانوا ينزلون في حسمى عند ظهور الإسلام، وهي منطقة تقع بين الحجاز وبلاد الشام ومصر. جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص١٦٨. وكانت بطونها منتشرة في وادي القرى وحول تبوك، وعلى الأخص عند أيلة. ابن حزم، **المصدر نفسه**، ص ٤٢١. ومن جذام بنو نفاثة الذين كانت لهم الرئاسة على معان، جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص٢٧٩. ومنهم فروة بن عمرو بن النافرة الجذامي النفاثي عامل الروم على معان في حياة النبي (ﷺ)، وقد أسلم فقتله الروم.

(١٦) ينسبها النسابون إلى كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحافي بن قضاعة، ومن بطون كلب رفيدة وعرينة وصحب. ابن حزم، **المصدر نفسه**، ص٤٥٥. وكانت ديارهم تتاخم ديار جذام من الشمال، وقد انتشرت النصرانية بين كلب على المذهب المونوفيزي، جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص ١٦٩. ومنهم زيد بن حارثة، ودحية بن خليفة الكلبي من أصحاب رسول الله (ﷺ).

(١٧) من قبائل قضاعة وتنسب إلى عذرة بن سعد هذيم الذي يرتفع نسبه إلى أسلم بن الحافي بن قضاعة، ابن حزم، **المصدر نفسه**. وكانت منازلهم بجوار الحِجر وإلى الشرق من حَرَّة ليلى، وامتدت ديارهم إلى تبوك حتى قرب أيلة، وكانت تجاور منازل بطون من قضاعة مثل جهينة وبلي وكلب.

(١٨) جهينة بطن من بطون قضاعة شأنها شأن بلي وبهراء وكلب وتنوخ وعذرة، وكانت ديارها بنجد، ثم هاجرت إلى الحجاز على مقربة من يثرب ودخلت في الإسلام في حياة الرسول (ﷺ).

(١٩) قبيلة يمنية من قضـاعـة كانت منازلها عند ظهور الإسلام في المنطقة الجنوبية الشرقية للبحر الميت، وقد اشتركت مع القبائل العربية الأخرى التي ساعدت الروم وانضمت إلى قوات هرقل.

(٢٠) من قبائل قضاعة، وكانت منازلها تقع بين ديار جهينة وديار جذام على مقربة من تيماء.

(٢١) النويرى، **نهاية الأرب في فنون الأدب** (نسخة مصورة من طبعة دار الكتب المصرية)، جـ١٨، ص ١٥٦ وما يليها.

(٢٢) ابن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبيارى، وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة، ١٩٣٦)، جـ٤، ص ٢٥٥؛ النويرى، **المصدر نفسه**، جـ١٨، ص١٥٧.

(٢٣) المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف** (بيروت، ١٩٦٥م)، ص ٢٦٠.

(٢٤) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت، ١٩٥٧م)، جـ١، ص٢٥٩.

(٢٥) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص ٨٥، ٨٦؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص ٢١١، ٢١٢؛ النويرى، **المصدر نفسه**، ص ص ١٦٠، ١٦١، ابن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية** (بيروت، ١٩٦٦م) جـ٤، ص ٢٦٢.

(٢٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ٨٨؛ ابنُ الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١١.

(٢٧) موضع ببادية الشام، يقع بين أيلة وجانب تيه بني إسرائيل الذي يلي أيلة، وكانت تنزلها جذام. وتتميز حسمى بجبل يراه أهل تبوك في غربيّهم، ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة «حسمى».

(٢٨) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢٦٠، ٢٦١.

(٢٩) البلاذرى، **أنساب الأشراف** (تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، ١٩٥٩)، جـ١، ص ٣٧٧؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ٨٣؛ ابن الأثير **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٠٧.

(٣٠) شكرى فيصل، **حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول** (القاهرة، ١٩٥٣)، ص٦؛ عبدالمنعم ماجد، **المرجع نفسه**، جـ١، ص١٦٦.

(٣١) الطبرى، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٨٨.

(٣٢) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص١٥١، وقد زار الشاعر المخضرم حسان بن ثابت الأنصاري الحارث بن أبي شمر الغساني ومدحه، ويذكر المسعودي أن الحارث كان عاملاً لهرقل على دمشق وأعمالها، وأنه كان ينزل الجولان ومرج الصفر. المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦١.

(٣٣) الطبري، **المصدر نفسه**؛ جـ٣، ص ص٨٤، ٨٨؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ٢١٣؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ٢٦٨؛ المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع** (تحقيق محمد شاكر. القاهرة، ١٩٤١م)، جـ١، ص٣١٩.

(٣٤) النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٨، ص١٦٥.

(٣٥) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (تحقيق محمد صبيح، القاهرة، ١٩٦٤م)، جـ١، ص٤٠٦؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٧٧؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٥.

(٣٦) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٣٧) على حسني الخربوطلى، **الدولة العربية الإسلامية** (القاهرة، ١٩٦٠م)، ص٥٦.

(٣٨) محمد أمين صالح، **العرب والإسلام من البعثة النبوية حتى نهاية الخلافة الأموية** (القاهرة، ١٩٨٠م)، ص ٩٨. * المحرر (ع): الأحرى أن يقال العرف السائد بعدم قتل الرُّسل والمبعوثين، بدلاً من القانون الدولي.

(٣٩) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ٢٦١؛ الطبري **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٨٨.

(٤٠) ربما كان السبب في إقدام شرحبيل على قتل الحارث بن عمير الأزدي مبعوث النبي (ﷺ) إلى صاحب بُصرى يرجع إلى أن الحارث كان أزديًا، أي من القبيلة التي ينتمي إليها الغساسنة، وانه كان متحمسًا للإسلام، فأثار ذلك عليه ثائرة شرحبيل الغساني ونقمته عليه.

(٤١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦١؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٢١٣؛ المقريزي، إمتاع الأسماع، جـ١، ص٣٠٩.

(٤٢) مدينة في طرف الشام من نواحي البلقاء، ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «مآب». ويصفها المقدسي بقوله: «ومآب في الجبل كثيرة القرى واللوز والأعناب قريبة من البادية، ومؤتة من قراها، وثم قبر جعفر الطيار وعبدالله بن رواحة». المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** (ليدن، ١٩٠٦)، ص١٧٨.

(٤٣) مدينة في طرف بادية الشام تلقاء الحجاز من نواحي البلقاء. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «معان».

(٤٤) البلقاء كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادي القرى، قصبتها عمان، وفيها قرى كثيرة ومزارع واسعة. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «البلقاء». وذكر القلقشندي أنها إحدى كور الشراة، وهي عن أريحا في جهة الشرق على مرحلة، ومدينة هذا العمل حسبان وهي بلدة صغيرة، ومن عملها الصلت، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية)، جـ٤، ص١٠٦. وكانت البلقاء عند ظهور الإسلام في أيدي قبائل من العرب المتنصرة، منها لخم وجذام وبلقين وبلي، وقد آزروا الروم مع هرقل في غزوة مؤتة، جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص٤٠٤.

(٤٥) زيزاء من قرى البلقاء، وهي قرية كبيرة يطؤها الحاج ويقام بها لهم سوق. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «زيزاء».

(٤٦) الطبري، **تاريخ**، جـ٤، ص٢٩. والقسطل موضع يقع بالقرب من البلقاء من أرض دمشق في طريق المدينة. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «القسطل». وبالقسطل آثار قصر أموي مازال قائمًا في البادية، يرجع تاريخ بنائه إلى عصر الخليفة الوليد الثاني. ابن الأثير، **الكامل**، جـ٥، ص٢٨٣. ويبعد موقع هذا القصر نحو عشرين ميلاً جنوبي عمان. السيد عبد العزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية** (الجزء الثاني من دراسات في تاريخ العرب، الإسكندرية)، ص٤١٢.

(٤٧) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٦٩؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٣٠؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤١؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٧٧.

(٤٨) البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ١، ص٣٨٠. ويحدد المسعودي ذات أطلاح وراء وادي القرى بين تبوك وأذرعات من بلاد دمشق من أرض الشام. المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٤٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣.

(٥٠) المسعودي، **المصدر نفسه**، ص٢٦٥.

(٥١) مؤتة قرية من قرى مآب، وتدخل مآب ومعان وتبوك وأذرح وأيلة ومدين في إقليم الشراة، وقصبته صغر. المقدسي، **المصدر نفسه**، ص ص١٥٥، ١٧٨. ويذكر ياقوت أن مؤتة قرية من قرى البلقاء في حدود الشام، وقيل: من مشارف الشام وبها كانت تطبع السيوف المشرفية وفي هذه الصناعة يقول ابن السكيت:

إذا الناس ساموكم من الأمر خطة لها خطمة فيها السمام المثملُ
أبى الله للشم الأنوف كأنهم صوارم يجلوها بمؤتة صيقلُ

وينقل عن المهلبي: «مآب وأذرح مدينتا الشراة، على اثني عشر ميلاً من أذرح، ضيعة تعرف بمؤتة بها قبر جعفر بن أبي طالب» ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «مؤتة». ومؤتة على حد قول النويري تقع بأدنى البلقاء بالقرب من الكرك، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٧٧.

(٥٢) النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٧٧؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٤٤.

(٥٣) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٥.

(٥٤) الجرف موضع يبعد عن المدينة بنحو ثلاثة أميال.

(٥٥) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٧٣؛ ابن سعد، **الموضع السابق نفسه**؛ الواقدي، **مغازي رسول الله** (القاهرة، ١٩٤٨)، ص٣٢٢؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٧. المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٤٤؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤١.

(٥٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٨.

(٥٧) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٥٨) وواضح أن الرقم مبالغ فيه، ولكننا نستدل من هذه المبالغة على ضخامة جيش العدو وعظم قوته بالمقارنة بقوة المسلمين.

(٥٩) المسعودي، **المصدر نفسه**، ص٢٦٥.

(٦٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٩؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «مؤتة»؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٧٩.

(٦١) ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٤.

(٦٢) ويؤكد ابن اسحاق أن خالد بن الوليد إنما حاشى بالقوم حتى تخلص المسلمون من الروم والمستعربة، في حين يصرح الواقدي وموسى بن عقبة بأن خالدًا هزم جموع الروم والمستعربة. ولكن ابن كثير يوفق بين القولين ويذهب إلى القول بأن خالدًا لما أخذ الراية حاشى بالقوم حتى خلص المسلمين من أيدي أعدائهم من الروم والمستعربة، فلما أصبح وحول الجيش ميمنة وميسرة وساقة، توهم الروم إن ذلك التغيير إنما حدث نتيجة إمدادات تلقاها المسلمون، فلما حمل عليهم خالد هزمهم. راجع: الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٣٢٢؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٨؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٤٩.

(٦٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٩؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٩؛ ابن الأثير، **أُسدُ الغابة**، جـ١، ص٣٤٢.

(٦٤) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٠؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٥٩.

(٦٥) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١١٠؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٥٠.

(٦٦) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٥٣.

(٦٧) النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٢٨٣.

(٦٨) المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٣٥٢.

(٦٩) ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٢٣٢.

(٧٠) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٤.

(٧١) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٨١؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٧٤.

(٧٢) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٣٨؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٧؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٨، ص٢٨؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٥٠٩؛ وراجع ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «عفرى».

(٧٣) ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٩٥؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٨، ص٩٠ وما يليها.

(٧٤) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٥٨؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٨، ص٩٨.

(٧٥) البلاذري، **فتوح البلدان**، جـ١، ص٧١؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٧٧؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٤٤٦. ويعلل ابن كثير خروج النبي (ﷺ) إلى تبوك بعزمه على قتال الروم لأنهم أقرب الناس إليه، وأولى الناس بالدعوة إلى الحق لقربهم إلى الإسلام وأهله، تنفيذًا لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢. (***المحرر** (ع): الآية من **التوبة**: ١٢٣ أ. هـ). ويعلل اليعقوبي قيام الرسول (ﷺ) بهذه الغزوة برغبته في طلب دم جعفر بن أبي طالب. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، جـ٢، ص٢٦٧.

(٧٦) ولهذا السبب سمي الجيش بجيش العسرة، ويذكر ابن هشام أن عثمان بن عفان أنفق على جيش العسرة في غزوة تبوك ألف دينار. ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦١؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٧٧.

(٧٧) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٤٢. ويذكر الطبري أن رسول الله (ﷺ) قال يومًا وهو في جهازه يتأهب لغزوة تبوك للجد بن قيس من بني مسلمة، وكان من رؤساء المنافقين: «هل لك يا جد العام في جلاد بني الأصفر؟ فقال: يارسول الله أو تأذن لي ولا تفتني؟ فوالله لقد عرف قومي أنه ما من رجل أشد عجبًا بالنساء مني، وأني أخشى إن رأيت نساء بني الأصفر (يقصد نساء الروم) أن لا أصبر عنهن». فأعرض عنه رسول الله (ﷺ) وقال: «قد أذنت لك». ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦٠؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٤٦؛ ابن الأثير، **الموضع السابق نفسه**.

(٧٨) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦٨؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٤٢.

(٧٩) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦٠؛ ابن حزم، **جوامع السيرة**، ص٢٥٠.

(٨٠) وبخ الله تعالى من تخلف بغير عذر من المنافقين والمقصرين، وقرعهم أشد التقريع، وفضح نفاقهم في سورة براءة. وكان من بين المتخلفين عبدالله بن أبي بن سلول العوفي الذي احتج بقوله: «يغزو محمد بني الأصفر مع جهد الحال والحر والبلد البعيد إلى مالا قبل له به؟ يحسب محمد أن قتال بني الأصفر اللعب..». المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٤٥٠.

(٨١) المقريزي، **الموضع نفسه**.

(٨٢) تبوك موضع بين وادي القرى والشام، وقيل بركة لأبناء سعد من بني عذرة، ويذكر ياقوت نقلاً عن أبي زيد أن تبوك تقع بين الحِجر وأول الشام أو في منتصف طريق الشام، وهي حصن به عين ونخل.. وتبوك بين جبلي حسمى وشرورى، وحسمى غربيها وشرورى شرقيها». ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «تبوك».

(٨٣) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧١؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «تبوك».

(٨٤) وقيل عشرين ليلة. المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٤٧٣.

(٨٥) المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٤٦٣.

(٨٦) بليد في أطراف الشام، بين الشام ووادي القرى، على طريق حاج الشام ودمشق، وكانت محطة مهمة للقوافل في الطريق التجاري البري الذي يربط جنوب جزيرة العرب ببلاد الشام، وسكنها في عصر ما قبل الإسلام يهود وعرب متهودون. جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص١٧٧. وكان يظهر في عمرانها للقادم إليها قصر الأبلق الفرد، وكان حصن السموأل بن عادياء اليهودي، ولذلك كان يقال لها تيماء اليهودي. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «تيماء».

(٨٧) أيلة أو ويلة مدينة على طرف شعبة بحر القلزم، وكانت فرضة فلسطين وخزانة الحجاز، المقدسي، **المصدر نفسه**، ص١٧٨. وذكر ياقوت أنها آخر الحجاز وأول الشام، وكانت مدينة صغيرة عامرة بها زرع يسير. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة «أيلة».

(٨٨) جرباء موضع من أعمال عمان بالبلقاء من أرض الشام قرب جبال السراة من ناحية الحجاز، وهي قرية من أذرح ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «الجرباء». **المحرر (ع)**: «قرية». كذا بالأصل وفي ياقوت أيضاً. ولا يدري إن كانت مقصودة عند ياقوت أم أن خطأ وقع في قراءة المصدر قبل طبعه أو في الطبع. ونشكر للدكتور محمد عبدالستار عثمان لمتابعة هذه النقطة لنا.

(٨٩) أذرح بلد من أعمال شراة الشام من نواحي البلقاء، ويحدد ياقوت موقعها قبلي فلسطين من ناحية الشراة. ياقوت **المصدر نفسه**، مادة: «أذرح»، وذكر المقدسي أنها مدينة متطرفة حجازية شامية. المقدسي، **المصدر نفسه**، ص١٧٨.

(٩٠) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦٩؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧١.

(٩١) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧٢.

(٩٢) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٦٦؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٤٦٥.

(٩٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٧٧؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢٥؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٧، ص٣٦٥.

(٩٤) إبن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٥٣؛ المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٥٣٦.

(٩٥) المقريزي، **الموضع السابق نفسه**، وأبنى وردت في مصادر أخرى تحت اسم آبل وهو الأرجح، وعرفت بأبل الزيت، وهي موضع بالأردن من مشارف الشام. ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «آبل».

(٩٦) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣١٦؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١١٤؛ اليعقوبي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١١٤؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٣٣٤.

(٩٧) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣١٣.

(٩٨) المقريزي، **المصدر نفسه**، ص٥٤٠.

(٩٩) النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٩، ص٤٩.

(١٠٠) ياقوت، **المصدر نفسه**، مادة: «الحمقتان»؛ النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٩، ص٦٤.

(١٠١) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٨.

(١٠٢) ينتسب إلى بني أمية بن عبد شمس، ويعتبر من المسلمين الأوائل، إذ هاجر إلى الحبشة في الهجرة الثانية، وأقام بها فلم يشهد بدرًا، وفي الحبشة ولد له ابنه سعيد بن خالد. ثم قدم من الحبشة مع جعفر، وكتب لرسول الله (ﷺ) فترة. (البلاذري، **أنساب الأشراف**، ص٥٣٢). ثم ولاه رسول الله (ﷺ) صنعاء فظل عاملاً عليها إلى أن قبض رسول الله (ﷺ)، ثم عزله أبو بكر وولى مكانه المهاجر بن أبي أمية. البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٥٢٩، واستشهد بالشام في سنة ١٤هـ (البلاذري، **المصدر نفسه**، ص١٩٩)، وأورد البلاذري في الفتوح أنه سار محتسبًا في جيش شرحبيل (**فتوح البلدان**، جـ١ ص١٢٩)، وأنه استشهد يوم مرج الصفر في أول المحرم سنة ١٤هـ (**المصدر نفسه**، جـ١، ص ص ١٤١-١٤٢). وكانت أم حبيبة بنت أبي سفيان قد وكلت خالد بن سعيد بن العاص، ابن عم أبيها، بتزويجها لرسول الله (ﷺ)، وكان هو (أي خالد) وأخوه أقرب من بالحبشة إليها، فزوجها إياه. البلاذري، **أنساب الأشراف**، ص ص٢٢٠، ٤٣٩.

(١٠٣) ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، جـ١، ص ٨١.

(١٠٤) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٨؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٤٠٢. ونقل الطبري رواية عن ابن إسحاق جاء فيها أن خالدًا لقي علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان، فقال: «يابني عبد مناف، لقد طبتم نفسًا عن أمركم يليه غيركم».

(١٠٥) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٥٨٨. وذكروا أنه لم يبايع أبا بكر إلا بعد شهرين من خلافته.

(١٠٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٩؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٠٣؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص٤.

(١٠٧) النويري، **المصدر نفسه**، جـ١٩، ص١١٧.

(١٠٨) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٩؛ ابن الأثير، **الموضع السابق نفسه**.

(١٠٩) **ذو المروة قرية بوادي القرى، وقيل بين خشب (وهو واد على مسيرة ليلة من المدينة) ووادي القرى. ياقوت، المصدر نفسه**، مادة: «المروة» و«خشب».

(١١٠) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٠؛ ابن الأثير، **الموضع السابق نفسه**؛ ويقول الطبري، «وأقام من الشام على قريب».

(١١١) كتب إليه قائلاً: «أقم مكانك، فلعمري إنك مقدام محجام، نجاء من الغمرات لا تخوضها إلى حق ولا تصبر عليه». الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣١.

(١١٢) بعد فرار خالد بن سعيد احتشد الروم في منطقة اليرموك، فنزلوا بها، وكانوا ينوون غزو شمال الحجاز لشغل أبي بكر عن غزو الشام، وعندما علم أبو بكر بذلك كتب إلى عمرو بن العاص، وكان في بلاد قضاعة بشمال الحجاز، يأمره بالسير إلى فلسطين، ثم بعث أبو بكر الجيوش الثلاثة الأخرى إلى الشام، وكان ذلك بداية الفتوحات الإسلامية لبلاد الشام.

(١١٣) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٠.

(١١٤) **الموضع السابق نفسه**.

(١١٥) **الموضع السابق نفسه**، وابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص٤.

(١١٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٦؛ ابن كثير، **المصدر نفسه**، ص١٤.

(١١٧) ذكر ابن حزم أنه استشهد يوم مرج الصفر وأن ابنه سعيد قتل يوم اليرموك. ابن حزم، **المصدر نفسه**، ص٨١. وأعتقد أن خالد استشهد في مرج الصفر استنادًا إلى ما ذكره البلاذري في **أنساب الأشراف** وفي **فتوح البلدان**، إذ يؤكد استشهاده بالشام في سنة ١٤هـ وفي مرج الصفر بالذات.

علاقات الأمة الإسلامية في العصر النبوي مع بلاد الشام وبيزنطة

أحمد الشبول

مقـــــدمـة

حدود البحث ومصادره ومنهجه

يحاول هذا البحث أن يقدّم صورة مركّزة لعلاقات المسلمين السياسية والاقتصادية في العهد النبوي، مع القبائل العربية في الشمال وفي أطراف الشام، ومن وراء ذلك مع الروم البيزنطيين، وذلك في إطار السياسة العامة للرسول (ﷺ). ولابد من الاهتمام بدور القبائل العربية في الشمال، وتجارة الحجاز مع الشام، والصراع الفارسي البيزنطي آنذاك. ولابد أيضًا من النظر إلى النشاط العسكري والسياسي والاقتصادي للأمة الإسلامية في العصر النبوي ككل مترابط، ورؤية ذلك في إطار عام، هو إطار الدعوة الإسلامية. وضمن هذه الرؤية، يمكن تحليل أهمية الغزوات والبعوث الإسلامية نحو الشام، وإلى ساحل البحر الأحمر.

وإذا كان هذا البحث يركّز على أهمية النواحي السياسية والقبلية والاقتصادية في علاقات الرسول (ﷺ) مع الشمال، فلا ينبغي أن يفهم من ذلك إنّنا نستطيع أن ننظر إلى هذه العوامل خارج نطاق المنطلق الديني الشامل، الذي كان يوجّه سياسة الرسول (ﷺ). ويبدو واضحًا أنّ من أهم ما ركزت عليه سياسة الرسول (ﷺ) في سبيل ذلك، هو إقامة علاقات إيجابية مع القبائل العربية على طريق الشام، ممّا دعم قوة المسلمين في المدينة، في سعيهم لمواجهة قريش ولإقامة حكم الإسلام؛ وممّا مهّد السبيل بالتالي لفتح الشام. ومن المهم أن نؤكد على رؤية فتح الشام باعتباره قد بدأ في الحقيقة في أواخر عهد النبي (ﷺ) واستمر في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما). وتتضح هذه المسألة من دراستنا للغزوات الإسلامية نحو الشام في العصر النبوي، ومن التأمّل في كتب الموادعة التي أعطاها الرسول (ﷺ) أثناء غزوة تبوك (٩هـ/ ٦٣٠م)، لأهل دُومة الجندل وأيلة ومقنا وأذْرُح والجرباء: تلك الكتب التي غدت أساسًا تاريخيًا وفقهيًا لما بعدها.

ويستند هذا البحث، مع إيجازه، إلى الاستقراء المتأني للمصادر العربية: وخاصة **المغازي** للواقدي، **والسيرة** لابن هشـام، **والطبقات** لابن سعد، **والتواريخ** للطبري والمسعودي، **وفتوح البلدان وأنساب الأشراف** وكلاهما للبلاذري، وغيرهما من المؤلفات التاريخية والجغرافية والأدبية. هذا مع الاستئناس طبعًا بالقرآن الكريم، وكتب الحديث الشريف، وكتب التفسير. ويستفيد البحث كذلك من إشارات قليلة، ولكنها هامة، ترد في بعض المصادر البيزنطية، وفي مصدر أرمني معاصر، مما يلقي بعض الضوء على موقف الروم تجاه القوة العربية الإسلامية الجديدة.

ولابد من الإشارة - في هذا التمهيد - إلى أن بعض التفاصيل التي يشير إليها البحث ليست مقصودة لذاتها، بل يفترض أنها مألوفة لدى الدارسين؛ وإنما ترد هنا لتحليل الخطوط الرئيسة وتتبّع الصورة الكلّية للموضوع.

١. الإطار الجغرافي والخلفية التاريخية

ينبغي التأكيد على أهمية الروابط الجغرافية والتاريخية بين الشام من جهة، والحجاز وسائر جزيرة العرب من جهة أخرى. ولا حاجة بنا إلى التوسع في الحديث عن الصلات القبلية والتجارية والثقافية بين الحجاز والشام؛ أو قِدَم الوجود العربي في الشام. ولعل الخارطة السياسية للعالم العربي في العصر الحديث - تلك الخارطة التي فُرضت في القرن العشرين - تجعلنا نغفل أحيانًا عن كثير من المعطيات الأساسية للجغرافيا التاريخية لبلاد العرب. ذلك أن امتـداد بلاد العرب إلى الشام، وإلى حوض الفرات - وكذلك العراق من جهة، وسيناء وأطراف مصر من جهة أخرى - هو أمر أدركه عرب قلب الجزيرة وعرب الشام قبل الإسلام، كما أدركه جيرانهم ومن اتصل بهم من الشعوب والدول الأخرى. ويبدو ذلك واضحًا من حيث امتداد ديار القبائل العربية داخل بلاد الشام، وقيام ممالك عربية فيها، ومن حيث دور العرب المهم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية لبلاد الشام، قبل الإسلام.

ويتضح لنا ذلك من إشارات كثيرة في المصادر القديمة، سواءً في كتب العهد القديم، أم في نقوش الآشوريين وغيرهم، أم في مؤلفات الكتّاب الكلاسيكيين من اليونان والرومان، خاصة هيرودوتس (Herodotus) وزينوفون (Xenophon)، واسترابون (Strabon)، وبطلميوس (Ptolemaius) وغيرهم، وفي مؤلفات من جاء بعدهم من مؤلفي الروم البيزنطيين[١]. وهو أمر تؤكده أيضًا النقوش العربية القديمة التي اُكتشِفت في بلاد الشام، وتعضّده كذلك الإشارات الكثيرة في الشعر العربي الجاهلي، وفي الروايات العربية المتعلقة بالقبائل العربية وأنسابها وديارها وأيامها قبل الإسلام. ولم يكن غريبًا إذًا، أن نجد الإدارة الرومانية - بعد إحتلالها لتلك المناطق المأهولة في بلاد الشام، والتي كانت في السابق جزءً من دولة الأنباط العربية - تسمّي تلك الأجزاء باسم الولاية العربية (*Provincia Arabia*). وهـذا يعني أن منـاطق حوران والجـولان والبثنية والبلقـاء ومؤآب، ظلت تعتبر من الناحية الجغرافية والسكـانية، وكـذلك الثقافية، جزءً من بلاد العرب في نظر الروم. ومن جهة أخرى يتّضح من كتب الأنساب والروايات التاريخية العربية المبكرة، أنّ ديار عدد من القبائل العربية من قضاعة وغيرها، خاصة عُذرة وبلقين وبلي وعاملة وكلب وسليح وغسان وجذام وغيرها[٢]، كانت ترتبط بالشام منذ مدة طويلة قبل الإسلام، كما أن ديار طيء وبكـر وتغلب وتنوخ وإياد والنمر وغيرها، كانت تمتد إلى الشام وحوض الفرات قبل الإسلام. وهكذا فقد كان للقبائل العربية التي تمتد ديارها بين شمال الحجاز ونجد من جهة، وبلاد الشام من جهة أخرى، دور مهم يمكن معه إعتبار الشام بمثابة جزء من بلاد العرب.

الحجاز والشام والروم قبل الإسلام

وعلى أساس ما جاء في المقدمة يمكن فهم الصلات بين الحجاز والشام قبل الإسلام. ويكفي أن نشير هنا إشارة عابرة إلى أمثلة واضحة من علاقات مكة والحجاز عامة مع الشام منذ القرن الرابع للميلاد على الأقل. فقصيّ ـ وهو مُجَمِّع قريش ـ كان قد نشأ في قضاعة بالشام، واستعان ببعض بطون قضاعة وحلفائها من عرب الشام، لتوطيد مكانته بمكة[٣]. وتشير بعض الروايات إلى أنّ الروم ربما ساعدوا قصيًّا بصورة مباشرة أو غير مباشرة[٤]. ومعروف أن العلاقات التجارية التي توطدت بين مكة والشام، نتيجة للإيلاف مع القبائل العربية على طريق الشام، ومع سادة الشام من الغساسنة وحلفائهم الروم، قد ظلت قائمة منذ أيام هاشم بن عبد مناف الذي توفي في غزة في إحدى رحلاته التجارية ـ وإلى أن فَتَح المسلمون الشام، وأنهوا سيطرة الروم السياسية والاقتصادية في كل بلاد الشام ومصر. [والرسول (ﷺ) كان قد وصل إلى الشام في رحلتين تجاريتين على الأقل، في صباه ومطلع شبابه]. كما أن محاولة الحبشة احتلال مكة في القرن السادس للميلاد [في العام الذي ولد فيه الرسول (ﷺ)]، بعد احتلالها لليمن، لا يمكن رؤيتها بمعزل عن دور بيزنطة التجاري والديني والسياسي في المنطقة[٥]. وقصة عثمان بن الحويرث «بِطْريق مكّة» وما يُروى عن محاولته الحصول على مساعدة قيصر، أو على الأقل مساعدة حلفائه ملوك غسان بالشام، ليصبح سيد مكة وحليفًا للروم والغساسنة[٦]، يمكن فهمها في إطار أهميّة الحجاز وخاصة مكة في «السياسة العربية» لبيزنطة.

وهناك جوانب أُخرى إقتصادية وثقافية وقبلية، تؤكد أهمية الصلات القوية بين الحجاز والشام قبل الإسلام، منها ما يروى عن ورود بعض تجار «الروم» إلى مكة، في مقابل وصول تجار مكة إلى «الروم». ومنها إستخدام قريش لبنّاء يوصف بأنه «رومي»، عندما أُعيد بناء الكعبة على إثر سيل جارف قبيل البعثة النبوية. وبصرف النظر الآن عن حقيقة هُويَّة هذا البنّاء، واسمه «باقوم»، وإمكانية كونه حبشيًا أو قبطيًا*[أ]، فالمهم أن نلاحظ أن أهل مكة قالوا له، على حد تعبير رواية الأزرقي: «إبنِهِ لنا بُنيانَ الشام»[٧]. أمّا فيما يتعلق بالروابط القبلية، فإلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من إمتداد ديار كثير من القبائل العربية، بين شمال الحجاز والشام بما فيها فلسطين، فقد كانت صلات الحلف والزواج قائمة بين القبائل وكثير من أهل مكة ويثرب. وقد كان يعيش في مكة والمدينة عدد من أبناء القبائل العربية الشاميّة ـ مثل كندة وكلب وبهراء وبلي وعذرة؛ ومنهم من كان حليفًا لبعض دور الأنصار. وقد نبغ من بين أصحاب رسول الله (ﷺ) مَنْ كان مِن هذه القبائل، مثل شرحبيل بن حسنة والمقداد بن الأسود، أو من كان أخواله منها مثل عمرو بن العاص.

---

* المحرر (ع):

(أ) يرى المحرر أنه قبطي. أنظر الجزيرة العربية قبل الإسلام (دراسات تاريخ الجزيرة. الكتاب الثاني. الرياض: جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص٢٢٦، هامش المحرر (ي).

وهناك إشارات كثيرة ترد في الشعر العربي الجاهلي والروايات المتصلة به، تؤكد صلات عرب الحجاز ونجد بالشام وأسواقها[٨]، ومدنها وقراها وقبائلها وملوكها من العرب؛ وكذلك إشارات طريفة إلى الروم وقيصرهم، وبنيانهم، ودنانيرهم، وقُوّتهم وصلاتهم بالعرب[٩].

ويجب أن نتذكر أن الرسول (ﷺ) وكثيرًا من أصحابه ومعاصريه كانوا يدركون مثل هذه المعطيات المهمة. وسياسة الرسول (ﷺ) الرامية إلى إرساء دعائم حكم الإسلام ودعوته، كانت تقوم على تفهّم واضح للعوامل الجغرافية والاقتصادية، وللظروف السياسية والقبلية. وهذا أمر يتضح في كثير من إشارات القرآن الكريم؛ والحديث النبوي، والروايات المتعلقة بالسيرة والمغازي.

المسلمون والروم قبل الهجرة

إنَّ أهم نص يشير إلى مكانة الشام ودور الروم في بلاد العرب، بعد بداية الدعوة الإسلامية، هو الآيات الأولى من سورة **الروم** - وهي مكيّة[١٠]. إن بعض الكتّاب المُحْدثين يتصوّر أنّ إشارة سورة الروم تُعدّ أمرًا غريبًا[١١]. وما ذاك إلا لأن هؤلاء الكتّاب قد وهِموا أنّ الحجاز كان بمعزل عن الشام، متجاهلين أو جاهلين لتلك الصلات المستمرة التي أشرنا إليها. وواضح من الآيات الأولى: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ..﴾ أنَّ الإشارة التاريخية إنما هي إلى حادثة مهمة معاصرة، كان يعرفها أهل مكة ومن جاورهم؛ فهي قد جرت ﴿فِي أَدْنَى ٱلْأَرْضِ﴾ غير بعيد عنهم؛ وأنها ذُكرت لإعطاء الدرس والعبرة للمسلمين القلائل، ولمشركي مكة المتعنّتين، ليطمئنّ الرسول (ﷺ) وأصحابه، ولتتذكر قريش أنْ ﴿لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ﴾. ويتضح من هذه الآيات وجود التعاطف، من جانب المسلمين، تجاه الروم النصارى في محنتهم. ويتّخذ الأمر أهمية خاصة، إذا تذكرنا أنّ هذه الآيات قد نزلت قُبيل الهجرة، بينما كان عدد من المسلمين الأوائل يعيشون مهاجرين لاجئين بعقيدتهم، عند نجاشي الحبشة النصراني، حليف بيزنطة. ولعلّه يمكننا أن نتساءل: لو لم تكن بلاد الشام عندئذ تحت حكم الفرس، فهل كان من الممكن أن يهاجر المسلمون الأوائل إلى الشام بدلاً من الحبشة؟ مجرّد تساؤل افتراضي لا يملك دارس التاريخ له جوابًا. ذلك أن الحرب التي تُشير إليها سورة الروم، أدّت إلى وقوع كل بلاد الشام (وكذلك مصر)، تحت الاحتلال الفارسي الساساني - خاصة منذ عام ٦١٤م وحتى عام ٦٢٩م؛ أي منذ ما قبل الهجرة وحتى السنة السادسة لها.

ولسنا نعرف الكثير عن موقف قريش تجاه الحكم الساساني المؤقت في الشام، وتشير روايات كتب التفسير إلى تعاطف مشركي مكة مع الفرس. وعلى كلِّ حال، فإن تجارة قريش مع الشام قد استمرت. ومن جهة أخرى يجب أن نتذكر أن انتصار الفرس وهزيمة الروم المؤقتة في الشام، قد أدت إلى تخلخل الصلات بين القبائل العربية في بلاد الشام وبين حلفائها التقليديين: الروم. وهذه ناحية هامة يجدر الانتباه إليها عند دراسة سياسة الرسول (ﷺ)، تجاه هذه القبائل وتجاه الشام، بعد الهجرة.

سياسة الرسول (ﷺ) نحو الشمال بعد الهجرة

إنّ فهْمنا لسياسة الرسول (ﷺ) تجاه عرب الشمال ومن ورائهم بيزنطة، يرتبط بإدراك الظروف السياسية والاقتصادية التي نشأت فيها الأمة الإسلامية بعد الهجرة. ويمكن مناقشة ذلك ضمن مرحلتين، وإنْ كانتا مترابطتين: ـ المرحلة الأولى منذ الهجرة وحتى أواخر السنة السادسة للهجرة (٦٢٨م)، والمرحلة الثانية ما بعد الحديبية وحتى وفاة الرسول (ﷺ). وهذا التقسيم ليس قائمًا على أهمية صلح الحديبية فحسب، باعتباره نقطة تحوّل في المكانة السياسية للأمّة الإسلامية في صراعها مع قريش؛ وإنما أيضًا على تطور الأحداث في بلاد الشام، في الوقت نفسه. حيث إن عودة الحكم البيزنطي إلى الشام بعد إنتصار هرقل على الساسانيين، قد توافقت زمنيًا مع الانتصار المعنوي والسياسي للمسلمين، في صلح الحديبية.

سياسة الرسول (ﷺ) الشمالية حتى صلح الحديبية وعودة الحكم البيزنطي إلى الشام ـ تجارة قريش، طريق الشام، القبائل العربية

من المهم أن نَدرس ذلك في إطار سياسة الرسول (ﷺ) العامة، القائمة على تدعيم أسس حكم الإسلام، وتقوية الأمة الإسلامية الناشئة سياسيًا وإقتصاديًا، وإضعاف قريش سياسيًا وإقتصاديًا. فبعد أن أُخرجت قريش رسولَ الله (ﷺ) وأصحابه من مكة، إستطاع الرسول (ﷺ)، لأول مرة، أن ينظّم أصحابه من المهاجرين والأنصار؛ وأن يقيم الأمة الإسلامية الأُولى في المدينة، ويضع أسس أمنها وحمايتها وعلاقاتها مع الخارج؛ ويضع لبنات التكافل الاجتماعي فيها، على أساس المبادىء الإسلامية، ومن واقع تفهّمه للبُنية القبلية للمجتمع العربي. وكان أهم العوامل في علاقات الأمّة الإسلامية مع الخارج، موقف قريش وردود فعلها. وكان الرسول (ﷺ) يدرك أهمية تجارة قريش، خاصة مع الشام؛ وأهمية القبائل على طريق قوافلها. وكان التعرّض لقوافل قريش التجارية، سيضعف إقتصادها وهيبتها بين القبائل؛ ويجعلها تفكر جدّيًا في ضرورة تغيير موقفها المعادي لدعوة الإسلام. ومن جهة أخرى كان الرسول (ﷺ)، يرى أهمية تأمين استمرار التجارة بين المدينة والشام. وفي ضوء ذلك نستطيع فهم سياسة الرسول (ﷺ) في اعتراض عير قريش الذاهبة إلى الشام أو العائدة منها؛ وسعيه الدائب منذ البداية لموادعة قبائل تهامة وشمال الحجاز، وبالتالي القبائل التي تمتد ديارها إلى أطراف الشام؛ ودعوته بين هذه القبائل لاجتذابها أو اجتذاب أرهاط منها إلى الإسلام. وعلى هذا الأساس يمكن أن نرى أهمية الغزوات التي قادها الرسول (ﷺ) بنفسه، أو التي أرسلها إلى الشمال.

لقد اعتقد بعض الدارسين المحْدثين أن اهتمام الرسول (ﷺ) بقبائل الشمال وطريق الشام، لم يتّضح إلّا بعد الحديبية ـ أي بعد أن توطدت قوة الإسلام السياسية واعترفت قريش بذلك. بل إن بعض الدارسين يتصور أن المسلمين لم يوجّهوا طاقاتهم نحو الشمال، إلا بعد فتح مكة. على أن الدراسة المتأنّية لغزوات الرسول وسراياه وبعوثه،

قبل الحديبية، تبيّن بوضوح أنّ طريق الشام وموادعة قبائل الشمال، كانت تحتل مكانة هامة في سياسة الرسول (ﷺ) العامة منذ قيام الدولة الإسلامية في المدينة بعد الهجرة. ويجب أن نتذكر أن أكثر من نصف مجموع الغزوات والسرايا قبل الحديبية، كانت ذات علاقة مباشرة بتجارة قريش مع الشمال؛ أو بإضعاف مركزها عن طريق تحويل بعض حلفائها إلى موقف الموادعة مع المسلمين.

فأول غزوة غزاها الرسول (ﷺ)، وهي غزوة الأبواء (أو ودّان) في صفر ٢هـ/ آب ٦٢٤م، كان هدفها إعتراض عير قريش، وضمان موادعة أهل الساحل. وقد أدت هذه الغزوة فعلاً إلى موادعة جماعة من قبيلة مهمة على طريق قوافل قريش إلى الشام: أعني بني ضمرة من كنانة؛ حيث كتب لهم رسول الله (ﷺ) «أنهم آمنون. . وأن لهم النصر. . وعليهم نصر النبي» «وألّا يكثروا عليه ولا يعينوا عليه أحدًا. .»(١٢). ولعل دخول بعض بني ضمرة في الإسلام، خاصة عمرو بن أمية الضمري، يعود إلى هذا التاريخ المبكر. وسيكون لعمرو بن أمية دور مهم في الغزوات والسرايا والسفارات التي أرسلها الرسول (ﷺ). وفي غزوة العُشيرة (جمادي الآخرة ٢هـ/ كانون الأول ٦٢٤م)، خرج الرسول (ﷺ) لاعتراض عير قريش «حين أبدأت إلى الشام»(١٣) ـ وهي العير التي سيحاول المسلمون إعتراضها عند عودتها، مما سيؤدي إلى معركة بدر، كما سنرى. وفي غزوة العشيرة يوادع رسول الله (ﷺ) بني مدلج، وحلفاءهم من بني ضمرة(١٤). هاتان خطوتان مهمتان في سبيل تسهيل التعرض لقوافل قريش وإضعافها تجاريًّا؛ وموادعة بعض بطون كنانة، ممن كانوا حلفاء لقريش في السابق.

وهذه السياسة نفسها تتضح في غزوة بواط(١٥)، وفي السرايا التي بعثها النبي (ﷺ) في هذا الوقت المبكر بُعيد الهجرة. فسرية حمزة إلى العيص ـ أو سيف البحر ـ كان هدفها إعتراض عير قريش في أرض جهينة بتهامة (رمضان ١هـ/ آذار ٦٢٣م)(١٦). وكذلك السرايا التي أرسلها النبي (ﷺ) إلى رابغ والخرّار ونخلة، كانت تستهدف عير قريش(١٧). والمعروف أن معركة بدر الكبرى (رمضان ٢هـ/ آذار ٦٢٤م) كانت بدايتها غزوة لاعتراض قافلة تجارة لقريش عائدة من الشام؛ تلك القافلة التي كان يقودها أبو سفيان، وكانت قد أفلتت من المسلمين في خروجها من مكة قبل ذلك بأربعة أشهر تقريبًا، وكان المسلمون يتحينون عودتها(١٨).

وتستمر سياسة الرسول (ﷺ) في سعيه لكسب المزيد من القبائل العربية، وإبعادها عن التحالف مع مشركي قريش، بعد انتصار المسلمين في بدر. كما تستمر سياسته في اعتراض عير قريش وإضعاف إقتصادها. ويتضح ذلك في موادعته لقبائل أخرى من أهل الساحل، وإرساله السرايا لمراقبة طريق الشام. وعندها تحاول قوافل قريش الابتعاد عن طريق الساحل، لأنّها كما جاء على لسان أحد كبار تجارها، صفوان بن أمية بن خلف، «كانت. . قد حذرت طريق الشام. . ولأن محمدًا وأصحابه قد عوّروا علينا متجرنا فما ندري كيف نصنع بأصحابه لا يبرحون الساحل، وأهل الساحل قد وادعهم ودخل عامتهم معه، فما ندري أين نسلك»(١٩). وحتى عندما تحاول إحدى قوافل قريش أن تسلك الطريق «النجديّة» إلى العراق، فإنها لا تفلت من خطر سرايا المسلمين. وقد كان شأن تلك القافلة أنْ

غنِمها زيد بن حارثة في أولى سراياه، وهي سرية القردة (جمادي الآخرة ٣هـ/تشرين الثاني ٦٢٤م). ويتضح من أخبار هذه السرية، كيف نجح الرسول (ﷺ) في إحكام الطوق على طرق تجارة قريش مع الشمال؛ وكيف إستفاد من علاقاته الإيجابية مع القبائل في إستقصاء أخبار قريش، ومعرفة مسلك قوافلها[٢٠]. ويظهر تحسُّن مركز المسلمين وأوضاعهم الاقتصادية بعد هذه السرية ليس فقط بما غنموه فيها، حيث يقال إن الغنائم بلغت قيمتها مئة ألف درهم[٢١]، وإنما أيضًا بازدياد هيبتهم بين القبائل العربية، وتوفر حرية الحركة للمسلمين في الأسواق المعروفة، وممارستهم التجارة بنشاط متزايد. وحتى بعد معركة أُحد والمحنة التي مرت بالمسلمين فيها، نجد أن نشاطهم التجاري في سوق بدر مثلاً - حيث «خرج المسلمون بتجارات إلى بدر. . وبضائع ونفقات»[٢٢] - بلغ حدًا جعل بعض العرب من جُهينة يصف المسلمين، بأنهم «أهل الموسم»[٢٣]. ويبدو أن بعض قبائل الشمال من حلفاء الأوس من جهينة وبلي، قدموا إلى سوق بدر هذا، أثناء غزوة بدر الموعد (ذو القعدة ٤هـ/ نيسان ٦٢٦م)[٢٤].

ومما يؤكد لنا أهمية سياسة الرسول (ﷺ) الشمالية، واهتمامه بطريق الشام والتجارة معها، أنه قاد بنفسه غزوة كبيرة إلى الشمال، في مطلع السنة الخامسة للهجرة؛ أي في وقت مبكر نسبيًا، وقبل أن تتوطد قوة المسلمين سياسيًا وعسكريًا. فقد سار الرسول (ﷺ) على رأس جيش عدده حوالي ألف مقاتل، وهو أكبر عدد يجمعه المسلمون بعد أُحُد. ولم يكن هدف هذه الغزوة قريشًا؛ وإنما واحة دومة الجندل، على مسيرة خمس عشرة ليلة من المدينة إلى الشمال، وهي مركز مهم على الطريق إلى الحيرة من جهة، ويرتبط بطريق الشام من جهة أخرى. وقد تمت هذه الغزوة في ظروف كان فيها المسلمون حذرين متيقّظين، في وجه أخطار كثيرة من قريش وحلفائها، خاصة من قبائل شمال نجد كأنمار ومحارب وثعلبة وغيرها من غطفان. ومع اختلاف الروايات في مصادرنا حول أسباب غزوة دومة الجندل الأولى (ربيع الأول وربيع الثاني ٥هـ/آب - أيلول ٦٢٦م) فمن الواضح أن ضمان استمرار طريق الشام لتجارة المسلمين، هو السبب الرئيس. ويمكننا أن نستبعد الرواية التي تقول إن الرسول (ﷺ) أراد «أن يدنو من أطراف الشام. . ممّا يُفـزع قيصر»[٢٥]، أو أن هذه كانت «أول غزواته للروم»[٢٦]. ذلك أن الشام كلها في تلك الفترة، كانت تحت الاحتلال الفارسي الساساني، كما ذكرنا سابقًا؛ وكان هرقل (قيصر الروم) في تلك الأثناء، مايزال يخوض حربًا دفاعية في أعماق آسيا الصغرى وحدود أرمينية. لقد كان معروفًا أن دومة الجندل «طرف من أفواه الشام. .»، وأنه «كان بها سوق عظيم وتجار، وضوى إليهم قوم من العرب كثير»[٢٧]. ويبدو أن بعض تجار المسلمين كانوا قد تعرضوا لبعض الحيف؛ وأنّ تموينهم بالقمح والزيت من الشمال، ربما تعرض للضغط من بعض قبائل المنطقة. ولعل ذلك كان بإيعاز من قريش، التي كانت تدرك أنها تخوض حربًا إقتصادية مع المسلمين، إلى جانب الصراع العسكري والسياسي. ففي رواية الواقدي أن الرسول (ﷺ) قد «ذُكِر له أنّ بدُومة الجندل جمعًا كثيرًا، وأنهم يظلمون من مرّ بهم من الضافطة»[٢٨]، والضافطة قوم من الأنباط.

ومن المهم أن نتذكر بُعد المسافة بين المدينة ودومة الجندل؛ وانشغال الروم والفرس بحروبهم على جبهة نائية؛ وأهمية وجود بعض القبائل الموادعة للمسلمين في بعض الطريق، أو قبائل لها علاقات حلف أو ولاء مع الأنصار،

مثل جهينة وبلي وعذرة. وقد كان دليل الرسول (ﷺ) في هذه الغزوة رجل من عذرة استطاع، عندما اقترب الجيش من دومة الجندل، أن «ينكّب عن الطريق المعتادة»[٢٩]، التي قد تعرفها القبائل المعادية للمسلمين أو المحالفة لقريش. ونلاحظ أن ابن إسحاق يشير دون تحديد، إلى نتائج غزوة الرسول (ﷺ) لدومة الجندل، فيقول «أنه لم يلق كيدًا»[٣٠]. في حين أن الواقدي يعطي تفاصيل أدق، معتمدًا على رواية ابن أبي سبرة، وعبد الرحمن بن عبدالعزيز ـ والأخير يروي عن الزهري. وفي هذه الرواية نجد أن الرسول (ﷺ) قد أغار على ماشيتهم قريبًا من دومة الجندل، ثم «نزل بساحتهم فلم يجد فيها أحدًا»؛ وكانوا قد تفرقوا عند سماعهم بقدوم جيش المسلمين؛ ثم «بثّ السرايا»، وغنموا بعض الإبل، وأسروا رجلاً[٣١]. أمّا الطبري فينقل تاريخ هذه الغزوة عن الواقدي؛ ولكنه فيما عدا ذلك يكتفي بتسجيل إشارة مقتضبة، ربما اعتمادًا على ابن إسحاق[٣٢]. ومهما يكن من أمر، فإن أية نتائج تكون هذه الغزوة قد حققتها، لابد أن ترتبط بإشعار القبائل القريبة من سوق دُومة الجندل (ويبدو أنه كان بها قوم من كندة وبعض بطون كلب وحلفائهم)، أنّ المسلمين لن يتساهلوا في أمر تجارتهم مع الشام، سواءً أكانت تلك التجارة بيد تجار من المسلمين، أم بيد «الضافطة» ـ الأنباط الذين عُرفوا بورودهم لسوق المدينة، حاملين القمح والزيت والزبيب من الشام. وسنرى إهتمام الرسول (ﷺ) بأمر دومة الجندل في مناسبتين تاليتين، على الأقلّ.

ولعله يصحّ لنا أن نعتبر غزوة المُريسيع ضد بني المصطلق (شعبان ٥هـ/ كانون الثاني ٦٢٧م)، مرتبطةً، إلى حدٍ ما، بدرء الخطر عن طريق الساحل، إذ كان بنو المصطلق، وهم قوم من خزاعة، قد جمعوا جمعًا بناحية قديد من الساحل[٣٣]. ولاشك أن إنتصار المسلمين في هذه الغزوة، وزواج الرسول (ﷺ) من جويرية بنت الحارث المصطلقية، كان عاملاً مهمًا في دخول الكثيرين من بني المصطلق وغيرهم من خزاعة في الإسلام، وتأليف قلوب الكثيرين منهم، وموادعتهم للرسول (ﷺ)، مما سيكون له شأن هام في سياسة الرسول (ﷺ) تجاه مشركي قريش وحلفائهم.

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أهمية التحالف القبلي، في الظروف التي كان يعيش فيها المسلمون، في مواجهة مشركي قريش. فقد اتضح ذلك خاصة في غزوة الخندق أو الأحزاب (ذو القعدة ٥هـ/ نيسان ٦٢٧م)، حيث جمعت قريش حلفاءها، من غطفان وسليم وأسد وفزارة وأشجع (بالإضافة إلى اليهود). وهنا استفاد الرسول (ﷺ) من علاقاته الإيجابية بخزاعة، حيث أخبره بعضهم بخطط قريش ومؤمرات الأحزاب، كما استفاد من نعيم بن مسعود الأشجعي في فضّ بعض حلفاء قريش من حولها.

وربما بدا لنا من دراسة المصادر، أن معظم المشكلات التي واجهت المسلمين في هذه الفترة كانت من قِبَل قريش وحلفائها، خاصة من فزارة وأسد، وكذلك هذيل ـ كما يبدو من أخبار الغزوات ضد بني لحيان والغابة والغمر. على أننا يجب أن نتذكر أن الطريق التجاري إلى الشام ظل مسألة حيوية في صراع المسلمين ضد القبائل المعادية لهم. فقبيلة فزارة، حليفة مشركي قريش، كانت تخلق المشكلات للمسلمين، ليس فقط في نجد؛ بل كانت تتعرض

كذلك لتجار المسلمين، والبضائع الواردة إليهم من الشام، خاصة في منطقة وادي القرى. ويتضح ذلك من أخبار سرية زيد بن حارثة إلى وادي القرى (رجب ٦هـ/ تشرين الثاني ٦٢٧م)، وكذلك سريته التالية المعروفة باسم سرية أم قرفة (رمضان ٦هـ/ كانون الثاني ٦٢٨م)(٣٤). وقد حاولت قريش في مثل هذه الظروف، أن تستأنف بعض نشاطها التجاري مع الشام، ربما عن طريق الساحل، خاصة بعد أُحد، ثم بعد الخندق، على ما يبدو. إذ نجد أنّ الرسول (ﷺ) كان قد بعث بسرية أخرى بقيادة زيد بن حارثة أيضاً، وأمره بالتوجه لاعتراض عير قريش. وليس من الواضح هل كانت وجهته العيص على الساحل، أم أن تلك القافلة كانت قادمة من الشام عن طريق العراق؟!(٣٥). وتتضح لنا أهمية الشمال وطريق الشام كذلك، من أخبار عدد من الغزوات الأخرى في هذه الفترة. وقد استمرت سياسة الرسول (ﷺ) الرامية إلى توطيد العلاقات الإيجابية مع القبائل الواقعة على طريق الشام، واجتذابها إلى الإسلام، أو الموادعة على الأقل. فقد أعطى الرسول (ﷺ) كتاب أمان لقوم من جُذام، على أن يتنقلوا بمواشيهم في المنطقة الواقعة شمال شرقي المدينة(٣٦). إلّا أنّ رهطًا آخر من جذام تعرّضوا لقوافل المسلمين على طريق الشام، مما تسبب في إرسال سرية بقيادة زيد بن حارثة إلى منطقة عين حسمى، وراء وادي القرى (جمادي الآخرة ٦هـ/ تشرين الأول ـ تشرين الثاني ٦٢٧م) (٣٧). ومن الواضح أن سياسة كثير من القبائل تجاه المسلمين، لم تكن موحدة بين بطون القبيلة الواحدة؛ وظلت بعض القبائل تتردد في علاقاتها، متحيّرة بين المسلمين ومشركي قريش. وهذه ظاهرة نجدها لدى أكثر القبائل العربية إلى الشمال والشمال الشرقي من المدينة، ففزارة تُوادع أولاً بزعامة عُيينة بن حصن، ثم تنقض؛ وجذام منقسمة بين موادع للرسول (ﷺ) ومعاد له؛ بينما تستمر عذرة بتقديم الأدلاء للمسلمين في سراياهم إلى الشمال.

ويبدو لنا اهتمام الرسول (ﷺ) بطريق الشام واضحًا كل الوضوح، عندما ندرك أنه أرسل، بعد وقت قصير من عودة سرية زيد بن حارثة إلى عين حسمى، سرية أخرى، بقيادة عبدالرحمن بن عوف إلى دُومة الجندل (شعبان ٦هـ)(٣٨). وقد استهدفت هذه السرية دعوة أهل دومة الجندل إلى الإسلام أو الموادعة؛ وضمان طريق الشام التجارية. وهنا يتّبع الرسول (ﷺ) سياسة ناجحة، وهي أنّه أشار على عبدالرحمن بن عوف أن يتزوج ابنة الأصبغ بن عمرو الكلبي، ممّا يضمن إقامة علاقة وثيقة مع دومة الجندل التي كان بطنٌ من كلب بزعامة الأصبغ ينزل حاضرها(٣٩). وهكذا نرى الخطوط العامة لسياسة الرسول (ﷺ) الشمالية؛ واهتمامه بطريق الشام؛ وبإقامة علاقات إيجابية مع عدد من قبائل الشمال، في نطاق سعيه لنشر الإسلام بين هذه القبائل، وتثبيت قوة الأمة الإسلامية سياسيًا واقتصاديًا، في هذه المرحلة ـ التي سبقت الحديبية، من جهة، وعودة الحكم البيزنطي إلى الشام، من جهة أخرى.

سياسة الرسول (ﷺ) الشمالية بعد السنة السادسة للهجرة (بعد الحديبية وعودة الشام إلى حكم الروم البيزنطيين)

شهدت أواخر العام السادس الهجري (الربيع من سنة ٦٢٨م) حادثين تاريخيين على جانب كبير من الأهمية؛ وقد اتفق حدوثهما في وقت واحد بصورة غير عادية: الحدث الأول هو صلح الحديبية (ذو القعدة ٦هـ/آذار ٦٢٨م)،

الذي وطد قوة المسلمين باعتراف قريش بهم، ومهد السبيل لفتح مكة. والحدث الثاني هو انتصار الروم على الفرس، خاصة بعد معركة نينوى الفاصلة، واستعداد الفرس للصلح بعد مقتل أبرويز؛ وقد أعلن قيصر الروم (هرقل) إنتصاره في آذار سنة ٦٢٨م أيضًا. ويبدو أن خبر إنتصاره قد وصلت به الركبان إلى معسكر المسلمين، وهم في الحديبية أو بُعيد مسيرهم منها نحو خيبر. ومن المعروف أنّ إشارة القرآن الكريم في سورة الروم إلى أنهم ﴿وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ. فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ. . وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ﴾، تفسر بما يشبه الإجماع بأنها نبوءة قد تحققت فعلاً، بإنتصار الروم على الفرس؛ وأنّ ذلك قد تم في تمام الوقت الذي عُقد فيه صلح الحديبية؛ وأن المسلمين قد فرحوا بنصر الله(٤٠). ولابد لنا من الربط بين هذين الحادثين المهمين المتعاصرين تمامًا، عند محاولتنا فهم سياسة الرسول (ﷺ) تجاه الشام، من الآن وحتى وفاته (ﷺ).

لقد وصلت سياسة الرسول (ﷺ) بصلح الحديبية إلى نقطة تحول مهمة. وهنا يجب أن نؤكد على أهمية سعي الرسول (ﷺ) لعزل قريش سياسيًا واقتصاديًا، طيلة السنوات الست التي سبقت هدنة الحديبية، وأهمية موادعته لقبائل وبطون كثيرة، من بني بكر ومزينة وجهينة وغيرها من كنانة، بالإضافة إلى صلاته بالقبائل القاطنة على طريق الشام، وتأمين فتح الطريق للمسلمين، وإغلاقه في وجه قريش. وقد يبدو لأول وهلة، أنّ صلح الحديبية كان مجرّد نتيجة للصراع الحربي والسياسي الذي احتدم بين المسلمين ومشركي قريش. أو أنّه كان بمثابة تنازل من الطرفين؛ أو حلّ وسط لم يغتبط به كثير من أصحاب الرسول (ﷺ)، في البداية. وإذا نظرنا إلى أهمية الناحية الاقتصادية، ودَوْر طريق الشام بالنسبة لقريش، لا تَّضح لنا جانب مهم من الظروف التي أدت إلى الحديبية، وما بعدها. فتجارة قريش، وهي عصب حياتها الاقتصادية، كانت قد أُصيبت. ومن المعروف أن مكانة قريش الدينية والمعنوية في نظر القبائل الأخرى كانت مرتبطة، إلى حد كبير، بنشاط مكة ومكانتها التجارية.

وتشير المصادر العربية بصورة واضحة، إلى الصعوبات الاقتصادية المتزايدة التي تعرضت لها قريش، بسبب ضغط المسلمين على طريق تجارة مكة إلى الشام. ويبدو أن هذه الصعوبات قد بدأت منذ السنة الثانية للهجرة، على الأقل. وقد اعترف كبار تجار قريش بأن محمدًا (ﷺ) قد أغلق عليهم السبل «فما ندري كيف نصنع. . .». وعلى الرغم من أن قريشًا تمكنت أحيانًا من إرسال بعض القوافل إلى الشام بمنتهى الحذر، خاصة بعد أُحُد، أو بعد الخندق، إلاّ أنّ ذلك كان استثناءً؛ وكان من الصعب جدًا أن تفلت قوافل قريش من تعرُّض المسلمين، حتى لو جنّبت عن الطرق المعتادة. وقد حاولت قريش الاستفادة من علاقاتها السابقة مع بعض قبائل تهامة وعلى طريق الشام؛ ولكنها فشلت، بعد أن أصبح بنو ضمرة ومدلج وكثير من جهينة وبعض خزاعة وغيرهم، إلى جانب المسلمين، إمّا موادعةً وإمّا إسلامًا. ومن هنا حاولت قريش استغلال بعض قبائل نجد، أمثال فزارة وأسلم وغطفان، وكذلك هذيل وتميم وعامر. ولكن المسلمين نجحوا تدريجيًا في تحييد معظم هذه القبائل؛ وإنْ بقيت بعض بطونها، خاصة من فزارة، تتذبذب وتنتظر عن كثب لمن تكون الغلبة. ولاشك أن قريشًا قد حاولت تأليب قبائل أخرى في الشمال، مثل جذام وبلي وكلب، على طريق الشام؛ وهذا يفسّر إلى حد كبير، تَعدُّد الغزوات والسرايا الإسلامية إلى

دُومة الجندل، وإلى وادي القرى وما ورائها، في هذه الفترة المبكرة. وقد نجح المسلمون إلى درجة كبيرة في صراعهم السياسي مع قريش، لكسب القبائل المهمة في الشمال.

لقد اتضح لقريش أنّ الرسول (ﷺ)، قد أصبح السيد الفعلي في شمال الحجاز وتهامة، وأن مكانة المسلمين كانت تقوى باستمرار، بينما تضمحل مكانة مشركي قريش. كما أن القبائل الأخرى قد اقتنعت بأن الرسول (ﷺ)، كان حليفًا يُعتمد عليه في الموادعة والنصر ـ وهذه ناحية مهمة أولاها الرسول (ﷺ) اعتبارًا خاصًا، يرتبط بنظرة الإسلام إلى الوفاء وعدم جواز الغدر. كما أدركت قريش وأدرك حلفاؤها، أن المسلمين أصبحوا قادرين على ممارسة الضغط السياسي والاقتصادي على مشركي مكة. وقد وصل الأمر أحيانًا إلى حد الضائقة الاقتصادية والجوع والخوف، وهذه مسألة نجد إشارات إليها في القرآن الكريم في أكثر من موضع؛ وقد أوضحها إجماع المفسّرين(٤١).

وبالطبع لم يكن الهدف من سياسة الرسول (ﷺ) مجرد ضرب حصار اقتصادي، على مكة بقصد تجويع الناس. إذ لابد من رؤية سياسة الرسول (ﷺ) بصورتها المتكاملة، فالاعتبارات الروحيّة الدينية، والعوامل السياسية والاقتصادية، كانت مترابطة. ولا ينبغي لنا أن نبالغ في أهمية الناحية الاقتصادية بمفردها. فهدف الرسول (ﷺ) أصلًا، كان تقوية الأمّة الإسلامية وإقامة حكم الإسلام؛ وقد سعى إلى إقناع قريش وحلفائها بقبول الإسلام دينًا. ولكن لاشك أن قريشًا بنظرتها الاقتصادية المادية النفعية، قد شعرت بخطورة الضغط الاقتصادي؛ والرسول (ﷺ) من جهته أدرك ذلك تمام الإدراك. وفي مثل هذا الإطار، يمكن أن نفهم استعداد قريش أخيرًا للصلح، وإرسالها لسهيل بن عمرو المعروف باهتمامه بالتجارة. لقد كانت مكانة قريش قد تضعضعت نتيجة سياسة الرسول (ﷺ) الحكيمة. حتى أن مشركي مكة لم يُفلحوا في استنفار أهل عكاظ قبل الحديبية؛ لأن أهل عكاظ «بلّحوا، وامتنعوا عن الإجابة»(٤٢).

وقد استمرت سياسة الرسول (ﷺ) في إضعاف قريش إقتصاديًا حتى بعد الحديبية؛ وإنْ أصبح الآن أكثر استعدادًا لملاينة قريش من مركز القوة الذي غدت تتمتع به الأمة الإسلامية. وهنا يمكن أن نشير إلى نقطتين مهمتين: الأولى أن سياسة الرسول (ﷺ) بعد الحديبية مباشرة، تركزت في نشر الإسلام بين القبائل على أوسع نطاق. وقد أدت ظروف الهدنة، كما يقول الزهري، إلى أنْ «دخل في تينك السنتين في الإسلام، مثل ما كان في الإسلام قبل ذلك وأكثر»(٤٣). وقد أدى هذا بطبيعة الحال، إلى مزيد من الضعف في مكانة مشركي قريش، بحيث خسر المشركون مكانتهم السياسية والاقتصادية بصورة لا رجعة فيها؛ وغدا من مصلحتهم أنْ يصلوا أخيرًا إلى موقف قبول قيادة الرسول السياسية والدينية، طوعًا أو كرهًا. ويتضح ذلك مثلًا في خبر «أبي بصير وجماعته». وكان هؤلاء نفر من قريش قد أسلموا بعد الحديبية، ولم يتمكنوا من الهجرة إلى المدينة بسبب شروط صلح الحديبية، إذ طلب منهم الرسول (ﷺ) الصبر، لأنه «لا يصلح لنا في ديننا الغدر». وقد جعل أبو بصير وجماعته شغلهم الشاغل اعتراض عير قريش على طريق الساحل ـ بعد أن أصبح بمقدور قوافل مكة أن تستأنف مسيرها إلى الشام. ومع أن أبابصير وجماعته

قامـوا باعتراض عير قريش بمبادرتهم الخاصة، فقد وصل الأمر حدّا جعل قريش تطلب من الرسول (ﷺ) «أن يدخلهم معـه لتكتفي أذاهـم، وكتبت قريش إلى الـرسـول (ﷺ) يسألونه بأرحامهم» أن يكفيهم أذى أبى بصير وجماعته(٤٤). والنقطة الثانية أن الرسول (ﷺ) قد سعى بعد الحديبية إلى تأمين مراكز جديدة للمسلمين في الشمال. وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم غزوة خيبر وفدك ووادي القرى وتيماء.

نستطيع أن ننظر إلى غزوة خيبر وما تلاها، إذًا، من وجهة نظر سياسة الرسول (ﷺ) الشمالية، وتقديره لأهمية النواحي الاقتصادية والاستراتيجية في صراعه مع أعدائه. وقد يختلف الدارسون المحْدثون في تفسيرهم لقرار الرسول (ﷺ) غزو خيبر بعد الحديبية مباشرةً. وبعضهم يعزو ذلك إلى رغبة الرسول (ﷺ) في تحويل إهتمام المسلمين بعد الحديبية، إلى غنائم خيبر. ويبدو أن هذا التعليل فيه خلط بين الدوافع والنتائج. ولابد من اعتبار ثلاث مسائل تبدو لنا مهمة هنا: الأولى، وقوع خيبر على إحدى الطرق المؤدية إلى الشام؛ والثانية، الخوف من تأليب يهود خيبر ليهود الواحات الأخرى في الشمال، وبعض القبائل العربية، مثل غطفان؛ والثالثة، أنّ خيبر كانت مصدرًا مهمًا من مصادر المِيرة والدعم الاقتصادي والسياسي لمشركي قريش وحلفائهم(٤٥). ويجب أن نتذكر موقف يهود خيبر تجاه المسلمين، إثْر تخلّص الرسول (ﷺ) من مشكلات يهود المدينة: قينقاع (٢هـ)، والنضير (٤هـ)، وقريظة (٥هـ). وتبدو لنا أهمية هذه المسائل الثلاث واضحة في الرواية التي ترد في مغازي الواقدي، وفيها أن الرسول (ﷺ) حين اتخذ دليلاً من قبيلة أشجع، قال له: «إمض أمامنا حتى تأخذنا صدور الأودية، حتى نأتي خيبر من بينها وبين الشام، فأحول بينهم وبين الشام وبين حلفائهم من غطفان»(٤٦). كما تتّضح أهمية العامل الاقتصادي من الرواية التي تقول: أن ثمار خيبر كانت مسألة مهمة في مفاوضات يهود خيبر مع بعض القبائل، خاصة غطفان وفزارة. وهو أمر كان قد حدث مثله في غزوة الأحزاب قبل ذلك(٤٧). ويضاف إلى خيبر، صلح الرسول (ﷺ) مع أهل فدك وأهل تيماء؛ وفتحه لوادي القرى. وهذه كلها واحات مهمة إلى الشمال قريبة من أطراف الشام؛ ممّا يدل على وضوح سياسة الرسول (ﷺ) في إصراره على تأمين طريق الشام تجاريًا واستراتيجيًا. وستتضح أهمية هذه المراكز الشمالية في الغزوات التالية.

ومن جهـة أخـرى يمكن فهم إهتمام الرسول (ﷺ) بطريق الشام والواحات الشمالية، في ضوء التطورات الجديدة - ليس فقط بسبب صلح الحديبية - وإنما أيضًا فيما يتعلق بعودة الحكم البيزنطي إلى الشام، بصورة خاصة. إذْ أصبح المسلمون منذ الآن وصاعدًا في مواجهة الروم البيزنطيين، لأول مرة. وعلى الرغم من انشغال الرسول (ﷺ) بعمـرة القضية (ذو القعـدة ٧هـ/ آذار ٦٢٩م)؛ ومـواجهتـه لمشكلات بعض القبائل العربية التي كانت تتربص بالمسلمين الدوائر، مثل فزارة وقشير ومرّة؛ ومحاولة قريش وحلفائها إستجلاب قبائل العرب لمحاربة الرسول (ﷺ)، بسبب مسألة الثأر بين حلفائها من الدّيل وحلفاء المسلمين من خزاعة(٤٨)، على الرغم من كل ذلك فقد ظلت طريق الشام تحتل مكانة مهمة في سياسة الرسول (ﷺ). فقد سعى لتوطيد علاقته بفروع من جذام، حيث أعطى كتابًا بالأمان لرهط رفاعة بن زيد الجذامي(٤٩)؛ ثم إتصل بفروة بن عمرو الجذامي، الذي تصفه المصادر بأنه كان عاملاً لقيصر على عَمّان أو مَعان، وأنه دخل بعد ذلك في الإسلام فسجنه الروم(٥٠). ويتضح لنا سعي الرسول (ﷺ)

لاستطلاع الأوضاع في الشام، فور عودة السيطرة البيزنطية إليها مباشرة. وعلى هذا الأساس يمكن أن نفهم إرساله سريةً بقيادة عمرو بن كعب الغفاري على رأس خمسة عشر فارسًا، إلى ذات أطلاح في الشام (ربيع الأول ٨هـ/ تموز ٦٢٩م)(٥١). والواقع أن خبر هذه السريّة يدلّ بوضوح على تتبّع المسلمين لأخبار الروم في الشام؛ إذ أنّ جيوش الفرس المنهزمة قد انسحبت من الشام، وشرع الروم في استلام إدارة البلاد، منذ حوالي شهر حزيران ٦٢٩م. ومعنى ذلك أن إرسال سرية ذات أطلاح كان في ذلك الوقت، ولايمكن اعتباره مجرد مصادفة. ومن الواضح أن هدف هذه السرية لم يكن القتل، لأن عدد أفرادها لم يتجاوز الخمسة عشر، وإنما كان غرضها استطلاعيًّا.

مؤتـــــة

ويتضح ازدياد إهتمام الرسول (ﷺ) بالشام، من إرساله جيش مؤتة بقيادة زيد بن حارثة، على رأس ثلاثة آلاف مقاتل تقريبًا. وكان أمراء الجيش بعد زيد، جعفر بن أبي طالب وعبدالله بن رواحة وخالد بن الوليد؛ حيث استشهد الثلاثة الأوائل، وانسحب خالد ببقية الجيش، كما هو معروف. ومعركة مؤتة أول وقعة يحارب فيها المسلمون البيزنطيين مباشرة. وقد كانت مؤتة في جمادى الأولى ٨هـ/ أيلول ٦٢٩م، أي بعد ذات أطلاح بحوالي شهرين. وكان الروم البيزنطيون قد أعادوا توطيد قوتهم بالشام قبل ذلك بقليل، كما أشرنا. ويمكن أن ندرك أهمية هذه الغزوة من عدد الجيش الذي تذكره مصادرنا، حتى لو فرضنا أن في العدد بعض المبالغة. فقد كان هذا أكبر جيش يسيّره الرسول (ﷺ) إلى أية جهة كانت حتى ذلك الوقت. كما أنّ بُعد المسافة بين المدينة ومؤتة يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار؛ فهذه أبعد مسافة في داخل الشام يبلغها جيش إسلامي كبير حتى ذلك الوقت. ويبدو من أخبار هذه الغزوة تصميم المسلمين على مواجهة الروم وحلفائهم من متنصرة العرب بالشام، خاصة من بهراء ولخم وبلي وجذام، في أعداد كبيرة جدًا، كما تذكـر المصـادر. وكان بين المقاتلين جند من القوات البيزنطية الرسمية، كما يتضح من رواية الواقدي وغيره(٥٢). وعلى الرغم من أن معركة مؤتة قد لا تعتبر نصرًا للمسلمين من الوجهة العسكرية، إلاّ أنّها كانت مهمة لعدة أسباب: فقد وصل جيش المسلمين الكثيف إلى بلاد موآب ـ في منطقة الكرك جنوب الأردن حاليًا ـ ومعنى هذا أنّ القبائل العربية في الطريق من المدينة إلى مؤتة كانت موادعة للمسلمين. كما تظهر أهمية وادي القرى وتيماء في هذه الغزوة، فقد مرّ المسلمون بهما، ونزلوا في وادي القرى في طريقهم إلى مؤتة(٥٣). وتبدو أهمية مؤتة ـ كأول معركة مهمة بين المسلمين من جهة، والروم وحلفائهم من القبائل العربية بالشام من جهة أخرى ـ في ما تشير إليه بعض المصادر البيزنطية اليونانية والأرمنية(٥٤). فالمؤرخ البيزنطي ثيوفانس يشير إلى ناحية مهمة لا ترد في المصادر العربية، وهي أن القائد البيزنطي كان قد علم بقدوم جيش المسلمين، بواسطة رجل من قريش أخبره بذلك. ولاشك أن هذه إشارة مهمة إلى محاولة أخيرة من مشركي قريش للكيد للمسلمين، وإضعافهم بصورة غير مباشرة. ذلك أن القائد البيزنطي عندما علم بعدد الجيش الإسلامي ووجهته، استعد «وجمع العسكر الموجودين في منطقة البادية»، كما يقول ثيوفانس. ولعل هذا يفسّر إلى حدّ ما صعوبة وضع الجيش الإسلامي في هذه المعركة، ونتيجتها.

ومهما يكن من أمر فإن وصول قوة عسكرية إسلامية بهذا الحجم إلى منطقة مؤتة، وعودة الباقين إلى المدينة، يدل بوضوح على أن الطريق إلى الشام قد غدا مفتوحًا للمسلمين. ولكن الرسول (ﷺ) أدرك، بعد مؤتة، ضرورة الحيطة والحذر. وهكذا نجده يسيّر بعد ذلك سرية بقيادة عمرو بن العاص، المعروف بحنكته وتأنّيه. وقد وصلت هذه السرية إلى ذات السلاسل في أطراف الشام (جمادي الآخرة ٨هـ/ تشرين الأول ٦٢٩م). ومن المهم أن نلاحظ أن هذه السرية أُرسلت بعد عودة جيش مؤتة مباشرة. وتذكر المصادر العربية أن السبب في إنفاذ هذه السرية إلى الشام، أن الرسول (ﷺ) قد بلغه أن جمعًا من بلي وقضاعة قد أعدوا له. ولعله من الممكن أن تكون بعض القبائل قد تأثرت بانتصار الروم وهزيمة المسلمين في مؤتة، فأرادت أن تستفيد من هذا الظرف؛ أو أنها كانت تحت ضغط من بيزنطة، لمواجهة قوة المسلمين. على أن عدد سرية ذات السلاسل لم يتجاوز في البداية الثلاثمئة، ثم تبعهم مدد من مئتين بقيادة أبي عبيدة. وهذا العدد لم يكن ليتناسب مع هدف القتال المكشوف، خاصة وأن جيش مؤتة كان قد قابلته جموع كثيرة تعد بالآلاف من الروم ونصارى العرب. ويبدو أن الغاية من سرية ذات السلاسل، كانت السعي لموادعة بعض بطون قضاعة أو تجديد الموادعة والتفاهم معهم. ومن هنا يتخذ اختيار عمرو بن العاص لقيادة هذه السرية أهمية خاصة. فقد كان أخوال عمرو من بلي، وهم بطن من قضاعة. وتشير رواية الواقدي وغيره إلى أن الرسول (ﷺ) أراد أن يتألف قبائل قضاعة بعمرو، وأنه «أمره أن يستعين بمن مر به من العرب، وهي بلاد بلي وعذرة وبلقين»(٥٥). وقد انتهت هذه السرية في مسيرتها «إلى أقصى بلاد بلي وعذرة وبلقين»؛ مما يُفهم منه أن هذه القبائل قد تعاونت مع المسلمين، أو أنّها على الأقل لم تتعرض لهم. وتقول المصادر إن عمرًا لقي جمعًا ليس بالكثير، وإن العدو هرب، وإن عمرًا دوخ ما هنالك وأقام أيامًا. ويبدو من هذه العبارات العامة غير المحددة، أن عمرًا ربما بث العيون والكشافة ليخبروه بالوضع؛ وأنه كان مستعدًا للقاء عدد محدود من المقاتلين. ولكن لم يكن ثمة معركة بالمعنى الحقيقي، ولا غنائم إلا بعض الشاء والنعم لأكلهم. وقد كانت هذه الغزوة تجربة مهمة لجيش المسلمين في تحمل البرد القارس، كما أنّها أثبتت قدرة المسلمين، في ذلك الوقت، على تأمين خطوط مواصلاتهم من المدينة إلى أطراف الشام، فقد بعث عمرو رسولين إلى المدينة كما أن الذين ساهموا في هذه الغزوة، لم يكونوا فقط من المهاجرين والأنصار، بما فيهم بعض كبارهم، بل انضم إليهم أناس من جهينة وأشجع وطيء(٥٦).

سرايا صغيرة مرتبطة بالشام وساحل البحر الأحمر

ومن أهم السرايا الصغيرة المرتبطة بالشام وساحل البحر الأحمر في هذه الفترة سريتان أخريان، إحداهما كانت سرية الخبط إلى سيف البحر من أرض جهينة، وقد تولى قيادتها أبو عبيدة بن الجراح (رجب ٨هـ/ تشرين الثاني ٦٢٩م). وكان أبو عبيدة قد إشترك في سرية ذات السلاسل قبل ذلك بشهر؛ وقد إشترك شرحبيل بن حسنة أيضًا في سرية الخبط. ويبدو أن قومًا من جهينة قد سبّبوا بعض المشكلات لخطوط اتصال المسلمين على طريق الساحل(٥٧). أمّا السرية الثانية فقد كانت بعد فتح مكة وبعد معركة حنين وانتهاء حصار الطائف: وهي السرية المعروفة بسرية علقمة بن مجزّز المُدلجي إلى الشعيبة، على ساحل البحر قبالة مكة (ربيع الآخر ٩هـ/ تموز ٦٣٠م). وكان هدف

هذه السرية بعض «مراكب الحبشة»، قيل أنه تراياهم أهل الشعيبة(٥٨). ويمكن النظر في مسألة «مراكب الحبشة» هذه في ضوء حادثين مهمين: الأول، أن المهاجرين المسلمين إلى الحبشة كانوا قد عادوا وانضموا إلى المسلمين ـ ووافق وصول معظمهم مع جعفر بن أبي طالب أيام وقعة خيبر (سنة ٧هـ/ ٦٢٨م). ولا نعرف الكثير عن علاقات الحبشة بالمسلمين بعد عودة أولئك المهاجرين، وتبقى ظروف هذه العلاقات غامضة. والحادث الثاني، هو ما ذكرناه سابقًا من عودة السيادة البيزنطية إلى بلاد الشام (ومصر) قبل ذلك بعدة أشهر. وربما كانت هذه المراكب حبشية متجهة نحو بعض موانيء الروم على البحر الأحمر، خاصة في الساحل المصري، أو أنها كانت عائدة من الشمال. ولعلها كانت استطلاعية بهدف معرفة ما يجري في الحجاز، خاصة بعد فتح مكة. إن مصادرنا لا تسعفنا في معرفة حقيقة هذه المراكب وهدفها. على أنه لابد من ربط ظهور هذه المراكب بعودة السيادة البيزنطية في المنطقة.

وهنا يمكن أن نتصور إدراك الرسول (ﷺ) لأهمية تأمين طريق البحر الأحمر. ويجب أن نتذكر هنا ناحيتين: الأولى، إستفادة الرسول (ﷺ) من خبرة أناس من بني ضمرة وبني مدلج من كنانة، وديارهم في تهامة، ليس فقط في النشاط التجاري البري، وتأمين الطريق البري على طول الساحل إلى أطراف الشام، بل عن طريق البحر كذلك، كما يبدو(٥٩). فقد كان لبعض بني ضمرة خاصة خبرة بركوب البحر. وقد أبحر عمرو بن أمية الضمري سفيرًا لرسول الله (ﷺ) إلى نجاشي الحبشة. والناحية الثانية، أن الرسول (ﷺ) سيسعى لتأمين مركز مهم على البحر الأحمر، وذلك عندما يصالح أهل أيلة ـ على رأس خليج العقبة ـ أثناء غزوة تبوك، كما سنرى.

غزوة تبوك وأهميتها :

لاشك أن أهم غزوة قادها الرسول (ﷺ) باتجاه الشام، كانت غزوة تبوك. وقد كانت أكبر غزوة يتولاها الرسول (ﷺ) على الإطلاق. فمن حيث العدد، يقال إن جيش المسلمين كان يقارب الثلاثين ألفًا ـ وإنْ بدا في ذلك بعض المبالغة. ومهما يكن من أمر، فهذا أكبر جيش يسيّره المسلمون حتى ذلك الوقت. وإذا نظرنا إلى المساهمين في تلك الغزوة، نجد أنه اشترك بها، علاوة على المهاجرين والأنصار ومسلمي قريش بعد الفتح، أعداد كبيرة من أبناء القبائل العربية الأخرى، مثل غفار وأسلم والليث وضمرة ومدلج وجهينة وأشجع ومزينة وخزاعة وسليم وغيرها؛ كما انضم إليهم أناس من قضاعة وطيء، كما سنرى. ولاشك أن الرسول (ﷺ)، قد قصد إلى إشتراك هذه القبائل لاختبار إستعدادها لمساندته والاستجابة إليه؛ ولإعطائها الفرصة للإشتراك مع المهاجرين والأنصار في جو من التعبئة المعنوية، في غزوة كبيرة طويلة المدة نسبيًا. فقد استغرقت غزوة تبوك قرابة الشهرين (رجب ـ شعبان ٩هـ/ تشرين الأول ـ تشرين الثاني ٦٣٠م): منها عشرون يومًا أقامها المسلمون في واحة تبوك نفسها، وبقية المدة للطريق ذهابًا وإيابًا. ومن جهة أخرى، فإن الرسول (ﷺ) لم يعد يخشى أي خطر من جهة قريش أو اليهود أو غطفان أو هوازن أو ثقيف أو غيرهم، بعد أن فتح الرسول (ﷺ) خيبر، ومكة، وهزم هوازن وأسلمت له الطائف. وكان قد بدأ في تنظيم الإدارة الإسلامية في أنحاء الجزيرة العربية خاصة في شرقيها؛ كما كانت

قد بدأت اتصالاته ورسله إلى اليمن وحضرموت. وكانت وفود كثيرة من قبائل العرب، قد قدمت إليه في هذا الوقت. ومن هنا نجد !مصادرنا تشير إلى أن الرسول (ﷺ) صرّح هذه المرة بالجهة التي يقصدها في هذه الغزوة، وأنّها إلى «الروم»؛ فلم يعد هناك سبب لإخفاء جهة هذه الغزوة في مثل هذه الظروف.

ومن جهة أخرى، كانت غزوة تبوك فرصة لإشراك أكبر عدد من المسلمين، ولتمحيص المؤمنين الصابرين من جهة، ومعرفة حقيقة المنافقين من جهة أخرى. والواقع أن مسألة المنافقين في صفوف المسلمين، تحتاج إلى المزيد من الدراسة. فالقرآن الكريم يشير إليها كثيراً كما نعرف، خاصة في سورة «**التوبة**»، بالإضافة إلى سورة «**المنافقون**». ويكفي أن نشير هنا إلى جماعة عبدالله بن أُبيّ، ذلك المنافق الضليع في نفاقه؛ وإلى الجّد بن قيس؛ وكذلك جماعة مسجد الضرار ـ وخاصة مؤامرات أبي عمرو «الراهب»، وإتصالاته بالشام والروم، بقصد زرع الفتنة في صفوف المسلمين بالمدينة. وقد كانت غزوة تبوك فرصة لتصفية مشكلة المنافقين.

ولا يغيب عن البال أن الروم البيزنطيين وحلفاءهم من الغساسنة، ربما كانوا يحاولون إضعاف المسلمين، بما في ذلك محاولة إيجاد عملاء لهم. وهناك إشارة في بعض أخبار «ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ»* (ب)، كما ترد في تفسير سورة «**التوبة**»، والروايات المتعلقة بهذه الغزوة، توحي بوجود مثل هذه المحاولات عن طريق التجار القادمين من الشام إلى سوق المدينة ـ منها خبر محاولة أحد أمراء الغساسنة إجتذاب الشاعر الأنصاري كعب بن مالك، ليتخلى عن الرسول (ﷺ) ويلحق بالشام(٦٠). مثل هذه الأخبار، وأخبار المخلّفين من أهل المدينة، ومن الأعراب، وأخبار المنافقين، تشير إليها معظم آيات سورة «**التوبة**».

ومع كل ذلك تبقى بعض الأسئلة الأساسية: لماذا هذه الغزوة في مثل ذلك الوقت وبذلك الحجم؟ ولماذا إلى تبوك بالذات؟ وهل كان هدفها غزو الروم فعلاً؟ ولماذا أقام الرسول (ﷺ) بجيشه مدة عشرين يومًا في تبوك نفسها؟ وهي أطول مدة يقيمها أي جيش إسلامي في عهد الرسول (ﷺ) في موقع واحد. إن دراسة هذه الغزوة بكل تفاصيلها تحتاج إلى بحث أطول. ولكن يمكننا إيجاز النقاط الرئيسة، وإلقاء بعض الضوء على سياسة الرسول (ﷺ) ضمن إطار هذا البحث الحالي الموجز ـ وذلك عن طريق مناقشة بعض الظروف والأحداث والنتائج المتصلة بهذه الغزوة.

تشير مصادرنا العربية إلى أن الرسول (ﷺ)، قد بلغه عن طريق تجار الأنباط (الضافطة) القادمين إلى سوق المدينة، أن الروم كانوا يقومون بتحركات واستعدادات عسكرية في منطقة البلقاء(٦١). ويظهر أن مثل هذه الأخبار

---

* **المحرر (ع)**:
(ب) التوبة: ١١٨.

لم تخل من مبالغة. وتشير مصادرنا إلى أن الروم ربما قصدوا إلى بث مثل هذه الأخبار، لتخويف المسلمين وإبعادهم عن الشام؛ خاصة بعد أن تمكنت قوة إسلامية مكونة من ما يقارب ثلاثة آلاف مقاتل، من الوصول إلى منطقة مؤتة قبل ذلك بسنة. ولاشك أن غزوة مؤتة، رغم نتائجها، قد تركت صداها عند الروم البيزنطيين، كما يتضح من الروايات التي أوردها كلّ من ثيوفانس البيزنطي وسيبيوس الأرمني، المشار إليهما آنفًا. ويبدو على كل حال أن الروم لم يتركوا جيشًا كبيرًا في جنوب بلاد الشام، وأن معظم قواتهم كانت قد انسحبت في تلك السنة، نحو حمص وغيرها من المعسكرات الشمالية، ولم يبق في أطراف الشام الجنوبية إلا الحاميات العادية.

ومهما يكن الأمر، فإن الرسول (ﷺ) قد كان مصرّاً على القيام بغزوة تبوك بهذا الحجم الكبير، وبسرعة. وهذا يدلّ بوضوح على أهمية جبهة الشام في سياسة الرسول (ﷺ). ومن الواضح أن الظروف قد جعلتها مسألة ملحّة، بعد أن أصبح الروم القوة العظمى في الشام مرة أخرى. ومن المهم أن نتذكر أن تبوك قد كانت ذات أهمية بالنسبة للروم فيما مضى ـ مثلاً في أيام جستنيان وخلفائه ـ. ورغم صعوبة الزمان كما تقول مصادرنا العربية، فقد أُعدّت العدة لغزوة تبوك في وقت قصير. وقد كان الرسول (ﷺ) حريصًا على توجيه جهود المسلمين إلى جبهة الشمال التي كان يعتبرها دائمًا في غاية الأهمية، كما اتضح لنا. وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى أهمية الشام كموطن لقبائل عربية كثيرة، تربطها بالحجاز ونجد صلات نسب وعلاقات تجارية وثقافية. كما أن عرب الشام كانوا نصارى، ويمكن أن يتعاطفوا مع دعوة الإسلام ومع القوة العربية الجديدة ـ خاصة بعد التجربة التي مرّوا بها في فترة عدم الاستقرار أثناء الحرب الفارسية البيزنطية الطويلة. ولعل الرسول (ﷺ) رغب في موادعة المزيد من القبائل والمراكز العربية في هذا الوقت، قبل أن تُثبّت الإدارة البيزنطية أقدامها وأحلافها في أطراف الشام من جديد. كل هذه أمور يجب ألاّ ننساها. ومن الناحية الاقتصادية، تظهر أهمية تبوك كواحة كبيرة نسبيًا على طريق الشام، ولعلها أهم محطة وراء خيبر وتيماء وفدك ووادي القرى ـ تلك الواحات التي أصبحت الآن تابعة لحكم الأمة الإسلامية وإدارتها. ومن الناحية الإستراتيجية، كانت تبوك مركزًا مهمًا يمكن منه الاتصال بمراكز عربية كثيرة في الشمال، كما حصل فعلاً أثناء هذه الغزوة. وتبوك في الوقت نفسه، كانت بمأمن من خطر الروم، نظرًا لموقعها وسهولة المواصلات بينها وبين المدينة، خاصة بعد تأمين كل المراكز الأخرى في الواحات المهمة المشار إليها (خيبر، فدك، تيماء، وادي القرى).

ولكن هل كان هدف غزوة تبوك مهاجمة الروم فعلاً؟ تقول مصادرنا العربية إن الرسول (ﷺ) صرّح بأنّ وجهته هي «الروم»، على خلاف عادته في إبقاء هدفه سرًا. وبالطبع لم تعد هناك حاجة للتكتم كما أوضحنا، بعد أن دانت له قريش والقبائل طوعًا أو كرهًا. ولعل الرسول (ﷺ) قد توقع بعض المواجهة مع الروم، أو حلفائهم من متنصّرة العرب، كما تدل الأخبار المتصلة بمشاورته لأصحابه بهذا الخصوص، بعد وصوله إلى تبوك(٦٢). ولكن غزوة تبوك ـ رغم عدم حصول اشتباك خلالها مع الروم أو حلفائهم ـ أدّت إلى نتائج مهمة. ومن الغريب أن بعض الدارسين المحدثين، يعتبر أن نتائج الغزوة كانت «غير حاسمة»(٦٣). والواقع أن أهمية غزوة تبوك ينبغي ألا تنحصر في الجانب العسكري، فلم تكن ثمة معركة في تبوك، حتى توصف بأنها حاسمة أو غير حاسمة، بل يجب أن نتساءل: ماذا

حققت هذه الغـزوة على المدى القريب والبعيد في المجالات السياسية والإستراتيجية؟ وأن ننظر إلى ذلك ضمن سياسة الرسول (ﷺ) العامة التي جمعت بين الدبلوماسية والنشاط العسكري، والتي كانت تقوم بالدرجة الأولى، على كسب القبائل العربية وتأمين الطرق التجارية والإستراتيجية، بصورة سلمية كلما كان ذلك ممكنًا. ولابد أن نتذكر أن الرسول (ﷺ) قد سعى بصورة مستمرة ـ ومنذ ما قبل الحديبية ـ إلى موادعة قبائل قضاعة من بلي وعذرة وبلقين وغيرها، على طول طريق الشام. ونراه في هذه الغزوة يتصل ببطون وأرهاط متعددة من هذه القبائل، وكذلك ببـطون من طيء وسعـدهذيم وغيرها(٦٤). وتشير الروايات إلى أن الرسول (ﷺ) تلقّى الوفود والهدايا من هذه القبائل، أثناء غزوة تبوك. ويتّضح لنا أن هذه القبائل قد اقتنعت أخيرًا، أن الرسول (ﷺ) قد أصبح سيد الموقف في بلاد العـرب؛ لاسيّما وأن معـظم جزيرة العـرب قد دانت له، واعتبرته سيدها ونبيَّها، خاصة بعد فتح خيبر والواحات الأخرى، وبشكل أخص بعد فتح مكة طبعًا. وجاءت غزوة تبوك ومرور جيش المسلمين الجرّار على طول طريق طويلة من المدينة إلى تبوك، وإقامة المسلمين في تبوك عشرين يومًا، لتؤكد هذه القناعة لدى قبائل قضاعة وغيرها من قبائل المنطقة.

ويمكننا في هذا المجال، أن ندرك أهمية بعض ماقام به المسلمون من نشاط في تبوك وما حولها، أثناء تلك الغزوة. فرغم شدة تيقظهم وحذرهم واستعدادهم لأيّ طارىء، فقد إشترك المسلمون في البيع والشراء في تبوك، وأقاموا سباق الخيل، وخرج بعضهم للصيد في البرِّية القريبة(٦٥). وهذه النشاطات لا تدل على تصرّف جيش خائف متردد.

على أن أهم نتائج غزوة تبوك، بالإضافة إلى كل ما تقدّم، كانت تأمين مكانة المسلمين سياسيًّا واقتصاديًّا واستراتيجيًّا، في أطراف بلاد الشام، خاصة مع عدد من المراكز المهمة. ويتجلى ذلك خاصة في إعطاء كتب الصلح والموادعة لأهل دُومة الجندل من جهة، وأهل أيلة ومقنا وأذرح والجرباء، من جهة أخرى. لقد كان المسلمون قد غزوا دومة الجندل في السابق، في مناسبتين على الأقل ـ كما مرّ معنا. ولكن يبدو أن أمراء كندة النصارى، خاصة أكيدر بن عبدالملك، كانوا على اتصال مع الروم البيزنطيين؛ أو أنّهم على الأقل قد اتخذوا موقفًا معاديًا للمسلمين بعد عودة الإدارة البيزنطية إلى الشام، قريبًا منهم. وقد كان من جملة ما حققته غزوة تبوك إعادة الاتصال بدُومة. فقد بعث النبي (ﷺ) سرية بقيادة خالد بن الوليد من تبوك إلى دومة الجندل، وكان من نتيجة هذه السرية إتمام الصلح، على أن يقدّم أهل دومة الجندل سلاحًا وخيلاً للمسلمين، وأن يدفعوا الجزية، وأن يكون للمسلمين الحق في الاستفادة من واحتهم لأغراض استراتيجية وتموينية، مع الإبقاء على ممتلكات دومة الجندل وأراضيها الزراعية ومراعيها في أيدي أهلها(٦٦). وسنرى أن دومة الجندل ستصبح قاعدة مهمة للانطلاق في المرحلة التالية من مراحل فتوح الشام، في أيام أبي بكر (رضي الله عنه).

أمّا أيلة، بموقعها المهم على طرف البحر الأحمر (خليج العقبة)، فقد اتصل الرسول (ﷺ) بأهلها، وجاءه يحنّه بن رؤبة «صاحب أيلة» طالبًا الصلح والعهد. وسواء أكان يحنّه هذا أسقفًا أم رئيسًا دنيويًا، فلاشك أنه كان

نصرانيًا، كما توضح مصادرنا العربية، وأنه كان مسؤولاً عن التحدث باسم أهل أيلة. وقد كتب له الرسول (ﷺ) كتاب صلح يدفع بموجبه أهل أيلة الجزية، ويتعهد لهم المسلمون بالنصر والحماية. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن المسلمين هم سادة الموقف في المنطقة الممتدة حتى خليج العقبة. ويظهر من كتاب الصلح التركيز على النواحي الاستراتيجية والاقتصادية ـ خاصة تأمين طرق المواصلات والعون والنصح للمسلمين في المستقبل. ويتضمن النص إشارة مهمة إلى «أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر». ولاشك أن هذا دليل على أهمية طريق البحر الأحمر، خاصة بعد حادثة «مراكب الحبشة» المشار إليها آنفًا، والتي قد حدثت قبل غزوة تبوك بأقل من ثلاثة أشهر. ويمكن إعتبار صلح مقنا مشابهًا لصلح أيلة من حيث دلالته، وإن كانت مقنا أصغر من أيلة، إلا أنها كانت أيضًا على البحر، فكتاب الصلح يشير إلى «سفنهم».

ومن المهم أن نتذكر موقف الرسول (ﷺ) الذي اتسم بالحلم والمعاملة الحرّة الكريمة وبُعد النظر، والرغبة في تأليف قلوب نصارى العرب. حتى ليمكن وصف صلحه مع أهل أيلة، بأنه كان تحريرًا لهم؛ ذلك أن الرسول (ﷺ) عندما قدم إليه يحنّه بن رؤبة، انحنى له هذا الأخير، على حسب ما كان معتادًا عليه لدى المثول أمام قائد أو سيّد. ولكن الرسول (ﷺ) بادره قائلاً: «إرفع رأسك!»(٦٧). وهو قول ذو أهمية بالغة من الناحية التاريخية. ولاشك أن ذلك قد وجد صدى طيبًا في نفوس النصارى العرب في الشام، وفي موقفهم من المسلمين العرب.

أمّا أذرح والجرباء فقد كانتا واقعتين إلى الشمال من أيلة في منطقة موآب. ولا تبعد أذرح كثيرًا عن مؤتة. وقد صالحهم الرسول (ﷺ) على الجزية وعلى مساعدة المسلمين ونصحهم. وهذه ناحية مهمة تبين بها لايدع مجالا للشك نظرة الرسول (ﷺ) إلى خطط المستقبل تجاه الشام. ويبدو لنا أن اتصال الرسول بهذه المراكز الشامية، كان على رأس أهداف غزوة تبوك. ويدلّ على ذلك أن هذه الاتصالات تمت بعد وصوله إلى تبوك مباشرة. ويتضح من شروط الصلح بالنسبة لكل هذه المراكز، الإهتمام بحاجات الجيوش الإسلامية في المستقبل من سلاح وخيول، ومؤن ومواصلات وأخبار. وهذه كلّها أمور في غاية الأهمية لمستقبل تحركات جيوش المسلمين في فتحهم للشام، خاصة إذا تذكرنا المواقع الجغرافية لهذه المراكز، وأنها قد دخلت منذ هذا الوقت ضمن منطقة نفوذ الدولة الإسلامية. ولابد أن نتذكر أيضًا، أن تبوك وأعرابها قد دخلت ضمن إشراف الدولة الإسلامية، فقد ولى الرسول (ﷺ) عمّالاً على تبوك وتيماء، منهم عمرو بن سعيد بن العاص الأموي، كما ولّى عمرو بن العاص السهمى على صدقات سعد هذيم وعذرة ومن لفّ لفّها من جذام، وولى الوليد بن عقبة على النصف من صدقات قضاعة(٦٨).

وتتضح أهمية هذه الترتيبات في الشمال، وأهمية تأمين مراكز مهمة في أطراف الشام، من دراستنا لاستمرار سياسة الرسول (ﷺ) في هذا الإتجاه، ثم من تأملنا في سير جيوش الفتح في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، ذلك أن الرسول (ﷺ) بعد أن نظم أمور المسلمين في سائر أنحاء الجزيرة العربية، خاصة في شرقها وفي حضرموت، ورتب عمال الصدقات، وأوضح للناس أمور دينهم في حجة الوداع، وجّه جلّ همّه إلى إرسال جيش كبير إلى الشام

مرة أخرى، وهو الجيش المعروف بجيش أسامة أو «بعث أسامة»، نسبة إلى قائده أسامة بن زيد بن حارثة. وكان ذلك بعد أن تأكد الرسول (ﷺ) أن الطريق إلى الشام قد أصبح آمنا أكثر من أي وقت مضى، رغم وجود قوة الروم العسكرية بالشام. ولابد أن نضيف هنا أن عددًا من الأحاديث النبوية الواردة في **الصحيحين** وغيرهما، تبين إهتمام الرسول (ﷺ) بالشام، وتوقعه لفتح المسلمين للشام كلها. ويتضح من هذه الأحاديث أن الرسول (ﷺ) وأصحابه، قد نظروا إلى الشام باعتبارها من ديار العرب، وهى الطريقة التي نظروا فيها إلى اليمن مثلاً. وليس من قبيل المصادفة أن الرسول (ﷺ) قد أصرّ - حتى وهو على فراش مرضه الأخير قبيل وفاته - أن ينفذوا جيش أسامة، ذلك الجيش الذي انتدب له كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار، وفيهم أبو بكر وعمر، مع آلاف من المسلمين، وهو أمر أدركه الخليفة الأول أبو بكر (رضي الله عنه)، الذي لم يخالجه أدنى شك في وجوب تسيير جيش أسامة إلى الشام، تنفيذًا لأوامر الرسول (ﷺ)، رغم الأخطار المحدقة بالمسلمين نتيجة لردة بعض القبائل العربية في نجد واليمامة واليمن وغيرها، كما هو معروف.

ولكن لماذا أصرّ الرسول (ﷺ) على إرسال جيش أسامة إلى هذا الحدّ؟ قد يبدو من مصادرنا لأول وهلة، أن الأمر لا يعدو أن يكون مرتبطًا بمجرد «الثأر» لمقتل زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب وعبدالله بن رواحة! لكن لماذا الثأر بعد كل هذه المدة؟ وبين هذه الغزوة وغزوة مؤتة ثلاث سنوات، وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يحاول المسلمون الثأر لشهداء مؤتة، أثناء غزوة تبوك أو ذات السلاسل؟ ثم متى كان الرسول (ﷺ) يقيم قراراته العسكرية والسياسية على أساس الأخذ بالثأر؟ إن مثل هذا التعليل السطحي، لا يكفي لفهم أهمية جيش أسامة. والصحيح أن جيش أسامة ماهو إلا حلقة في سلسلة الغزوات التي وجهها أو قادها الرسول (ﷺ) نحو أطراف الشام، وهى تعكس سياسة واضحة قائمة على تفهم الظروف التاريخية والاقتصادية والاستراتيجية التي أشرنا إليها عند الحديث عن تبوك وغيرها.

كما أن المصادر العربية تذكر أن الرسول (ﷺ) كان قد كتب - بعد الحديبية - كُتبًا للملوك والأمراء المعاصرين، منهم أمراء الشام من الغساسنة، وهرقل ملك الروم من ورائهم. كما يبدو أنه راسل هرقل أثناء غزوة تبوك. ومع أنه ليس لدينا المجال الكافي لمناقشة هذه المسألة بالقدر الذي تستحقه، فمما لاشك فيه، أن لهذه المراسلات حقيقة تاريخية لاسبيل إلى جحودها. وتجدر الإشارة هنا إلى «**كتاب تاريخ هرقل**» المكتوب باللغة الأرمنية، والمنسوب إلى المؤرخ الأسقف سيبيوس (ويبدو أنه كتبه حوالي سنة ٤١هـ/ ٦٦١م، أى بعد الأحداث بوقت قصير، واعتمد فيه على روايات أناس عاصروها، وكان بعضهم أسيراً بأيدي المسلمين)، وهذا المؤلف يشير إلى سفارة من الرسول (ﷺ) إلى هرقل. ويضيف سيبيوس أن محمدًا (ﷺ) وأصحابه قد طلبوا من هرقل التخلّي لهم عن أرض العرب بالشام، وميراث أبيهم إبراهيم[٦٩]. وهذه فكرة نجد صدىً لها في روايات فتوح الشام عند الطبري وابن عساكر وغيرهما[٧٠].

وتواجهنا عند دراسة أخبار جيش أسامة، مسألة الوجهة التي أراد الرسول (ﷺ) لجيش أسامة أن يبلغها، ومدى توغّله في الشام وفلسطين. فمصادرنا العربية تذكر أبنى (أويبنى) وآبل الزيت، والداروم من فلسطين، وتشير

إلى مؤتة والبلقاء. ولا سبيل إلى فهم هذه المسألة إلا إذا افترضنا أن جيش أسامة ـ عندما سار أخيرًا بعد وفاة الرسول (ﷺ) ـ ربما هاجم أكثر من موقع بالشام، ربما في منطقة موآب، حيث يكثر الزيتون في منطقة الطفيلة مثلاً، أو في جنوب فلسطين في المنطقة الممتدة بين وادي العربة وغزة، وهي منطقة كانت مألوفة لتجار العرب. ونلاحظ في أخبار فتح الشام أن جيوش أبي بكر (رضي الله عنه)، قد اتبعت طريقين، وأنّ أحدهما يؤدّي إلى مؤآب والبلقاء والآخر إلى منطقة غزة. ولعل جيش أسامة ـ وهو أول جيش يدخل الشام في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه) ـ كان قد مهد السبيل لذلك. ومرة أخرى نلاحظ أن المؤرخ البيزنطي ثيوفانس يذكر أن بعض عرب الشام وفلسطين، قد دلّوا جيشًا إسلاميًا في أيام محمد (ﷺ) على سبيل الوصول إلى فلسطين؛ كما يضيف أن هؤلاء العرب أيضًا، قد ساعدوا جيوش أبي بكر (رضي الله عنه) في الوصول إلى المنطقة نفسها(٧١). ومهما يكن من اضطراب روايات ثيوفانس، فيبدو أن إشارته قد تكون إلى جيش أسامة ثم الجيش الذي قاده عمرو بن العاص بعد ذلك إلى فلسطين. ولعل الإشارة هنا إلى عرب منطقة أيلة (العقبة) وموآب الذين كان قد وادعهم الرسول (ﷺ)، أثناء غزوة تبوك. ويتّضح من روايات ثيوفانس وسيبيوس، أن الروم البيزنطيين قد أدركوا أن قوة عربية جديدة قد ظهرت فعلاً، وأن بداية دخول الجيوش الإسلامية إلى الشام قد كانت في أيام الرسول (ﷺ) ـ أي منذ مؤتة وما تبعها ـ وليس فقط منذ خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، وهو الأمر الذي نستنتجه من دراستنا لكتب السيرة والمغازي والتاريخ الإسلامي، وندركه من معرفة الظروف الدولية آنذاك، ومن فهمنا لسياسة الرسول (ﷺ) تجاه الشام. ففتح المسلمين للشام لم يكن نتيجة الصدفة، ولم يبدأ فقط أيام أبي بكر (رضي الله عنه)، بل كانت طلائعه قد بدأت في العهد النبوي، حيث وُضعت أسس سياسة بعيدة المدى، حاولنا أن نلمّ بخطوطها الرئيسة في هذا البحث، وهي السياسة التي أتتْ أُكُلَها في إتمام فتح الشام في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

التعليقات والإشارات

(١) Herodotus, **Historia 2: 11- 14, 3: 5-11**; Xenophon, **Anabasis 1: 4,19**; Strabon, **Geografica 16:2, 3:1** ; Ptolemaius, **Geograghia 5:14,18,19.**

(٢) أنظر أبحاث عرفان شهيد حول مكانة سليح وغسّان، وكتابيه اللذين صدرا مؤخرًا حول العرب وروما وبيزنطة.

(٣) إبن قتيبة، **المعارف**، ص٦٤٠؛ الأزرقي، **أخبار مكة**، ص ص٦٢-٦٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص١٨٦.

(٤) إبن قتيبة، **الموضع نفسه**.

(٥) أنظر مقالة عرفان شهيد في *Dumbarton Oaks Papers*.

(٦) البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ٤/٢، ص١٥٩.

(٧) الأزرقي، المصدر نفسه، ص١١٤.

(٨) أنظر سعيد الأفغاني، **أسواق العرب**، ص١٥ وما بعدها، و ص٣٦٢ وما بعدها.

(٩) أنظر أحمد الشبول (Shboul) في *Byzantine Papers* .

(١٠) الروم : ١ - ٤ .

(١١) انظر مثلاً A. A. Vasiliev, *A History of the Byzantine Empire* (2nd. ed.), p. 198 ووانزبرة J. Wansborough, *Qur'anic Studies*, p. 145.

(١٢) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١/٢، ص٢٧ : الواقدي، **كتاب المغازي**، جـ١، ص ص١٢-١٣؛ إبن هشام، **السيرة النبوية**، جـ٢، ص٢٤١؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ٢، و ص ص٤٠٣-٤٠٤.

(١٣) الواقدي، **الموضع نفسه**؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٨-٢٤٩.

(١٤) الطبري، **المصدر نفسه**، ص٤٠٦.

(١٥) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص١٢.

(١٦) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٩-١٠؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، ص٢٤٥؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ص ص٤٠٢-٤٠٤؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٣٣.

(١٧) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص١٠ -١٣؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، ص٢٥١.

(١٨) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٢٨؛ المسعودي، **المصدر نفسه**، ص٢٣٦.

(١٩) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص١٩٧.

(٢٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص٥٣-٥٤؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ص٤٩٣؛ وكذلك الواقدي، **الموضع السابق نفسه**.

(٢١) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص١٩٨؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ص٤٩٣.

(٢٢) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٣٨٧.

(٢٣) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٣٨٨.

(٢٤) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٣٨٥؛ ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٢٠-٢٢٣؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ص ص٥٥٩-٥٦١.

(٢٥) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٤٠٣؛ المسعودي، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢٦) المسعودي، **المصدر نفسه**، ص٢٤٨.

(٢٧) الواقدي، **الموضع السابق نفسه**.

(٢٨) **الموضع السابق نفسه**.

(٢٩) **الموضع السابق نفسه**.

(٣٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٤.

(٣١) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٤٠٢-٤٠٤.

(٣٢) الطبري، **المصدر نفسه**، ص٥٦٤.

(٣٣) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٠٢؛ الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٤٠٤. الطبري، **المصدر نفسه**، ص٦٠٤؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١١٨.

(٣٤) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص ٥٦٤-٥٦٦.

(٣٥) **المصدر السابق نفسه**، ص٥٥٣.

(٣٦) **الموضع السابق نفسه**.

(٣٧) **المصدر نفسه**، ص٥٥٥.

(٣٨) **المصدر نفسه**، ص ص٥٦٠-٥٦٢.

(٣٩) **الروم**، ٣-٥.

(٤٠) الطبري، تفسير، جـ٢١، ص ص ١٦-٢١؛ الزمخشري، **الكشّاف**، جـ٣، ص٥٤١ (في تفسير سورة الفتح رواية الشعبي)؛ إبن كثير، تفسير، جـ٣، ص٤٢٢ وما بعدها؛ وانظر كذلك الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ٢، ص ص١٨٤-١٨٧.

(٤١) **النحل**: ١١٢؛ **المؤمنون**: ٧٥-٧٦؛ الطبري، تفسير، جـ١٤، ص ص١٨٥-١٨٧؛ وكذلك جـ١٨، ص ص٤٥-٤٦؛ وانظر فريد دونر F.M. Donner, "Mecca's foodsupply and Muhammad's boycott", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20, p. 258ff.

(٤٢) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٥٩٤.

(٤٣) الطبري، المصدر نفسه، ص٦٣٨ (رواية الزهري).

(٤٤) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٦٢٤-٦٢٩؛ الطبري، **المصدر نفسه**، ص٦٣٩.

(٤٥) انظر على سبيل المثال: الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٥٣٠.

(٤٦) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٦٣٩.

(٤٧) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٤٤٢-٤٤٣، ٦٣٧.

(٤٨) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٧٢٩-٧٣٠، ٧٤٢-٧٤٣.

(٤٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٤٠.

(٥٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ١/٢، ص٣١.

(٥١) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧٥٢-٧٥٣؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٢٦٥.

(٥٢) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٧٦٨.

(٥٣) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص٧٦٠.

(٥٤) ثيوفانيس (Theophanes)، ١/٩/٣٣٥-٣٣٦، ٢: ٢١٠ (تحت سنة ٦١٢٣ من سني العالم)، وانظر الترجمة الإنكليزية الجديدة (Chronographia)، ص٣٦. سيبيّوس الأرمني (Sebêos)، **تاريخ هرقل**، (الترجمة الفرنسيّة)، ص ص٩٤-٩٦.

(٥٥) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٧٧٠؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٣١-٣٢.

(٥٦) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٧٧٠-٧٧١.

(٥٧) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٧٧٤؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٢.

(٥٨) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٩٨٣.

(٥٩) يروي ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ١، ص ص٣٩٣-٣٩٤، بإسناد منقطع، «عن رجل من أصحاب رسول الله (ﷺ) من الأشعريين، أنّ رسول الله (ﷺ) بعثه مبعثًا **ركب فيه البحر حتّى خرج إلى أيلة وما** يليها، فلمّا كان بمكانه الذي هو به من الشام، بلغه قدوم زيد بن حارثة، وذلك الجيش إلى البلقاء.. قال فخرجت حتى أتيتهم» - فإذا صحّ هذا الخبر تكون له أهميّة بالغة.

(٦٠) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٥١-١٠٥٢.

(٦١) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٩٨٩-٩٩٠؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٥٩ ومابعدها؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠١.

(٦٢) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠١٩.

(٦٣) أنظر مثلاً: مونتغمري واط. W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, p. 343.

(٦٤) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠١٧، ١٠١٩، ١٠٢٧ ومابعدها.

(٦٥) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠١٩.

(٦٦) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٢٧-١٠٢٨.

(٦٧) الواقدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص ١٠٣١-١٠٣٢.

(٦٨) البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ٤/٢، ص ١٢٨؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٣٨٩-٣٩٠.

(٦٩) سيبيّوس الأرمني، **المصدر نفسه**، ص ص ٩٤-٩٥.

(٧٠) إبن عساكر، **المصدر السابق** جـ١، ص ص ٤٦١-٤٦٢؛ وانظر مقالة كاتب السطور في «دراسات بيزنطيّة»: Ahmad M.H. Shboul, in *Byzantine Papers*, p. 43ff.

(٧١) ثيوفانيس (Theophanes)، **المصدر نفسه**، ١: ٣٣٥-٣٣٦، ٢: ٢١٠، والترجمة ص٣٦.

المصــادر والمراجــع

أولاً: العربيـــة

إبن سعد،

كتاب الطبقات (تحقيق ادوارد سخاو وآخرين. ليدن، ١٩١٧م - ١٩١٨م) سبعة أجزاء.

إبن عساكر،

تاريخ مدينة دمشق (دمشق، ١٩٥١م - ١٩٥٤م)، الجزءان الأول والثاني.

إبن قتيبة،

كتاب المعارف (تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، ١٩٦٩م).

إبن كثير،

تفسير القرآن العظيم (القاهرة. د. ت.)، الجزء الثالث.

إبن هشام،

السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا وآخرين. القاهرة، ١٩٥٥م). أربعة أجزاء.

الأزرقي،

أخبار مكة (تحقيق وستنفيلد. ليبزك. ١٨٥٨م).

الأفغاني، سعيد،

أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، (دمشق، ١٩٥٩م).

البلاذري،

أنساب الأشراف (تحقيق ماكس شلوسنكر. القدس ١٩٣٨م - ١٩٤٠م)، الجزء الرابع، القسم الثاني.

فتوح البلدان (تحقيق صلاح المنجد. القاهرة ١٩٥٢م).

الزمخشري،

تفسير الكشّاف (طهران. د. ت.)، الجزء الثالث.

الطبري،

تاريخ الرسل والملوك (تحقيق أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٧٦م). عشرة أجزاء.

تفسير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. ١٩٦٨م). ثلاثون جزءًا.

المسعودي،

التنبيه والإشراف (تحقيق م. دي خويه. ليدن، ١٨٩٤م).

الواقدي،

كتاب المغازي (تحقيق مارسدن جونز. القاهرة ولندن، ١٩٦٦م). ثلاثة أجزاء.

ياقوت الحموي الرومي،

معجم البلدان (تحقيق وستنفيلد. ليدن، ١٨٦٦م - ١٨٧٣م وبيروت: دار صادر).

ثانيًا: غير العربيــة

Donner, Fred M.,

"Muhammad's political consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca", *The Muslim World* 69 (1979), 229-247.

"Mecca's foodsupply and Muhammad's boycott", *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 20 (1977), 249-266.

Herodotus,
Historia (ed. and Trans. by Aubrey de Selincourt, London, 1954).

Jones, Marsden,
"The chronology of the Maghazi - a textual survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 19 (1957), 245-280.

Ptolemaius, Claudius
Geographia (ed. C.F.A. Nobbe, Leipzig, 1843-5; Eng. trans. E.L. Stevenson, New York, 1932).

Sebêos
Histoire d'Heraclius (French trans. by F. Macler, Paris, 1904).

Shahid, Irfan
"Byzantium in South Arabia", *Dumbarton Oaks Papers,* 33 (1979), 23-94.

Shboul, Ahmad M.H.
"Byzantium and the Arabs: the image of the Byzantines as mirrored in Arabic literature", Byzantine Papers, *Byzantina Australiensia,* National University, 1981), 43-68.

Theophanes
Chronographia (ed. C. de Boor, Leipzig, 1883; Eng. trans, by H. Turtledove, Philadelphia, 1982).

Vasiliev, A.A.
History of the Byzantine Empire (2nd. ed. Madison, 1958).

Wansborough, John
Qur'anic Studies (London, 1977).

Watt, W. M.
Muhammad at Medina (Oxford, 1956).

Xenophon
Anabasis (ed. and trans. by L. L. Brownson, 1922).

ثالثا : الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)

الأبحاث في الموضوع

الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين

عبدالعزيز الدوري

(١) إن تاريخ الجزيرة العربية في عصر الراشدين هو تاريخ الأمة/ الدولة الإسلامية في فترتها الأولى، وهو عصر ما يزال ينتظر البحوث العلمية المعمقة التي تخرج عن المنهج التجزيئي لتبين عناصر الوحدة والتنوع فيه وترسم هيكله وخطوطه الكبرى.

ويحسن في دراسة هذا العصر أن يؤخذ بالاعتبار دور القيادة في المركز، ودور القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، أي القبائل العربية. ويفترض أن تربط الأحداث العامة بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية.

ولن نحاول هنا تناول فترة كل خليفة على انفراد، بل سنتناول الخطوط العامة. ففي هذا العصر أنشئت مؤسسة الخلافة واتخذت طابعًا مميزًا، وفيه وُجهت الأمة للجهاد فاندفعت لتوحيد الجزيرة وانطلقت بالفتوح مابين خراسان وبرقة، وفيه جُمع القرآن، ودُوِّن الديوان ووضعت الخطوط الإدارية والأسس المالية للدولة، وفيه انتشر العرب في البلاد المفتوحة فكان التمصير.

وشهدت الفترة الأخيرة منه صراعًا بين المفاهيم الإسلامية وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة، وشهدت أثر الفتوح وما رافقها من غنائم وما هيأت من مجالات للنشاط الاقتصادي (التجارة، إمتلاك الأرض)، وما نشأ عنها من تباين. وبالتالي شهدت تطورات في حياة المجموعات القبلية وتوتّرا أفضى إلى الإنفجار الأول في الفتنة، وإلى نقل السلطة من الجزيرة العربية إلى أطرافها، وإلى تحول في طبيعة الخلافة.

(٢) تتطلب دراسة هذه الفترة تكوين فكرة واضحة نسبيًّا عن مصادرها، والتعرف إلى الرواة والمؤرخين الأولين ـ إتجاهاتهم، وولاءاتهم، وصلتهم بالأحداث، وتأثرهم بالتيارات العامة، وقربهم منها ـ وبدون ذلك يتعذر نقد الروايات والأخبار وتقويمها.

ويلاحظ ابتداءً ظهور مدرستين للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الاخباريين في الكوفة والبصرة.

بدأت الدراسات التاريخية في القرن الأول للهجرة في المدينة واتجهت إلى المغازي، وتمثلت بصورة خاصة في عهد التابعين بأبان بن عثمان[١]، وعروة بن الزبير (ت٩٤هـ) وهو أول من وصلتنا آثاره في المغازي/السيرة، ثم توسعت واتضحت خطوطها في الجيل التالي، وأبرزهم الزهري (ت ١٢٤هـ) الذي وضع هيكلاً متكاملاً للسيرة

وتوسع في دراستها، إضافة إلى عنايته بالأنساب. كما شملت دراسات عروة والزهري نشأة الجماعة الإسلامية ونموها في عصر الرسالة والراشدين.

وأما الكوفة فشهدت في هذه الفترة ظهور رواة يعنون بفعاليات القبائل وبأنسابها، ووجود كتب لدى بعض القبائل تسجل أنسابها وأخبارها وأشعارها. وتميز البعض بالتوسع في الرواية من حيث الكمية والأفق، وهم الرواة الكبار(٢).

وحصلت تطورات في القرن الثاني للهجرة، ففي المدينة توسعت دراسة السيرة وتاريخ الأمة، فمن الربع الثاني منه وصلتنا أول سيرة متكاملة لابن إسحاق (ت١٥١هـ)، إضافة إلى وضعه تاريخ الخلفاء، ولم يكد هذا القرن ينتهي حتى زادت الدراسات غنى وتنوعًا، إذ وصلنا كتاب المغازي للواقدي (٢٠٧هـ)، كما كتب الواقدي التاريخ الكبير الذي تناول الأحداث إلى القرن الثاني للهجرة، ووضع دراسات تختص ببعض الأحداث (مثل يوم الدار، والجمل وصفين، إضافة إلى كتبه في الفتوح).

وأمّا في الكوفة (والبصرة) فقد ظهر الاخباريون، مثل أبي مخنف (١٥٧/٧٧٤) وسيف بن عمر (١٨٠/٧٩٦) وعوانة بن الحكم (١٤٧/٧٦٤)، ثم نصر بن مزاحم (٢١٤/٨٢٧). وجلّ أخبارهم من روايات قبلية ومن رواة من العراق والمدينة، وتناولوا بالدرجة الأولى، أحداثًا تهم قبائل العراق أو تتصل بتاريخ الأمة. وتوسع بعضهم إلى الخطط والتراجم، إضافة إلى الأخبار والأنساب، مثل الهيثم بن عدي (٢٠٦/٧-٨٢١-٣) وعمر بن شبّة (٢٦٤/٨٧٧)(٣). هذا إلى عناية بعض اللغويين بالتاريخ، إبتداءً بأبي عمرو بن العلاء (١٥٤/٧٧٠) ثم تلميذه أبي عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١١/٨٢٦)(٤)، وبعض النسابين مثل الكلبي (ت١٤٦/٧٦٣) الذي كتب في الأخبار والأنساب، وابنه ابن الكلبي (ت٢٠٤/٨١٩)(٥) الذي تناول تاريخ العرب قبل الإسلام والتاريخ الإسلامي والأنساب.

ويبدو فيما ذُكر بعض الإلتقاء في نواحي الاهتمام والموضوعات، نتيجة الرحلة في طلب العلم منذ النصف الثاني للقرن الثاني. ويبدو ذلك بصورة أوضح في الثلث الأول للقرن الثالث في دراسات ابن سعد (ت ٢٣٠/٨٤٤) في السيرة والطبقات، ودراسات المدائني (٢٣٥/٨٥٠) شيخ الاخباريين الذي ألف كتبًا في السيرة والفتوح وأخبار القبائل وأخبار الخلفاء.

وهكذا جاءت معلوماتنا الأولى بصورة أساسية عن الاخباريين وأصحاب المغازي والسير، إضافة إلى روايات محلية متداولة في كل مصر وبخاصة الشام (كما يبدو عند البلاذري) ومصر (كما في كتابات ابن عبدالحكم)، تتصل بأحداث المصر، ووجدت مجالها عند المؤرخين التالين.

أفاد الاخباريون من روايات عائلية ومحلية وقبلية، خاصة روايات قبائلهم، وهذه وجدت في الفتوح مآثر تعتز بها وتبرز دورها فيها، ونظرت إلى بعض الأحداث بمنظارها ووجهتها، كما تأثر بعض رجالها بالحزبية (علوية، عثمانية)، وكل ذلك له أثره. كما رجعوا إلى روايات المدينة في بعض الأحداث كالردة والفتنة. وهناك إشارات محدودة إلى الرواية الشامية، ولكن الرواية المصرية تكاد تكون غائبة في روايات الاخباريين عن الفتوح مثلاً رغم أهميتها بالنسبة لمصر ولما يليها غربًا.

وعنيت مدرسة المدينة بنشوء الجماعة الإسلامية وتوسعها، وبخاصة في فترة الرسالة والراشدين، وهي في هذا تنطلق من نظرة إسلامية، وتبدو حريصة في روايتها للأحداث التي تتصل بها أن تقدم نظرة المدينة إليها (الفتنة مثلاً) في الغالب، لا نظرة حزب. وتناولت الفتوح والأحداث العامة في الأمصار أيضًا، وهي في هذا أفادت بشكل ملحوظ من الروايات القبلية والإقليمية (كما هو الحال عند ابن إسحق والواقدي) إضافة إلى ما وصلها من تقارير.

ولم ينقل الاخباريون جميع ما وصل إليهم من روايات، بل أوردوا ما انتقوا منها، والإنتقاء فيه رأي ونقد، ولم تصلنا مؤلفاتهم[٦] بل مقتطفات منها لدى مؤرخي القرن الثالث (في الغالب) في وقت تكونت لدى المؤرخين فكرة عن الجيل الأول والثاني من الاخباريين من حيث التوثيق والأمانة، لذا ينتظر أن يكون الإقتباس على أساس انتقاء مدقق وقد يكون أقرب إلى الإعتدال. ومع ذلك يمكن أن نتبين في بعض ما وصل من آثار الاخباريين نزعة حزبية أو قبلية، كما حاول بعضهم أن يعبر عن فكرة تاريخية؛ فسيف مثلاً يرى الفتنة ناشئة عن الروادف والأعراب وعن مؤامرة على الإسلام، ونصر بن مزاحم يرى في الفتنة (صفين) صراعًا بين الحق والشرعية وبين الخروج عليها، ويرى في القبلية ونزعاتها سبب فشل الإمام علي (كرم الله وجهه).

(٣) واجهت الجماعة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ﷺ) مشكلات أساسية، في طليعتها رئاسة الأمة.

ولا يراد هنا دراسة الفكر السياسي لأنه جاء في فترة تالية (منذ النصف الثاني للقرن الثاني للهجرة) بل يراد ملاحظة الخطوط الكبرى لنشأة الخلافة وتطورها في هذه الفترة.

جاء الإسلام بفكرة الأمة لتكون الوحدة الكبرى، وأعلن الرسول (ﷺ) عن تكوينها وتنظيمها في «الصحيفة» في المدينة. وأشير للعشائر كوحدات (المهاجرون وحدة) اجتماعية فيها، إلّا أن الولاء والمسؤوليات العامة للأمة[٧]. وجاء الإسلام بمفاهيم أساسية كالمساواة والعدالة والشورى، وكان لدى العرب بعض الإرث في التنظيم السياسي، في إطار قبيلة (المشيخة، الرئاسة، مجلس القبيلة) أو مدينة (الملأ المكي)، ويمكن الإشارة إلى الملأ في اليمن[٨]، وإن كنا لا نستطيع تقدير أثره.

وأُحدِثت مؤسسة الخلافة، وتمثلت فيها المفاهيم الإسلامية، وأُفيد من الإرث السياسي العربي، في نطاق مدينة في الغالب. ويلاحظ في نقاش السقيفة والذي سبقته مداولات بين الأنصار، وبين فئات من المهاجرين، أن ممثلي الأنصار كانوا يتحدثون في أفق مدينة، في حين أن المهاجرين كانوا يفكرون في نطاق أمة، وهو الاتجاه الذي ساد، وانتخب أبو بكر (رضي الله عنه).

ولكن مؤسسة الخلافة لم تسر على نمط واحد، وإن جاء أبو بكر بانتخاب المهاجرين والأنصار في ظروف صعبة، فإنَّ عمر (رضي الله عنه) جاء بتسمية منه بعد أن شاور بعض كبار الصحابة من المهاجرين خاصة. وذهب عمر إلى تسمية مجلس للشورى من ستة من المهاجرين، وجدهم رؤساء الناس وقادتهم، ليختاروا خليفة من بينهم، مع التحذير ـ الذي رافقته إجراءات ـ من الخلاف. ولعل الفكرة تذكِّر بالملأ المكي، ولكن الشورى إسلامية طُبقت في نطاق أمة.

وصارت شورى عمر سابقة ومثلاً للأجيال التالية ومحورًا في الفكر السياسي. ويبدو من سير المشاورات التأكيد على فكرة الإنتخاب (والتخوف من الوراثة) والإلتزام بالسير على نهج الخليفتين السابقين.

وجاء الخليفة الرابع بإنتخاب شارك فيه أنصار ومهاجرون، وله من مؤهلاته ما يجعل إنتخابه أمرًا منتظرًا، ولكن انقسام قريش، وبدايات الفتنة، وانتهاك حرمة المدينة من جماعات قبلية وافدة من الأمصار ـ أوجدت ظروفًا ليست طبيعية، وأفسحت المجال للخارجين لينادوا بالدعوة إلى الشورى مجددًا، إضافة إلى المناداة بإقامة الحدود على من لهم صلة بمقتل الخليفة الثالث، فكانت الفتنة التي أفضت إلى أن يقرر السيف في أمر الخلافة(٩).

إن اختلاف التطبيقات يشعر بتطور الأوضاع وبظهور عنصر التجربة في طريقة اختيار الخليفة. ومع بروز فكرة الإنتخاب، فإنها بقيت قلقة لم تتمثل في تنظيم أو مؤسسة تضمن لها الدوام أو الوضوح في التطبيق، وهذه ثغرة استمرت وتركت مؤسسة الخلافة رهنًا بالتطورات.

ويلاحظ أن المدينة (أو النخبة فيها) انفردت بتقرير أمر الخلافة، رغم الإنتقال من حكومة مدينة إلى دولة مترامية، وإنتقال مركز القوة من الجزيرة إلى الأمصار. وبعد هذا نلمس الصراع الخفي بين المفاهيم الإسلامية، وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة. وربما كان للتطبيقات المدنية المحدودة وللتقابل بين المفاهيم الإسلامية والقوى القبلية الأثر القوي فيما آلت إليه مؤسسة الخلافة بعد الراشدين.

(٤) وتعرضت وحدة الأمة وكيانها للإختبار في الردة التي بدت بوادرها قبيل وفاة الرسول (ﷺ)، لتنفجر بعدها، ولم تكن المشكلة الأولى في الردة عودة مسلمين إلى الوثنية، بل كانت في الأساس صراعًا بين الحركة الإسلامية وبين القبلية الطاغية، التي وجدت فرصتها فيما رأته الفراغ الذي خلفه الرسول (ﷺ) وانحسار النفوذ الساساني في شرقي الجزيرة وجنوبها، لتعبر عن أهوائها ومطامحها في أكثر من إتجاه.

وليس في مصادرنا الأولية مفهوم واحد للردة، فالأغلبية تركز على منع قبائل مسلمة للزكاة[١٠] (بني مالك وبني يربوع - برئاسة مالك بن نويرة، وبعض عشائر كندة)، وتبدو هنا الروح القبلية التي ترى الزكاة إتاوة. هذا إلى قبائل لم ترد الخضوع للمدينة. كما تتناول المصادر حركة الأنبياء الكذابين التي قامت بها جماعات لم تسلم في الأصل، مدفوعة بطموح قادتها لتكوين كيانات سياسية، ولاعتبارات قبلية واقتصادية (الأسود العنسي، مسيلمة الكذاب، طليحة الأسدي). وشملت حروب الردة ضرب جماعات غير مسلمة نافست جماعات مسلمة على السلطة (في البحرين بكر بن وائل بقيادة الحطم بن ضبيعة ضد عبد القيس برئاسة المنذر بن ساوى، ولقيط بن مالك الأزدي في دبا يسنده أهل البادية ضد آل الجلندى والقبائل المستقرة في عمان)، كما أنها تشمل إخضاع قبائل ومناطق لم يدخلها الإسلام في حياة الرسول (ﷺ) (مثل مهرة).

وبالتالي فإن حروب الردة كانت لتأكيد وحدة الأمة/الدولة من جهة، ولإدخال عامة الجزيرة (الوثنية) في الإسلام من جهة أخرى. ويلاحظ أن كتب الفتوح العامة[١١]، تناولت الردة والفتوح معًا، ومثل هذا يشعر بأن حروب الردة كانت بداية الفتوح في نظر بعض مؤرخينا الأوائل.

(٥) لقد تعرضت الجزيرة العربية قبيل الإسلام للتحدي الساساني والبيزنطي الذي أنهى الكيانات العربية على أطراف الجزيرة (في العراق والشام واليمن والبحرين)، ووضع القبائل العربية وجهًا لوجه أمام الدولتين الكبيرتين.

قيل إن العرب لم يقصدوا (في حروب الفتوح) مواجهة الدولتين، بل إن تحركهم كان استمرارًا للغارات القبلية على الأراضي الزراعية، وإن إنهاك الدولتين أدى إلى تحوّل غير مقصود نحو التوسع، وقيل إن حركة الفتح ليست سوى آخر موجة بشرية (سامية) من الجزيرة نتيجة الجفاف المتزايد في المناخ.

ويمكننا أن نقول إن التكاثر الطبيعي في الجزيرة ظاهرة تاريخية، وإنه بالتالي يتجاوز إمكانيات المعيشة في الجزيرة، وإن الإندفاع نحو السهول على الأطراف وبخاصة الشمال ظاهرة أخرى دائمة. ولكن وجود دول قوية في الشمال يقف في وجه القبائل، فإذا ضعفت اكتسح البدو السهول. وهذه الظاهرة تتصل بأخرى هي وقوع الجزيرة عبر طرق التجارة العالمية بين الشرق الأقصى (والهند) وبين عالم البحر المتوسط، وإن نهايات الطرق البحرية من الهند - في الخليج أو في جنوب الجزيرة - توجب نقل البضائع على طرق عبر الجزيرة في شمالها (بين الخليج العربي والبحر المتوسط) وغربها (بين العربية الجنوبية وبلاد الشام)، فإذا هُددت طرق التجارة بسبب إضطراب الأوضاع السياسية في دول المنطقة أو لأسباب أخرى (مثل التنافس الساساني - البيزنطي على هذه الطرق)، فإن ذلك يؤثر على القبائل الواقعة على طرق التجارة عبر الجزيرة في الغرب أو في الشمال، ويثير حالة قلق وهياج بينها لاضطراب مواردها، وذلك يدفعها إلى محاولة الهجوم على السهول.

وكل هذا يدعو إلى رفض نظرية الجفاف التدريجي، وخاصة وإنه لم يبد أي تزايد للجفاف خلال الثلاثة آلاف سنة السابقة للميلاد. كما أنه لا يمكن مقارنة تحركات قبلية محدودة بالفتوح.

ومن جهة أخرى نذكر إن الإسلام فرض الجهاد، وهذا ما أعلنه أبو بكر في خطابه الأول. إن الرسول (ﷺ) وجه حملات على جنوب الشام ـ وكانت بحد ذاتها مؤشرًا للاتجاه ـ وكانت وقائية إستطلاعية. ولم يبدأ المسلمون بالتوسع في الخارج إلّا بعد توحيد الجزيرة وبعد أن فُرض السلم الإسلامي فيها، وبالتالي أوقف الغزو في أرجائها.

وكان الإتجاه الأول للفتوح إلى الشام رغم وجود غارات آنئذ من القبائل عليها، في حين كان بعض الشيوخ المحليين من بني شيبـان وبكر بن وائل (المثنى بن حارثة في جهة الحيرة وسويد بن قطبة الذهلي في ناحية الأُبلّة) يغيرون على أطراف العراق، وهي غارات لم تحقق نجاحًا يُذكر حتى التفتت المدينة إلى العراق (بعد إنهاء حركة مسيلمة) وأرسلت إليها قوة بقيادة خالد بن الوليد[١٢].

ويلاحظ في حركة الفتوح أن المقاتلة خرجوا على أساس طوعي، ولم يقبل إلّا تطوّع من ثبت على الإسلام ووقف مع المدينة أثناء الردة، مما حدد الأعداد ابتداءً. وكان طبيعيًا أن لا يشترك المرتدون إلّا أيام عمر نتيجة الحاجة المتزايدة في الجبهات الواسعة وبعد أن استقر الإسلام في الجزيرة، ومع ذلك فإن الرئاسات بقيت أيام عمر للمسلمين الأوائل وحدهم.

وتبدو خطة الخلافة في الفتوح من دراسة سيرها، إذ كان الإتجاه ابتداءً إلى البلاد التي كانت فيها مجموعات عربية واسعة قبل الفتح ـ الشام أولاً، والعراق ثانيًا ـ وحيث مصدر التهديد المباشر للجزيرة.

فقد كانت في الشام، في المناطق المتاخمة للبادية، قبائل عربية (يمانية في عامتها) تنتشر على هيئة قوس بين أيلة وشمال حلب. وكانت القبائل العربية منتشرة في الجزيرة الفراتية وعلى مشارف الفرات الأسفل وفي منطقة الفرات الأوسط. كما كانت القبائل منتشرة في شبه جزيرة سيناء وعلى أطراف مصر الشرقية[١٣].

وكانت خطة الفتوح ابتداءً، الإستناد إلى البادية وضمان خطوط المواصلات، والبدء بهجمات سريعة وخاطفة للحصول على قواعد في هذه البلاد، وللتوسع المقبل. ويتمثل هذا في غارات خالد بن الوليد على أطراف العراق (حتى ١٣هـ/٦٣٤م)، كما يصدق على الألوية الأولى التي أُرسلت إلى الشام، وعلى القوة التي أُرسلت ابتداءً مع عمـرو بن العـاص إلى مصر. وواضح إن القوات التي أُرسلت ابتداءً كانت صغيرة، ومن هنا قدَّر الساسانيون والبيزنطيون أنها مجرد غارات بدوية، وكانت الخطوة التالية متابعة الإمداد من المدينة، والحرب المنظمة للفتح، كما تبين في الشام منذ صيف (١٣هـ/٦٣٤م) (أجنادين وما بعدها)، وفي الجبهة الشرقية منذ (١٥هـ/٦٣٦م)، حتى تم فتح الشام والعراق والجزيرة (بحلول ١٩هـ/٦٤٠م).

ولم يكن التـوسـع التالي استمرارًا للفتوح الأولى فحسب، إذ كانت له ضرورات إستراتيجية أيضًا، وربما إقتصادية. فالقوة الساسانية ـ وراءها إيران ـ كانت لا تزال خطرًا على العراق. وكانت مصر قريبة، والإسكندرية قاعدة ودار صناعة للأساطيل البيزنطية وهي تكوِّن تهديدًا مباشرًا للشام، كما كانت أهميتها حيوية لتموين الحجاز. ولذا فلا مجال للقول إن الحملة على مصر كانت محفوفة بالتردد.

ولا يهمنا هنا تتبع خط سير الفتوح، ويكفي أن نذكر إن العرب قاتلوا أكثر من معركة كبيرة في الشام نتيجة تعدد المراكز العسكرية فيها ولطبيعة البلاد بسلاسلها الجبلية ووديانها، في حين أن فتح العراق بدأ بمناوشات مع المسالح في أطرافه الغربية، وكانت هناك معركة كبرى واحدة هي القادسية نتيجة لطبيعة البلاد السهلية. (ولكن هذا النصر بقي مهددًا مادامت العاصمة والجهة الشرقية بيد الفرس، ولذا كانت معركة نهاوند (٢١هـ/٦٤٢م) قاصمة للفرس، وبها استقر فتح العراق، وكانت بداية النهاية للامبراطورية الساسانية).

وأمّا في مصر فقد قاتل العرب معركتين أساسيتين، الأولى عند حصن بابليون، مفتاح الدلتا، والثانية عند الإسكندرية، المركز البحري والرئيس للقوات البيزنطية.

ويبدو من ذلك أن الصراع كان بين العرب وبين قوات الدولتين، وأما أهل البلاد فلم يكونوا طرفًا في الصراع بل أن البعض منهم أبدى تعاطفًا مع العرب، فلم يُتَعرض لهم بسبي أو إبعاد، وكان لذلك أثره البعيد في التطورات التالية.

ويلاحظ في القوات الإسلامية القدرة على الحركة السريعة، وقابلية القيادة على إعادة تنظيم المقاتلة حسب ضرورات المعركة، والمقدرة على تقدير عال لطبيعة المنطقة بالنسبة لسير المعارك. وبعد هذا يلاحظ الضبط والإلتزام بما ترسمه القيادة، كما يلاحظ إحاطة القيادة بالأوضاع في البلاد المفتوحة، وتنظيم تموين المقاتلة بكفاءة. هذا إلى إيمان النخبة خاصة بالهدف والشعور برسالة. وهذه نواح لا نرى ما يقاربها في قوات الدولتين.

ويلاحظ أن أعـداد القـوات التي خرجت في هذه الفتوح كانت متواضعة إذ لم تتجاوز بمجموعها الستين ألفًا(١٤). وجاءت الهجرة على نطاق محسوس إلى الهلال الخصيب بعد القادسية واليرموك، ثم إلى مصر بعد فتحها، بتشجيع من الخلافة وتخطيط منها.

ومن جهة أخرى فإن الحركة الإسلامية جمعت البدو والحضر تحت راية واحدة وفي هدف مشترك ووطَّنتهم في الأمصار في مراكز واحدة، وهو تنظيم ساعد في المدى البعيد، ومع الإستقرار، على تجاوز القبلية وعلى تكوين الأمة الواحدة.

(٦) وكان لسير الفتوح أثر رئيس في تحديد الأقسام الإدارية. فمع أن التنظيم الإداري إلى أمصار (أو ولايات) تأثر باعتبارات جغرافية وإستراتيجية وبالتراث الإداري فيها، وأحيانًا بانتشار القبائل، إلاّ أن الأراضي التي كانت تفتح من قبل المقاتلة المرسلين بقيادة أمير من المدينة تكون وحدة إدارية، ويرجع جل واردها إليهم.

أمّا الفتوحات التي تمت على يد مقاتلة مصر من الأمصار بعدئذ، فإنها تكون تابعة لذلك المصر. فبلاد الشام فُتحت على أيدي أمراء بقوات موجهة من المدينة، فقُسمت إلى أربعة أجناد (وحدات إدارية) إبتداءً، هي جند دمشق وجند فلسطين وجند الأردن وجند حمص وقنسرين. وخُصص وارد كل جند للمقاتلة الذين فتحوه. وفُتحت الجزيرة الفراتية من قبل المقاتلة في جند قنسرين وحمص فاعتُبرت تابعة لهذا الجند حتى فصلت منطقة قنسرين عن منطقة حمص (أيام يزيد بن معاوية)، فصارت تابعة لجند قنسرين.

وفي العراق، ونتيجة فشل محاولة غزو منطقة فارس من جهة البحرين، ولضرورات إستراتيجية (الحرب مع الفرس إقتضت الإلتفات إلى إتجاه إقليم فارس إضافة لاتجاه المدائن) أُحدث مركز للمقاتلة جهة الأُبلَّة إضافة إلى المركز في منطقة الكوفة، وكان جلّ السواد تابعًا لمقاتلة الكوفة أصحاب القادسية، ولم يتبع البصرة إبتداءً إلاّ سوادها، ولكن الأهواز وفارس ثم خراسان عبر سجستان، فُتحت على يد مقاتلة البصرة (في ولاية عبدالله بن عامر) فصارت تابعة لهم إداريًا. أما منطقة الجبال (غرب إيران) ففُتحت من قبل مقاتلة الكوفة بالدرجة الأولى وصار جلها تابعًا إداريًا للكوفة.

ومع أن مصر بدأ غزوها على يد مقاتلة أُرسلوا من الشام، إلاّ أن ثلثي المقاتلة الذين فتحوا مصر أُرسلوا من المدينة، فصارت مصر لذلك ـ إضافة للتراث الإداري ـ ولاية قائمة بذاتها، ولما فتح مقاتلتها برقة (وغيرها بعدئذ) صارت برقة (وما وراءها) تابعة لولاية مصر.

بدأت الفتوح زمن أبي بكر، وبلغت أوجها زمن عمر، وحدّها (في الموجة الأولى) زمن عثمان. وكان لعمر الدور الرئيس في تنظيم معاملة البلاد المفتوحة.

(٧) مرت فترة بعد فتح الشام والعراق قبل أن يبدأ عمر تنظيماته المالية. فقد بدأت في الشام (حوالي ١٧هـ/٦٣٨م)، وفي العراق بُعيد ذلك (حوالي ٢١هـ/٦٤٢م)[١٥]، وليست الصورة واضحة في تلك الفترة. ويبدو أن المسلمين فرضوا الجزية إبتداءً، وأخذوا شيئًا من الحاصلات عن الأرض لأرزاق المقاتلة دون خطة واضحة.

ويبدو أن القبائل كانت ترى ـ وفق المفهوم القبلي ـ أن المناطق التي تفتحها تعود لها بحق الفتح. فكان رأي المقاتلة (وبعض الصحابة المشتركين في الفتوح) أن تعتبر الأرض المفتوحة غنيمة وأن توزع على المقاتلين[١٦] بعد

إخراج الخُمُس، وأشار أصحاب هذا الرأي إلى معاملة الرسول (ﷺ) لخيبر(١٧)، ولكن رأي الخليفة استقر، بعد مشاورات، ثم استنادًا إلى آيات الفيء (**الحشر: ٧-١٠**) على اعتبار عامة الأرض المفتوحة فيئًا للأمة حاضرًا ومستقبلاً، أو وقفًا عليها. وعزز رأيه بحاجة الدولة إلى الأموال للمقاتلة وللنفقات العامة، وضرورة توحيد الأمة للجهاد، والخوف على المقاتلة من التوزع على الأرض، إضافة إلى أن إبقاء الزراع على الأرض أعمر لها. وهكذا يبدو الخلاف بين فكرة الأمة/ الدولة وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة. ولذا تُركت الأراضي بيد زُراعها مقابل دفع الخراج، ولهم حقوق التصرف بها والبيع والتوريث(١٨).

ولم تكن الأرض صنفًا واحدًا، فبالإضافة إلى الأرض الخراجية هناك صنف ثانٍ وهو أرض الصوافي وتشمل أراضي الأسر الحاكمة والنبلاء، وأراضي من قتل في الحرب أو هرب (ولم يعد)، إضافة إلى أراضي البريد والأراضي المخصصة لبيوت النار، وكل أرض لم يكن لها مالك أثناء الفتح.

وقد اعتبر عمر هذه الأراضي فيئًا للمقاتلة الذين شاركوا في الفتوح (القادسية، جلولاء، اليرموك) وهذا يجعلها بمثابة غنيمة لهم يمكن اقتسامها بعد اخراج الخُمُس لبيت المال. ولكن تفرق أرض الصوافي، والضرورات الأمنية والعملية جعلت المقاتلة (في الكوفة) يتوقفون عن تقسيمها وتركوا إداراتها للولاة على أن يوزع عليهم واردها(١٩). لذا وما دامت ملكًا مشتركًا للمقاتلة لم يسمح عمر ببيع هذه الأراضي، ولعل هذا جعل البعض يظن أن عمر منع بيع الأرض الخراجية. وقد كانت الصوافي في الكوفة شرارة في إثارة الفتنة كما سنرى.

وهناك صنف ثالث من الأراضي وهي الأرض الموات، والأرض المهملة الصالحة للزراعة (عادي الأرض)، وهذه تحتاج إلى جهد أو نفقة أو كليهما لإحيائها. ومع أن الإحياء لا يحتاج إلى إذن من ناحية نظرية، إلّا أن الإقبال على الأرض أدى إلى تقييد ذلك بإذن ولاة الأمر وبقيد زمني للإحياء هو ثلاث سنوات، كما قرر عمر (خفضت في ولاية زياد بن أبيه أيام معاوية إلى سنتين).

وقد أمر عمر بن الخطاب بمسح الأراضي وبإحصاء السكان قبل القيام بتنظيم الضرائب في العراق والشام، ولابد وأن هذا احتاج إلى سنين لإتمامه.

إن تدقيق النصوص التاريخية الأولى يشير إلى أن الخلافة فرضت على أهالي البلاد المفتوحة ضريبتين: الجزية (التوبة: ٢٩) وضريبة على الأرض هي الخراج (ولا عبرة بالاضطراب في استعمال لفظي الجزية والخراج، فإن ذلك يتصل بالاستعمالات المحلية الدارجة للفظتين فعلاً). ومتى أسلم الذمي أعفي من الجزية، ولكنه يستمر على دفع الخراج على الأرض. ويبدو مع ذلك أن العرب المسلمين كانوا، حين يقتنون أرضًا بالشراء أو بغيره، يدفعون العشر فقط بصرف النظر عن صنف الأرض، وأنّ هذا الوضع استمر طيلة القرن الأول للهجرة إلى أيام عمر بن عبدالعزيز، وإلى مجيء العباسيين، في بعض الجهات.

وفرض الخراج في السواد على وحدة المساحة (الجريب = ١٥٩٢ مترًا مربعًا) وبمقادير محدودة، حسب نوع الحاصل وخصوبة الأرض وأسلوب ريها (بصورة طبيعية أو بآلة) وُبعْدها عن الأسواق.

ويبدو أن الخراج لم يفرض ابتداءً على جميع أنواع الحاصلات، بل تُرك بعضها ـ ربما لقلة المزروع منها نسبيًا أو لعدم وضوح جدواها ـ ثم شُملت بالضريبة بعدئذ (اعتبارًا من فترة ولاية المغيرة بن شعبة ٢٢-٢٤هـ/٦٤٣-٦٤٤م).

وأمّا الجزية (في السواد) فإنها جُعلت على ثلاثة مستويات ـ على الأغنياء ٤٨ درهمًا في السنة وعلى متوسطي الحال ٢٤ درهمًا، وعلى الفلاحين والصناع ومن في مستواهم ١٢ درهمًا. وأُعفي منها النساء والأطفال والشيوخ (فوق الستين)، والمرضى المزمنون.

وترد روايات (لدى الطبري والدينوري) تفيد أن تنظيم عمر في السواد سار على تنظيمات كسرى أنو شروان، ولكن طبيعة التنظيم وعدم وجود أساس تاريخي لتلك الروايات تنفي صحتها، رغم الإفادة من بعض التراث الإداري والمالي.

إن وجود الري المنظم في السواد، وفي مصر أيضًا، مكن من وضع أسس لمقادير الخراج على المساحة في كل منهما، ولكن الحال يختلف في الشام وجل الجزيرة الفراتية، إذ كان الإعتماد على المطر، ولذا استند الخراج إلى حالة الإنتاج، وتعذر تحديده بمقدار ثابت.

وفي الشام بدأ فرض جزية موحدة: دينار ومقادير من الطعام (قسطي زيت ومدي قمح وقسطي خل) على الفرد. وكان الطعام للمقاتلة ضرورة هامة في البداية، وفي فرضه صعوبات على أهل المدن. وبعد استقرار الحال أعاد عمر النظر في الجزية على أهل المدن (بعد ٢٢هـ/٦٤٣م) وجعلها على ثلاث درجات كما في السواد ـ دينارًا، وديناران، وأربعة دنانير، وأبقى الجزية في الريف على حالها. واستمرت هذه الجزية في الريف حتى أعاد عبدالملك النظر في الضرائب، فجعل الجزية في الريف نقدية ووضع إضافة نقدية على الخراج. وشملت اجراءاته الشام والجزيرة الفراتية.

وأمّا في مصر فإن الروايات تجعل الجزية دينارين على الفرد دون تدرج، ولكن أوراق البردي تبين أن الجزية كانت متدرجة حسب الوضع المالي للفرد وإن يكن المعدل العام دينارين.

وسارت جباية الضرائب في مصر على نهجين ـ ففي بعض الجهات (منطقة الإسكندرية) كانت الجباية تتم من قبل الإدارة، فكانت الجزية والخراج تؤخذ من الفرد مباشرة. أمّا في عامة القرى المصرية فكانت جباية الضرائب مسؤولية مجالس القرى ورؤسائها، حسب التقدير العام الذي يوضع لها من قبل المركز.

أفاد المسلمون من التراث الإداري في البلاد المفتوحة، ولكن التنظيم الجديد تخللته مبادىء جديدة كانت خطوطًا ساعدت على الاتجاه للوحدة في العصر الأموي[٢٠]. فالجزية فُرضت على أساس العقيدة، بخلاف الحال عند الساسانيين والبيزنطيين (حيث الأساس الإنتهاء للشعب الحاكم أو للأشراف)، وهو مبدأ روعي رغم مخالفات تالية طارئة، واستند إلى القرآن والسنة. واعتُبرت الأرض فيئًا للأمة الإسلامية وهو إتجاه إسلامي جديد، وقد تعرض للإختبار وبعض التجاوز من قبل الأفراد (والجماعات أحيانًا) لتحويل أراض خراجية إلى العشر، ولم تستقر النظرة للأرض الفيء في الواقع إلّا بعد انتهاء القرن الأول للهجرة. وبالمقابل فإن الصوافي لم تبق فيء المقاتلة، بل حولتها الخلافة بعد عصر الراشدين إلى ملكية بيت المال ونجحت في ذلك رغم مقاومة القبائل التي استمرت إلى الثلث الأخير من القرن الأول الهجري[٢١].

وفي الجزيرة العربية فرض العشر على الأرض أيام الراشدين، إقتداءً بتدابير الرسول (ﷺ). وقد نشأت عن ذلك مشكلة فيما بعد حين تملك الأرض أناس من أهل الذمة.

(٨) وبقيت الجزيرة العربية مصدر المقاتلة، وشجعت الخلافة الناس على الخروج منها تأكيدًا لوجهة الجهاد وترسيخًا للفتوح، هذا في وقت توقف فيه الغزو في الجزيرة وفتحت أبواب السهول للقبائل، ولم تعد هناك السدود التاريخية. واستمرت الحياة القبلية في الجزيرة هادئة في حين خرجت الجماعات الطموحة أو التي تريد مجالات أفضل للعيش إلى الأمصـار لينضموا للمقاتلة، أو ليحصلوا على أراض أفضل في المرعى والإمكانيات، كما في الجزيرة الفراتية. وكان على القبائل في الجزيرة دفع الصدقات عن إبلها ومواشيها مادامت تعتمد على الرعي وتربية الماشية. وتلاشت الأحماء القبلية السابقة وكان لحروب الردة أثرها في تقليصها. ولم تنشأ أحماء في الإسلام إلّا لحاجات الأمة، لخيل المقاتلة ولإبل الصدقة، وكان البدء بها زمن الرسول (ﷺ) ـ حمى النقيع ـ وتوسعت زمن عمر وعثمان وتكونت سلسلة أحماء تمتد من الربذة إلى جهات ضَرية في وسط الجزيرة، ولم يكن لهذه القبائل أعطيات، ولكن المحتاج منها يعان من الصدقات. وفي أعوام الجدب كانت القبائل المجاورة للسهول تلجأ إليها وتجد من الولاة العون المادي والرعاية (كما فعل خالد القسري في أيام هشام).

لقد وُجهت الأمة للجهاد وجاءت تنظيمات الخلافة في نفس الإتجاه، كما تمثَّل ذلك في نظام الضرائب، وفي تأسيس الديوان، وفي التمصير. فمع أن الخروج للقتال كان طوعيًا إلّا أن الخلافة جعلت من سياستها تشجيع الهجـرة إلى الأمصار الجديدة للإنضمام إلى المقاتلة، واعتبرت الهجرة دليل الإنتماء الكلي للأمة، وأما من بقي في الجزيرة فليس له نصيب في الفيء.

وُضع المقاتلة ـ بعد الفتح ـ في مراكز خاصة بهم، واختلف تنظيم سكنهم حسب الأوضاع. ففي العراق ومصر ـ وهي بلاد سهلية ـ أُنشِئت لهم مراكز جديدة أو «دور هجرة» لتكون محلًا لاستقرارهم ومنطلقًا للتوسع.

وهكـذا أُنشئت الكوفة والبصرة سنة ١٧هـ/٦٣٨م ثم الفسطاط. وكان وضع السواد بالنسبة للجزيرة العربية، وضرورات الاستراتيجية العسكرية سبب إنشاء مركزين في العراق، بينما كانت الفسطاط تسيطر على الدلتا لوجودها في موقع إستراتيجي مركزي. أمّا في الشام فإن طبيعة البلاد، وبالتالي طريقة الفتح، واستناد العرب إلى البادية، أدت إلى أن تكون للعرب مراكز بجوار بعض المدن الرئيسة: دمشق وحمص وطبرية واللد (مراكز الأجناد) لحاجتهم إلى سعة من الأرض لهم ولإبلهم ومواشيهم، وبمرور الزمن توسعت هذه المراكز إلى المدن القديمة.

وراعى العرب عدة اعتبارات في اختيار مواقع هذه المراكز، إستراتيجية ومعاشية، مثل: وقوعها على طرق المواصلات مع الجزيرة، وتمتعها بمناخ قريب من مناخ البادية، وتوفر مراع قريبة لإبل المقاتلة ومواشيهم، والقرب ـ إن أمكن ـ من بواد هي مسرح للقبائل (مثل البوادي القريبة من الكوفة والبصرة وحمص ودمشق) مما ييسر إتصال الهجرة إليها(٢٢).

وكان تخطيط المراكز (المدن) الجديدة على أساس قبلي، لكل قبيلة موضعها وسككها، كما كان إشتراك القبائل في الحملات تحت ألويتها الخاصة بها في إطار التعبئة العامة. إلاّ أنه يلاحظ التمييز بين توزيع السكن وبين طبيعة التعبئة التي كانت تتحكم فيها ضرورات القتال. ففي الكوفة مثلاً ابتدأ السكن على خمسة عشر نهجًا ثم توسعت المدينة، في حين كانت التعبئة على أعشار ـ كما كانت في القادسية ـ ثم عُدلت أثناء إمارة سعد بن أبي وقاص إلى الأسباع، وأخيرًا استقرت في أواسط القرن الأول على الأرباع(٢٣).

ويلاحظ أنه لم تخرج قبيلة أو عشيرة بكاملها في أي بعث من الجزيرة، بل خرجت جماعات من قبيلة واحدة إلى أكثر من مركز، ولذا نجد القبائل موزعة عادة على عدة مراكز (إضافة إلى من بقي في الجزيرة).

ولعل نزول المقاتلة ابتداءً في المراكز أو بعضها كان مؤقتًا ثم استقر بالتدريج، ويتمثل ذلك في الإكتفاء ابتداءً بالإقامة في خيم وأكواخ وأخصاص من القصب، كما هو حال الكوفة والبصرة، حتى إذا استقر الفتح وبعد نهاوند سنة ٢١هـ/٦٤٢م، انتقلوا إلى البناء باللبن والطين(٢٤).

وكان لقبائل كل دار هجرة أو مركز مراعيها في البوادي المجاورة، كما في البصرة والكوفة (ومراعي الكوفة إلى الشمال والغرب منها مشهورة)، أو أنها تخرج إلى مناطق رعي مؤقتة في الريف كما كان شأن القبائل في الفسطاط. ويفترض أن تخرج القبائل بمواشيها وخيلها وإبلها في الربيع إلى هذه المراعي ـ للراحة وللعناية بالخيل والمواشي ـ ويُعرف ذلك بالتربيع.

(٩) اقتضت فكرة الجهاد تنظيم وضع المقاتلة، وخاصة بعد أن توسع عددهم وفتحوا الشام والعراق وتوجهوا إلى مصر، فأنشيء الـديوان (ديوان الجند) في حوالي سنة ٢٠هـ/٦٤١م، وتشير روايات إلى كثرة الوارد وتجعله سببًا

للتدوين لتنظيم العطاء، بينما تشير روايات أخرى إلى ضرورة معرفة المقاتلة في الجبهات. وقد يكون لهذه الروايات معنى بدلالتها لا بنصها. ويلاحظ أن المقاتلة في الجبهات كانوا يتسلمون عطاءً قبل تنظيم الديوان، كما حصل لأهل القادسية لثلاث سنوات. ولا ننسى أن إنشاء الديوان جاء في نطاق تنظيمات عمر بن الخطاب.

سار أبو بكر على التسوية في العطاء، ورأيه أن الناس سواسية في المعاش، والله يجزي الناس على أعمالهم الطيبة، وكان نطاق الأعطيات محدودًا والواردات محدودة. ولم يخل هذا الإتجاه من معترضين. وكانت التسوية مقبولة عمومًا لدى المقاتلة وجلهم آنئذٍ من الصحابة ومن أهل الأيام. إلاّ أن توسع الهجرة بعد الفتوح أدى إلى كثرة الروادف لدرجة تجاوز عددهم عدد الفاتحين الأوائل مما ولَّد شكوى من المساواة ونقدًا لها[٢٥]، فكان ذلك من أسباب الأخذ بفكرة العطاء على التفضيل من قبل عمر، وهي فكرة تتمشى ووجهته في تمييز المسلمين الأولين والإعتماد عليهم في القيادة.

ووضـع عمـر أسسًا للتفاضل في العطاء وهي القدم في الإسلام والسبق في الخدمة، والغناء للإسلام ثم الحاجة. فجعل البدريين طبقة (٥٠٠٠ درهم)، ثم من بعدهم إلى الحديبية طبقة (٤٠٠٠ درهم)، ثم من بعدهم إلى القادسية واليرموك (أهل الأيام) طبقة (٣٠٠٠ درهم)، وجعل عطاء أهل القادسية (٢٠٠٠ ـ ٢٥٠٠ درهم)، واليرموك (٢٠٠ دينار). فكانت المراتب الثلاث الأولى خاصة بالمسلمين الأولين، وعطاء أصحابها لا يتكرر ولا أثر له للمستقبل. ويأتي عطاء أهل القادسية واليرموك في قمة العطاء للمستقبل، وهو عطاء الشرف، وهذا لا يقتصر على فئة أو مرحلة[٢٦]، وتتدرج الأعطيات بعده حسب فترة الهجرة إلى الأمصار بين ١٠٠٠ و ٢٠٠٠ درهم.

ولم يكن للقرابة من الرسول (ﷺ) دور في العطاء (باستثناء أفراد معدودين من آل الرسول (ﷺ) كما تذكر الروايات). ولكن نُظِّم التسجيل في الديوان ابتداءً بآل الرسول (ﷺ) ثم الأقرب فالأقرب.

وكان لكل قبيلة سجل بأفرادها يشمل مواليها (ديوان)، والعطاء واحد في نفس المرتبة.

أنشيء الديوان في المدينة، ولعل تنظيم دواوين الجند في الأمصار وعلى نفس الأسس جاء تاليًا لديوان المدينة. ويقرن إنشاؤه في البصرة بولاية زياد بن أبيه، وفي الفسطاط بولاية عبدالله بن سعد بن أبي سرح.

وفرض عطاء لنساء المقاتلة، وهو في حدود ١٠٪ من عطاء الزوج ولا يقل عن ١٠٠ درهم سنويًا. كما خُصص للأولاد ١٠٠ درهم في العام عند الفطام، ثم جُعل عند الولادة.

وفرضت الأرزاق العينية للمقاتلة ولعوائلهم وشملت حتى العبيد. وكانت الأرزاق في الشام مدي قمح لكل فرد وقسطي زيت وقسطي خل، وفي العراق جريبين لكل فرد[٢٧].

وأُعطي المقاتلة المعاون بالإضافة للعطاء والرزق، وكانت تُعطى في الربيع[٢٨] ابتداءً، ويراد بها سد بعض حاجات المقاتلة أو تشجيعهم للقيام بحملات خاصة.

(١٠) رافق حركة الفتح وتلاها إنتشار القبائل العربية وإسكانها مجتمعة في مراكز الأمصار، وأدى ذلك (مع دورها في الفتوح) إلى تحولات في حياتها، إجتماعية وإقتصادية، وإلى ظهورها في الحياة العامة. كما كان منتظرًا، بعد توقف موجة الفتوح أن يحصل تصادم أو احتكاك بين المفاهيم القبلية الموروثة وبين المفاهيم الإسلامية الجديدة في الحياة العامة، وخاصة في استيعاب فكرة الأمة وفي النظرة إلى مفهوم الدولة. وكانت هذه الأوضاع عاملاً مهما في الفتنة في الثلث الأخير لفترة الراشدين، وفي إنتقال السلطة إلى الأمويين، وفي تحول المركز من المدينة إلى دمشق.

وينتظر أن يؤدي جمع القبائل والعشائر ـ بدوية ومستقرة في مراكز محدودة، بالقياس إلى انفراد كل قبيلة في باديتها، وفي مواطنها قبل الإنتقال إلى الأمصار ـ إلى مشكلات إجتماعية، وأن تحتاج التجربة إلى فترة لتقوم المجتمعات الجديدة.

ويلاحظ أن القبائل لم تعد وحدات منفصلة قائمة بذاتها تتزاحم على الماء والمرعى، بل وحدات إجتماعية (ولحد ما عسكرية) في نطاق مجتمع أوسع في كل مصر، وفي إطار دولة كبرى. ومع أن كل قبيلة استمرت تحرص على شخصيتها الإجتماعية إلاّ أن السكن في مركز واحد، والمشاركة في الحملات وفي الغنائم، والإفادة المشتركة من وارد المناطق التي تفتحها قبائل المصر، وأثر المصاهرة والجوار والإستقرار ـ أدت إلى ظهور روابط جديدة مادية وأدبية، هي رابطة المصر التي تتجاوز الرابطة بين عشائر القبيلة الواحدة في مصرين أو أكثر. وقد بانت بوادر الولاء للمصر بين القبائل واضحة في أواخر عصر الراشدين. وهذا بدوره يفسر غياب الموقف الموحد لعشائر القبيلة الواحدة التي استقرت في أمصار مختلفة.

ومن ناحية ثانية فإننا لا نرى عصبية يمانية في وجه عصبية نزارية أو مضرية، فليس لمثل هذه العصبية أساس في هذه الفترة أو قبلها، وإن حصل تكتل على هذا الأساس فيما بعد، فإن جذوره تعود لظروف أخرى، وفي مقدمتها أن القبائل اليمانية كانت في الغالب مستقرة أو متحضرة، في حين أن القبائل الشمالية كانت على الأغلب بدوية[٢٩]، وهذا يفضي إلى اختلاف في النظرة للأمور العامة. وثانيها هو التنافس على السلطة وأثره في التكتل نتيجة ذلك.

إن الإلتفات إلى القبائل وأوضاعها يصدر عن دورها الكبير في الحياة العامة، بحيث يتعذر الفهم الشامل لعصر الراشدين إن أُغفل هذا الدور.

ففي الشام كانت القبائل الموجودة في البلاد من قبل يمانية[٣٠]، وجل القبائل المشاركة في الفتح يمانية (حمير، مذحج، طي، الأزد، همدان). وقد شاركت قبائل قيسية في الفتح (مثل قيس، وكعب وأسلم وغفار من كنانة)،

ولكنها وُجهت في الغالب لفتوح الجزيرة الفراتية حيث توجد قبائل شمالية من قبل (تغلب وربيعة)[٣١]. ويبدو أن معاوية في فترة إمارته التفت إلى الهجرة وحاول أن يوجه المجموعات القادمة إلى عشائرها في الشام والجزيرة، وهكذا أنزل تميمًا وجماعات من قيس وأسد في ديار مضر، كما توسعت ربيعة بالهجرة في ديارها[٣٢]. وهكذا تركزت القيسية في الجزيرة الفراتية[٣٣].

ثم إن قبائل يمانية موجودة في الشام وأسلمت في أواخر الفتح أو بعده مباشرة، وُجهت لفتح مصر، مثل جذام ولخم ـ وأعدادها كبيرة ـ[٣٤]، وكذلك تنوخ ـ بأعداد متواضعة[٣٥]. هذه الظروف أوجدت مجالات رحبة للقبائل الشامية من حيث الأعطيات والأرزاق، كما أنها ساعدت على قدر ملحوظ من الإنسجام والإستقرار. هذا إلى أن القبائل الشامية عرفت الإستقرار قبل الإسلام وصار لديها مفهوم للدولة، نتيجة الكيانات التي تكونت لديها آنئذ.

يضاف إلى ما ذُكر أن القبائل الشامية كانت موزعة بين أربعة أجناد (ثم صارت خمسة)، بل وأن القبيلة الواحدة كانت موزعة بين جندين (مثل حمير وغسان والأزد وكندة) وإلى أربعة أجناد (مثل قضاعة)، مما منع التركز القوي. ثم أن القبائل الشامية كانت أكثر إرتباطًا بالأرض من غيرها، وقد أُقطعت (أو أشرافها) من الأراضي الخالية والصوافي في إمارة معاوية مالم تحظ بمثله القبائل في الأمصار الأخرى.

أمّا في العراق فقد توزعت القبائل المشاركة في الفتوح بين مركزين ـ الكوفة وهي المركز الأول، والبصرة، ولكن الوضع مختلف فيهما. فقد شاركت أكبر مجموعة من أهل الردة في فتح العراق وأقام جلها في الكوفة. وكانت القبائل في الكوفة متباينة بين مستقرين وبدو وشبه مستقرين مما عقّد الوضع. واستقرت في الكوفة مجموعة واسعة من القبائل الشمالية والجنوبية وبلغت حوالي ثماني عشرة قبيلة، أي أن الخليط كان واسعًا. ولذا نُظِّمت التعبئة فيها على الأعشار، ثم عُدلت على الأسباع أيام سعد، فكانت أربعة أسباع شمالية واثنين جنوبية إضافة إلى سبع أهل العالية (شمال)، وكان التنظيم يستند إلى النسب وإلى الجوار في المواطن الأصلية، وازداد الوضع صعوبة بكثرة الروادف نتيجة الهجرة الواسعة كما سنرى.

وفي البصرة كانت المجموعات القبلية أوضح، فقد كان مقاتلة البصرة أساسًا من بكر بن وائل وتميم، وهما قبيلتان في البوادي القريبة. ثم جاءت الأزد (بعد ٢٠هـ/٦٤١م) لتبرز في الجمل. وأمّا عبد القيس فنزلتها في أواخر خلافة عمر[٣٦]. ولم تتعرض البصرة للحشد السريع الذي تطلبته جبهة الكوفة، بل سارت الهجرة إليها بصورة طبيعية بعد الفتح من قبائل شرق الجزيرة.

وهكذا كانت في البصرة أربع مجموعات قبلية (بكر، تميم، الأزد، عبدالقيس) إضافة إلى أهل العالية (وهم مجموعات صغيرة من القبائل حول المدينة ومن أهل المدينة). ففي أثناء الفتنة كانت تعبئة أهل البصرة على الأخماس،

واستمرت كذلك دون تعديل زمن الراشدين وفي العصر الأموي. وتتمثل كثرة الروادف في البصرة أيضًا لأن البصرة والكوفة كانتا بوابتين للقبائل في البوادي المجاورة ولقبائل الجزيرة. ولكن البصرة كانت تحتوي على أربع مجموعات قبلية كبيرة وهذا ساعد على نوع من التوازن[٣٧]، كما أن البصرة تقع على نهاية طريق التجارة البحرية الهام من الهند، مما صار له أثر إيجابي على الحياة فيها.

وفي مصر كان عامة من شارك في الفتح يمانية، جاء حوالي ثلثهم من الشام وأُرسل الباقي من قبل المدينة[٣٨]. ولكن عدد القبائل كان كبيرًا (حوالي ١٤ قبيلة) وهي من اليمن وحضرموت، وبعضها مستقر والبعض الآخر بدوي أو شبه مستقر.

ولم يكن المشاركون في فتح مصر من مستوى واحد، فبينهم عدد متواضع من الصحابة[٣٩] وأهل الأيام (مثل تجيب)، ومنهم من شارك في فتوح الشام، وبعضهم شارك في الردة (كندة، مذحج)، وبعضهم أسلم في أواخر الردة (مهرة)، والبعض أسلم في أواخر فتوح الشام أو بعدها (مثل جذام ولخم وتنوخ). وتبدو التجزئة الواسعة للقبائل من مخطط الفسطاط. وقد تأكد هذا الوضع القلق بالمهاجرين التالين، الروادف، وإن كانوا يمانية حتى نهاية القرن الأول للهجرة.

وفي مصر اتخذت الفسطاط دار هجرة ومركزًا للمقاتلة، كما أن الخطر البيزنطي البحري جعل العرب يقيمون قاعدة في الإسكندرية[٤٠]، واتخذوا محطة أخرى في خربتا (قرية على الحدود الغربية للدلتا) للحماية من أي هجوم بيزنطي من الصحراء الغربية. ومع أن الإسكندرية صارت قاعدة لحامية ثابتة إلّا أن عدد المقاتلة فيها كان محدودًا (حوالي ١٢٫٠٠٠ رجل) في حين كان جل المقاتلة في الفسطاط، ومثل هذا التركيز يزيد في تعقيد الوضع. ولم توزع الأراضي على القبائل في مصر (كما حصل في الشام)، كما أن الاقطاعات الفردية كانت ضئيلة[٤١]، بل وُنبِّه المقاتلة إلى عدم الالتفات إلى الزراعة.

(١١) ويمكننا الآن متابعة التطورات التالية في أوضاع قبائل الأمصار بعد الفتح لنرى الظروف التي أدت إلى الفتنة.

اقتصر وارد المقاتلة، بعد اعتبار الأرض فيئًا، على العطاء والأرزاق مع ما قد يضاف إليها من معاون في المناسبات (موسم الربيع، شهر رمضان، التهيئة لبعض الحملات). وكان الوضع مقبولاً لدى القبائل أثناء الفتوح لوفرة الغنائم، مما عوَّدهم على نمط من العيش. ولكن توقف الفتوح أوجد مشكلة لعامة القبائل، لأنهم كانوا ينفقون ما يحصلون عليه، ووجدوا أنفسهم الآن مقتصرين على العطاء والرزق، فلم يكن سهلاً عليهم الركون إلى هذا

الوضع. ولم يفد مما جلبته الفتوح من غنائم وما وفرته من مجالات إقتصادية إلّا عرب المدن وفي طليعتهم قريش، إذ أفادوا من هذه المجالات لتنمية مواردهم بالتجارة أو بشراء الأراضي. وهذا بدوره وسع الفجوة بين قريش وعامة القبائل من حيث الإمكانيات المادية، وأدى إلى كثير من التذمر والنقد وبان ذلك واضحًا أيام عثمان.

وكان العطاء على التفضيل مجالاً آخر للشكوى. كانت جماعات الروادف (المهاجرين التالين) تلتحق بقبائلها، وكان عطاؤها متواضعًا نسبيًا بالقياس للمقاتلة الأولين، وقد يؤثر ذلك على ما يصيب الأفراد في قبائلهم وخاصة إذا توقف مجال الفتح كليًا.

ففي الكوفة كان أساس تكوين العرافات (جمع عرافة وعليها عريف) مجموع العطاء (١٠٠,٠٠٠ درهم)(٤٢). ويبدو أن ما يصيب الوحدة التعبوية (السبع في الكوفة) كان متساويًا، فإذا توسع السبع بالمهاجرين الذين ينضمون إلى قبائلهم فإن ذلك يؤثر على ما يصيب الفرد (من المهاجرين الجدد خاصة) ويؤدي إلى هبوط نصيبه، ويبدو أن هذا يصدق على مراكز أخرى كالفسطاط. ولذا فإن توسع الروادف قد يؤدي إلى مشكلة في العطاء أحيانًا.

كان عدد مقاتلة الكوفة عند تخطيطها ٢٠,٠٠٠ رجل(٤٣)، ولكنه إرتفع إلى ٤٠,٠٠٠ رجل في سنة ٢٤هـ/٦٤٥م(٤٤)، وقد اقتصر شرف العطاء على أهل القادسية، وأُلحِق بهم من أبلى من الروادف في نهاوند ولعل مجموعهم لم يتجاوز الربع، وهذا يشعر بضخامة أعداد الروادف. ويلاحظ أن التوسع في الروادف كان كبيرًا بصورة خاصة في مذحج وهمدان(٤٥) تليها ربيعة(٤٦) في أيام عثمان. وإذا لاحظنا أن عناصر الشغب على عثمان في الكوفة كانت بالدرجة الأولى من مذحج (وشيخها الأشتر النخعي) وهمدان، قدرنا أن مشكلة العطاء كانت من أسباب ذلك. ويتأكد هذا إذا لاحظنا أن علي بن أبي طالب أعاد تنظيم الأسباع في الكوفة ضمن إجراءاته لمعالجة الوضع، فقد صارت الأسباع أربعة يمانية وثلاثة شمالية(٤٧). كما إنه عاد إلى التسوية في العطاء بدل التفضيل، مما يشعر بسعة الشكوى من التفضيل.

وفي البصرة نظمت العرافات ـ حسب العدد (على كل ١٠٠٠ رجل عريف واحد). ويبدو أن عدد أهل شرف العطاء لم يكن كبيرًا، فقد أعطي من شارك في فتح الأُبلَّة ذلك(٤٨)، وكذا من شارك في القادسية(٤٩)، وأُلحِق بهم من شارك في فتح الأهواز(٥٠)، وكان هؤلاء بالدرجة الأولى من بكر وتميم. وكان عدد مقاتلة البصرة يزيد على عشرة آلاف آنئذ، ثم ناهز العشرين ألفًا حوالي سنة ٢٣هـ/٦٤٤م ولم يكن الوارد من الخراج يكفيهم(٥١). آنئذ. ولكن عدد مقاتلة البصرة بلغ الأربعين ألفًا في نهاية عصر الراشدين(٥٢). وفي حين توقفت فتوح الكوفة أيام عثمان، فإن قبائل البصرة (وفيها من الأزد وعبدالقيس) توسعت في الفتوح في ولاية ابن عامر عبر فارس حتى خراسان، مما وفر الوارد الكبير لمقاتلة البصرة. ويلاحظ أن جماعات من عبد القيس وحدها شاركت في الخروج على عثمان (ولعلها تأخرت في المجيء)، بينما كانت بقية القبائل البصرية موالية.

وفي مصر كان عدد مقاتلة الفتح حوالي ١٢٫٠٠٠ رجل، ونتيجة للهجرة ارتفع العدد بنهاية فترة الراشدين إلى ٤٠٫٠٠٠ رجل لم يتجاوز أهل عطاء الشرف بينهم ٤٠٠٠ رجل(٥٣). ولم تحصل فتوح جديدة، ولكن الغزوات جاءت بغنائم، خاصة غزوة إفريقية (سنة ٢٧هـ/٦٤٧م) والتي شارك فيها «ممن حول المدينة من العرب خلق كثير»(٥٤) ووقع فيها اختلاف حول توزيع الغنائم بين القبائل في مصر وبين الأمير الذي أراد تشجيع القادمين من المدينة(٥٥)، مما يشعر بحالة من القلق الداخلي بالنسبة للوارد.

ويلاحظ أن تدقيق عبدالله بن سعد بن أبي سرح في الجباية جاء بوارد أكبر دون أن يزيد في العطاء، ولعل هذا وراء النقد له بالتشدد(٥٦).

ويلاحظ أن بعض القبائل توسعت بصورة خاصة بالروادف مثل بلي وغافق وحضرموت وخولان ومراد (مذحج) والمعافر (الأشعريين) ولخم(٥٧)، كما يلاحظ أن بين رؤساء الخارجين على عثمان من مصر، وهم في أربعة أرباع - من بلي ومراد وتجيب وكنانة (أهل الراية)(٥٨). وكانت أعداد المصريين حوالي ضعف أعداد الكوفيين الخارجين إلى المدينة. وهذا يشعر بالصلة بمشكلة الروادف.

ويتصل موضوع العطاء بنظرة القبائل إلى الأرض. فقد رضيت القبائل مبدئيًا بإبقاء الأرض الخراجية فيئًا للمسلمين. كما رحب أهل القادسية واليرموك بإبقاء أرض الصوافي فيئًا لهم. ولكن نظرة القبائل لم تتواءم ونظرة الخلافة إلى وارد الأرض. فالقبائل ترى أن وارد البلاد التي فتحتها يجب أن يذهب كله للمقاتلة، وأن ليس للخليفة أو الأمير أن يتصرف بشيء منه، في حين أن الخليفة عثمان (وممثليه) كان يرى أن له حق التصرف بما يبقى من الوارد بعد دفع النفقات اللازمة من عطاء ورزق وخدمات، أي أن له حق التصرف في «الفضل»، وهي نظرة تنطلق من مفهوم الدولة(٥٩). والاختلاف واضح بين النظرتين. وتكتسب هذه القضية أهمية خاصة حين يكون هناك شعور بعدم كفاية العطاء لوحده عند فئات من المقاتلة.

وهذا الاختلاف في النظرة إلى الوارد يبين سبب تسمية بعض الأمراء (مثل معاوية أمير الشام) للمال «مال الله»، في حين أن القبائل تسميه «مال المسلمين»(٦٠). وهذه النظرة إلى المال جعلت ابن مسعود يتخلى عن مسؤوليته عن بيت مال الكوفة(٦١)، وابن الأرقم عن بيت المال في المدينة(٦٢)، وكل منهما يصر على أنه خازن للمسلمين لا للخليفة. وقد كان النقد واسعًا لعثمان وأمرائه بشأن التصرف في الفضل - والمطالبة مستمرة بإعطائه للمقاتلة، ويبدو ذلك قويًا في الكوفة والفسطاط خاصة(٦٣). وكان موضوع التصرف بالفضل سبب نقد لعثمان في المدينة، إذ انتقد لإعطائه الأموال لبعض الصحابة ولجماعة من أقربائه(٦٤).

وتبدو نظرة القبائل للفيء (الوارد)، ووجود شعور بقلة العطاء لفئات من المقاتلة، وضرورة توفيره، من مطالب القبائل العراقية والمصرية في المدينة، وفيها: «قالوا: المحروم يرزق، والمال يوفر ليُستن فيه السنة الحسنة، ولا يُعتدى في الخمس والصدقة. .»(٦٥)، وفي إجابة عثمان «أن يعطى المحروم. . ويوفر الفيء»(٦٦).

وشكلت الصوافي مشكلة قوية في الكوفة، إذ اعتبرها عمر بن الخطاب فييء الفاتحين الأولين (أهل القادسية ونهاوند واليرموك)، وترك لهم الإشراف عليها واقتسام واردها (بعد دفع الخُمُس لبيت المال)(٦٧). وهكذا استقر الرأي على عدم تقسيمها أو بيع شيء منها. وقد انتُقد عثمان لأنه منح إقطاعات لبعض الصحابة من أرض الصوافي في السواد. ولم يكن عثمان أول من أقطع، ولكنه توسع في ذلك(٦٨)، ويبدو أنه أعتبر ذلك من حقه مادامت الإقطاعات هذه من حصة بيت المال (الخُمُس).

ويبدو أن عثمان ـ بعد توقف الفتوح ـ اتخذ خطوة جديدة حين قرر أن يعطي كلاً من الفاتحين، الذين عادوا إلى الجزيرة بعد القادسية، حقه من أرض الصوافي وسمح لهم بمبادلة أراضيهم هذه بأراضٍ في الجزيرة أو بيعها من أناس لهم أراضٍ في المدينة (أو الجزيرة). ومع أن الفاتحين في الكوفة وافقوا ابتداءً (حوالي سنة ٣٠هـ/ ٦٥٠م) على هذا الإجراء، إلّا أنهم أدركوا بعدئذ أن هذا قلص واردهم مما ولد رد فعل ضد المركز وشعروا أن حقوقهم في الصوافي مهددة.

ومما أبرز المشكل أن بعض أشراف القبائل (مثل الأشعث بن قيس الكندي) والمتمولين من أهل المدينة (مثل طلحة) أفادوا من هذه الفرصة لتكوين ملكيات كبيرة في السواد، لفتت الأنظار وصارت موضع نقد وتذمر(٦٩). فكانت مشكلة الصوافي الشرارة التي أدت إلى الإنفجار في مجلس سعيد بن العاص أمير الكوفة وبداية الفتنة عمليًّا(٧٠).

إننا لا نحس بمشكلة الصوافي في البصرة لأنها محدودة بالقياس لصوافي الكوفة الغنية والواسعة، ولأن المقاتلة تسلموها فعلاً، فتقاسموا نصفها بينهم، وتركوا النصف الآخر لشؤونهم المشتركة(٧١).

وفي الشام والجزيرة لم تظهر المشكلة لأن القبائل أُعطيت أراضي لأسباب معاشية أو استراتيجية. ففي الجزيرة أمر عثمان واليه (معاوية) أن يعطي القبائل أراضي في أماكن خارج المدن والقرى ويسمح لهم باستثمارها، ففعل ذلك مع بني تميم وربيعة وجماعات من قيس وأسد(٧٢). ويذكر البلاذري أن أراضي العشر في ديار ربيعة هي من هذا الصنف ومن الصوافي التي أُقطعت(٧٣). ولأسباب استراتيجية مماثلة أمر عثمان معاوية بتحصين السواحل وشحنها بالمقاتلة وإقطاع من ينزل فيها القطائع، ففعل ذلك في مجموعة من المدن الساحلية مثل أنطاكية، وأنطرسوس ومرقيه وبلنياس وقاليقلا(٧٤). وتوسع معاوية في الإقطاع بعدئذ، وخاصّة بالنسبة لرجال من قريش ولأشراف القبائل(٧٥).

أمّا في مصر فلا نسمع بمشكلة الصوافي. ويبدو أن أراضي الصوافي ـ وهي ليست قليلة وخاصة في منطقة الإسكندرية ـ لم تعط للمقاتلة، ولعل ذلك قلل من وارد المقاتلة الأولين.

(١٢) وإذا كانت المشكلات الاقتصادية تكشف عن جانب من القلق، فإن مشكلات السلطة والإدارة كان لها أثر ملحوظ. وهذه تتصل في الأساس بمفهوم الدولة وبنطاق سلطة الخليفة وبالتباين بين المفاهيم الإسلامية والنظرة القبلية.

سار أبو بكر، وأكد ذلك عمر، على سياسة الإعتماد على النخبة الإسلامية من الصحابة والتابعين في إدارة الدولة الإسلامية. أمّا أشراف القبائل، وخاصة التي اشتركت في الردة، فلم يكن لهم شأن(٧٦). وكان المهاجرون محور هذه النخبة. وكانت الخلافة تنطلق في سياستها من فكرة الأمة التي تشدها العقيدة وتعتبر الولاء لها أساس الانتماء، وفي هذا رفض للمفاهيم القبلية التي لم تألف فكرة الدولة ولم ترتح لدور قريش المحوري في الدولة.

ومن هنا شكوى الكوفيين المتصلة من الولاة، ابتداءً بسعد بن أبي وقاص(٧٧) ثم خلفه عمار بن ياسر(٧٨)، حتى قال عمر بن الخطاب «من عذيري من أهل الكوفة، إن استعملت عليهم القوي فجّروه وإن وليت عليهم الضعيف حقّروه»(٧٩). واستمرت الشكوى على ولاة عثمان بحجج مختلفة تدل على التوتر بين المركز الذي يريد تأكيد فكرة الدولة والقبائل التي ترى أن لها أن تتصرف في الأمصار دون اعتبار ذلك.

ولا ننسى أن القبائل صارت تشعر بقوتها في الأمصار وبدورها في الفتوح، وترى أن يكون لها الدور الأول في الأمصار. وحاول عثمان السير على سياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية في الأمصار، وأكد ذلك في توجيهاته لسعيد بن العاص في الكوفة(٨٠). ولكن الهجرة الواسعة بعد الفتح جاءت بأعداد كبيرة من الروادف، حتى غمرت الفاتحين الأولين في الأمصار، وأكسبت بعض رؤساء القبائل نفوذًا وقوة، مما أدى إلى إسناد ولايات لبعض هؤلاء الرؤساء في الكوفة(٨١). ويمكن أن يثير هذا رؤساء آخرين ممن لهم دور أكبر في الفتوح (مثل الأشتر النخعي)، كما أنه لا يرضي النخبة.

ومّما مكن القبائل من النقد، الاتجاه العام في الإدارة أيام عثمان، بالاعتماد بصورة متزايدة على الأمويين في إدارة الولايات، وبعضهم موضع تساؤل(٨٢). وتمثّل ذلك في جمع أجناد الشام لمعاوية (بإضافة جند حمص وقنسرين، وجند فلسطين إليه بعد أن كان له جند دمشق وجند الأردن)(٨٣). وتولية الوليد بن عقبة بن أبي معيط (سنة ٢٥هـ/٦٤٥م) الكوفة محل سعد بن أبي وقاص، ثم سعيد بن العاص بعده (سنة ٣٠هـ/٦٥٠م)، وتولية عبدالله بن سعد بن أبي سرح خراج مصر (وكان على خراج الصعيد من أيام عمر) فاستعفى عمرو بن العاص وعندئذ ولاه عثمان إمارة مصر، وولى عبدالله بن عامر البصرة (سنة ٢٩هـ/٦٤٩م) محل أبي موسى الأشعري (بعد شكوى أهل البصرة منه).

ولعل عثمان لاحظ قوة الاتجاهات القبلية وأراد أن يؤكد إشراف المركز على الأمصار بذلك. ورغم كفاءة جلّ أمرائه إداريًا، فإن هذا الاتجاه أُنتقد في المدينة أيضًا واعتُبر مخالفًا لسياسة أسلافه في الاعتماد على النخبة الإسلامية

الأولى وإنحيازًا لبني أمية، وأدى إلى الاختلاف في قريش، وساعد على زيادة التوتر والقلق.

وتتصل سياسة الخليفة الإدارية بمفهوم سلطات الخليفة. فقد التزم عثمان عند اختياره خليفة بسياسة أبي بكر وعمر، ولكن الأوضاع تطورت وكان لابد من الإجتهاد. فقد انتُقد عثمان من قبل بعض الصحابة القراء (مثل عبدالله بن مسعود) على جمع القرآن. وكان لذلك صدىً في الأمصار، خاصّة وأن الخليفة الثاني أرسل عددًا من الصحابة إلى الأمصار لتعليم الناس القرآن، فكان المصر يتبع قراءة معلمه الصحابي(٨٤)، ومن هنا جاء الإعتراض على خطوته هذه في الأمصار(٨٥).

ويلاحظ هنا أن عثمان تابع إتجاه سلفيه، فقد بدأ أبو بكر بجمع القرآن «في الصحف» مما كان مكتوبًا أيام الرسول (ﷺ) ومن الصدور، لتكون هذه الصحف تحت تصرف الخليفة (وقام عدد من الصحابة بجمع القرآن - حفظًا أو كتابة - لأنفسهم). وانتقلت هذه الصحف إلى الخليفة الثاني ثم إلى ابنته حفصة. ويُنتظر أن يكون النص القرآني معروفًا لدى فئة من النخبة، وهكذا أرسل الخليفة بعض الصحابة إلى مراكز الأمصار لإقراء المقاتلة. وكان لاختلاف اللهجات أثره في الأداء، وهذا مع ميل كل مصر إلى قارئه أثار أهمية ضبط النص شكلاً وأداءً تجنبًا للاختلاف، وهذا ما فعله الخليفة الثالث حين كوّن لجنة برئاسة زيد بن ثابت، اتخذت الصحف التي انتقلت إلى حفصة أصلاً واعتمدت لغة قريش أساسًا وجمعت المصحف، ثم أرسل الخليفة نسخة لكل مصر وطلب الإلتزام بها.

كانت هذه خطوة جديدة اتخذها الخليفة رأس الأمة. فالإجراء في تأكيده على لغة قريش وفي إلزام الأمصار بالمصحف العثماني إجراءٌ جديد، فكانت الإعتراضات فردية(٨٦) وإقليمية على صلاحية الخليفة للقيام بذلك، علمًا بأن أحدًا لم يناقش النص. وقد ثبّت هذا العمل القاعدة الراسخة للأمة الواحدة، وأكد دور المركز تجاه القبائل في الأمصار.

وانتُقِد عثمان بالنسبة لمفهوم سلطات الخليفة في أمور أخرى، فلم تُقبل نظرته إلى صلاحيته بالتصرف بالفضل(٨٧) - الذي اعتبر مال المسلمين - ولا في أسلوب التصرف. ولم يرض البعض عن توسيعه للحمى، وربما عن طريقة الإفادة منه(٨٨).

والحمى يكون لخيل المسلمين التي ترصد للجهاد، كحمى النقيع زمن الرسول (ﷺ)، أو لإبل الصدقة. وقد حمى أبو بكر حمى الربذة(٨٩)، وحمى عمر حمى من الشرف (حمى ضرية) لإبل الصدقة، كما حمى نقيع الخضمات لخيل المسلمين(٩٠). وزاد عثمان في الأحماء لزيادة إبل الصدقة، وخاصة في حمى ضرية، حيث أدخل أراضي فيها حقوق لبطون من كلاب، ولغني، وأدخل من مياه فزارة وضباب، وقبائل أخرى(٩١). وقد بدأت الشكوى من الحمى منذ أيام عمر(٩٢). وانتُقِد عثمان لزيادته في الحمى، فالبعض تذمر من فكرة الحمى(٩٣)، ويبدو أن الأكثرية

انتقدت طريقة الإفادة من الحمى، إذ يبدو أن عثمان أفسح لبعض الشخصيات الإفادة منها في المرعى أو في المياه(٩٤). وواضح أن الإعتراض على الأحماء يعبر عن الإختلاف بين نظرة المركز ومصلحة القبائل بالدرجة الأولى، وإن كان بعضه مبررًا بالنسبة لإفادة البعض من الحمى.

كل هذا يثير نقطة أخرى هامة، وهي طبيعة مؤسسة الخلافة وصلاحياتها. فمن الواضح إن تطور الأوضاع زمن عثمان تطلب إتخاذ إجراءات وتدابير لمواجهتها، فأثارت الإعتراض من نظرة سلفية (المدينة) حينًا، ومن غياب مفهوم الدولة (لدى القبائل) أحيانًا أخرى.

وتجدر الإشارة إلى أن القبائل، في اعتزازها بدورها في الفتوح وبقوتها، لم تعد ترتاح للدور الواسع لقريش ولمجالاتها في الدولة. وتتمثل هذه النظرة في المناقشات التي جرت بين معاوية وبين المسيَّرين من الكوفة. قال معاوية: «قد بلغني أنكم نقمتم قريشًا وأن قريشًا لو لم تكن عدتم أذلة كما كنتم. فقال رجل من القوم: أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية، فتخوفنا»(٩٥). بل إن البعض كان يرى أن السلطان لقريش وأنهم لا يرون موجبًا لزجهم في الخلاف الواقع بين قرشيين، عند خروج طلحة والزبير إلى البصرة(٩٦).

وزاد في تذمر القبائل قدرة القرشيين المالية، وإفادتهم من مجالات التجارة وشراء الأراضي حتى تكونت لدى البعض منهم ثروات كبيرة. واتسع هذا المجال أيام عثمان الذي سمح لهم بالخروج للأمصار بعد أن حدّ عمر من ذلك(٩٧)، وهكذا «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار»(٩٨). وزاد في التذمر أن جلّ الولاة كانوا من قريش، فجمع بعضهم الأموال الوفيرة، وكان عمر يحاسبهم ويقاسمهم أموالهم، في حين لم يجدوا مثل هذه المحاسبة من عثمان. وتحفل مصادرنا بمقادير ثروات بعض الصحابة(٩٩). ولم يكن هذا من صنع عثمان، ولكنها الأحوال المتطورة(١٠٠)، وهذا وسَّع الفجوة بين القبائل وقريش وأثار فيها الحسد لقريش والتنكر لدورها.

هذه النظرة القبلية، والخلاف في صفوف قريش، جرَّأ القبائل على الخروج على عثمان، وكانت تجربتها الأولى لقوتها في منع جماعات من القبائل الكوفية بزعامة الأشتر النخعي لسعيد بن العاص أمير الكوفة من العودة إليها من المدينة (عام ٣٤هـ/ ٦٥٤م). وإصرارها على تولية أبي موسى الأشعري الكوفة، وتسليم عثمان بذلك.

وكان الخروج على عثمان سنة ٣٥هـ/ ٦٥٥م، وشاركت فيه جماعات من بعض القبائل الكوفية (خاصة النخع وهمدان) ومن عبدالقيس في البصرة ومن القبائل المصرية، وانتهكت فيه الحرمات، وأوجد أزمة كبرى للأمة.

(١٣) وانتُخِب الإمام علي في ظروف حرجة في المدينة، وشارك في انتخابه الأنصار وأكثر المهاجرين(١٠١) وبوجود الجماعات القبلية الخارجة في المدينة، وتوقفت جماعة صغيرة آثرت اعتزال الفتنة برأيها.

ويبدو من الروايات أن عليًّا كان المرشح الوحيد (الروايات العراقية) أو أنه المرشح الذي لا يُنافس (الروايات المدنية)، كما تؤكد الروايات العراقية أنه جاء بالحاح من المهاجرين والأنصار بعد تردد منه وبعد إصراره على الشورى، بينما يُفهم من الروايات المدنية أنه تحرك وأنه بويع بيعة شاملة ف المسجد الجامع.

وسرعان ما انفجرت الفتنة (الحرب الأهلية) باسم تطبيق الحدود على من شارك في قتل عثمان، وتحت راية الدعوة للشورى، وفي ذلك رفض لاختيار المدينة لأول مرة. وهكذا حكّمت القوة في أمر الخلافة، في فترة ارتفاع الروح القبلية وتوفر القوة في الأمصار لا في المدينة. وفي هذا إفساح المجال للقبائل لتقوم بالدور الرئيس في الصراع.

وبدت بوادر لسياسة علي أساسها، التأكيد على المبادىء الإسلامية، وإجراءات يُفترض أنها ستهديء الحال: منها التوسع في تولية الولايات بين المهاجرين والأنصار، والتأكيد على شورى النخبة من جهة، والاتجاه للمساواة في العطاء والتخلي عن العطاء على التفضيل - وهو إتجاه لا يناسب المقاتلين الأولين، ولكن تلك الاجراءات طمست في جو الفتنة وفي التباين بين الميول القبلية في الحياة العامة وبين المفاهيم الإسلامية.

لقد تمكن المهاجرون من جعل الخلافة قرشية في إطار الاختيار في المدينة. ولكن المهاجرين، بل ورجال الشورى اختلفوا الآن، بعد انتهاك حرمة المدينة، ولجأوا إلى السيف. فانتقلت ساحة الصراع بين الخليفة وبين طلحة والزبير إلى العراق حيث الرجال والمال، واعتمد الإمام علي في جلّ قوته على القبائل الكوفية في الجمل، كما اعتمد على هذه القبائل عامة في الصراع مع معاوية. واعتمد طلحة والزبير على القبائل البصرية (باستثناء بعض تميم وعبد القيس). وهكذا كانت القبائل في الأمصار هي القوى التي استند إليها الإمام علي والخارجون عليه من رجالات قريش، وكان لنظرة هذه القبائل لمصالحها، وبضوء مفاهيمها، دور أساسي في هذا الصراع.

ولم يكن منتظرًا أن تؤدي الدعوة البسيطة إلى كتاب الله في الجمل، وبشكل أوسع وأكثر ظهورًا في صفين برفع المصاحف، إلى حل سلمي بعد تحكيم السيف. ولئن كانت المواجهة في الجمل بين الخليفة وبعض أصحاب الشورى (شورى عمر)، والتركيز فيها على الشورى أولاً، فإنها لم تكن كذلك في صفين، إذ كانت الدعوة للثأر لعثمان هي الأساس، والمواجهة عمليًا بين القبائل العراقية والشامية. فلا غرابة أن تتسلل فكرة الشورى بشكل خافت، وأن لاتبدو إلاّ بعد قبول التحكيم، إذ أشير إلى أن عثمان قتل مظلومًا مما يوجب إقامة الحد على الجناة، والبراءة ممن له صلة بذلك. وكان منتظرًا أن لا يتضح مفهوم التحكيم وأن يستمر الخلاف. وانتهت الفتنة بتحول في الخلافة وبانتقال المركز إلى دمشق.

التعليقـات والإشـــارات

(١) يبدو أن أبان بن عثمان كتب سيرة النبي (ﷺ) ومغازيه، وأن سليمان بن عبدالملك وهو أمير طلبها منه سنة ٨٢هـ، فنسخت له ثم حرقها. **الموفقيات**، ص **٣٣٢-٣٣٣**.

(٢) أنظر الدوري، **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب** (بيروت، ١٩٦٠)، ص٦١ وما بعدها، سزكين، **تاريخ التراث العربي** (تعريب محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، القاهرة، ١٩٧٧م) الجزء الأول، الباب الثالث، بلا شير، **تاريخ الأدب العربي** (تعريب إبراهيم كيلاني. دمشق ١٩٥٦)، جـ١.

M.M. Azami, *Studies in Early Hadith Literature,* 1968.

(٣) أنظر عمر بن شبه، - **تاريخ المدينة المنورة**، تحقيق فهيم محمود شلتوت، ٤ج، (دار الأصفهاني للطباعة بجدة).

(٤) أنظر **جمهرة النسب لابن الكلبي** (رسالة ماجستير- الجامعة الأردنية. تحقيق ودراسة نهاية سعيد، ١٩٨٣م).

(٥) أنظر بلاشير، **المرجع نفسه**، جـ١، ص١١٧ وما بعدها، ١٢٨ وما بعدها.

(٦) وصلنا **كتاب صفين** لنصر بن مزاحم، **وفتوح الشام** للأزدي.

(٧) أنظر مثلاً أكرم ضياء العمري، **المجتمع المدني في عهد النبوة** (المدينة: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٩٨٣)، ص١٠٧.

R.B.Serjeant, "The SUNNA JAMI'AH", *BSOAS* XI1 Pt. I (1978), 10ff.

(٨) أنظر النمل: ٢٦، ٣٢، ٣٨.

(٩) أنظر الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ١، ص ص ٣٠٦٧، ٣٠٦٩، ٣٠٧٠، ٣٣٠٦ - ٧، ٣١٧٤-٧٥؛ البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ١، ص ص ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣١٥. ابن أعثم، **الفتوح**، جـ٢، ص ص٢٤٥-٦.

(١٠) مثل المدائني، خليفة بن خياط، إبن أعثم الكوفي، المسعودي، إبن أبي الحديد.

(١١) البلاذري وابن أعثم مثلاً.

(١٢) أنظر الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص١١١، ابن أعثم، **المصدر نفسه**؛ جـ١، ص٨٩. البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص٢٩٥-٦، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٠٢٠.

(١٣) أنطر الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام»، **المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام**، (بيروت، ١٩٧٤)، جمال جودة، **العرب والأرض في العراق** (عمان ١٩٧٩م)، ص٦٠ وما بعدها.

(١٤) في الشام في حدود ٢٥٫٠٠٠ رجل، وفي العراق، حسب الروايات الأولى في حدود ١٠٫٠٠٠رجل، وفي مصر في حدود ١٢٫٠٠٠ رجل.

(١٥) أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٣٦-٧، أبو يوسف، **كتاب الخراج** (السلفية ٤) ص٣٨، ٣٩. أبو عبيد، **كتاب الأموال**، ص٢٧، البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣٣٠.

(١٦) أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٥٨١-٢؛ أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤-٢٧.

(١٧) عن خيبر أنظر البلاذري، **المصدر نفسه**، (تحقيق دي خوية)، ص ص٢٣، ٢٥، ٢٦. الواقدي، **المغازي** (تحقيق جونز)، ص ص٦٨٩-٦٩٠، ٦٩٢-٣-٦٩٢، ٧١٥؛ إبن هشام، السيرة، جـ٣، ص٣٥٤.

(١٨) يحيى بن آدم، **الخراج**، ص ص٤٥، ٤٧، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٠٥، قدامة، **الخراج**، ص٨١.

(١٩) أنظر جمال جودة، **المرجع نفسه**، ص ص٨٨-٩٤.

(٢٠) الدوري، **النظم الإسلامية**، ص١٠٨ وما بعدها.

(٢١) الدوري، «نظام الضرائب في صدر الإسلام»، **مجلة المجمع العلمي العربي**، م٤٩، ج٢ (دمشق ١٩٧٤).

Duri, "Landlord and peasant in Early Islam," *Der Islam*, 54/1 (1979), 98-99.

(٢٢) أنظر خليفة بن خياط، **التاريخ**، جـ١، ص١٢٩، أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ٣٢، البلاذري، **المصدر نفسه** (منجد)، ص٣٣٨، (عن البيئة المناسبة) وأبو الفرج، **الأغاني** (دار الكتب)، جـ٥، ص ص١٣٧-١٣٨ (عن المراعي قرب الكوفة)، والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٤٨٣-٨٥، ٢٥١٥، ثم البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٣٨٨، ٤٢٥، وخليفة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٥، والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص ٢٤٦٦ و٢٥٤٨، عن البصرة ودور الهجرة.

(٢٣) عن الكوفة مثلاً أنظر الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٤٨٩-٢٤٩٠، وانظر ص٢٤٩١، وكذا اليعقوبي، **البلدان**، ص٣١٠، وانظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٢٤-٥، ٢٤١٠ عن الاعشار، و ٢٤٩٥ عن الأسباع، والبلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣٨٧ وما بعدها، وانظر البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ١، ص٣٥١ (خط)، نصر بن مزاحم، صفين، ص١٣٢، وعن البصرة، **أنساب** (خط)، جـ١، ص٣٣٠ وجـ٤، ص٢١٢، والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص ٣٢٢٤، ٣٤٥٥.

(٢٤) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص٣٨٩، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٣٨٧، ياقوت، **معجم البلدان**، جـ١، ص٤٩٢.

(٢٥) أبو الفرج، **الأغاني** (دار الكتب) جـ١٥، ص ص١٢٠، ٣٤٢، إبن عبدربه، **العقد الفريد**، جـ٢، ص٦٦. قال عمرو بن معد يكرب لطليحة الأسدي عن القراء: أما ترى هذه الزعانف تزاد ولا نزاد (في العطاء)، وقال:

إذا قتلنا ولا يُبكى لنا أحد قالت قريش ألا تلك المقادير
نعطي السوية من طعن له نفذ ولا سوية إذ تعطىَ الدنانير

(٢٦) ويسمى هذا العطاء أيضًا شرف العطاء. وصارت له أسس بعدئذ مثل الشجاعة والبلاء (الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢٣٨٥، البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٦٤٠) أو السن والفضل والمنزلة (البلاذري، **أنساب الأشراف**، خط ق٢، ص١١٤، الكندي، **ولاة**، ص٥١، البلاذري، **فتوح البلدان**، ٤٥٦) أو الخدمات المتميزة.

(٢٧) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٦٩٥، ٦٣٣-٤، إبن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ١، ص١٧٥.

(٢٨) أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٢٤ وفي ٢٤٨٦ من رسالة عمر إلى عتبة بن غزوان و«أمر لهم (المقاتلة) بمعاونهم في الربيع من كل سنة، وبإعطائهم في المحرم من كل سنة، وبفيئهم عند طلوع الشعرى من كل سنة وذلك عند إدراك الغلات».

(٢٩) يلاحظ أن ربيعة كانت خليطًا من قبائل مستقرة وأخرى بدوية، فكان موقفها يعتمد على موقعها في الصراع على السلطة.

(٣٠) أنظر الدوري، «العرب والأرض في بلاد الشام»، **المؤتمر الدولي الأول لتاريخ بلاد الشام**، (١٩٧٤)، ص٢٦.

(٣١) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص ١٨٢ـ٢٤٥.

(٣٢) **المصدر السابق نفسه**، ص١٨٧.

(٣٣) يلاحظ ذلك في توزيع القبائل في أجناد الشام، إذ توجد القيسية في جند حمص وقنسرين والجزيرة، وقليل في جند الأردن. أنظر نصر بن مزاحم، ـ صفين ص ص١٠٦ـ٧، خليفة بن خياط، **المصدر نفسه**، ص١٧٨.

(٣٤) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٥٨ و ص١١٩.

(٣٥) الكندي، **ولاة**، ص ص٧٠ـ٧١.

(٣٦) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣٨٦، الطبري عن سيف، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٢٥٤٩ـ٢٥٥٠. الأزد جاءت على نطاق أوسع زمن معاوية، أبو عبيدة، **نقائض**، جـ٢، ص٧٢٩، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٤٩٩ـ٥٠٠.

(٣٧) ترد الإشارات بعد عصر الراشدين خاصة، إلى تميم وربيعة والأزد، وأدت كثرة تميم وأحلافها إلى تجديد الحلف بين ربيعة والأزد مما أحدث التوازن.

(٣٨) يمكن الإشارة إلى أهل الراية وهم جماعات صغيرة من العرب في الحجاز (قريش، الأنصار، أسلم، غفار، جهينة)، ابن عبد الحكم، **فتوح مصر**، ص ص٩٨، ١١٦.

(٣٩) أنظر ابن عبد الحكم، **المصدر نفسه**، ص٩٢ وما بعدها.

(٤٠) يأتيها المقاتلة كل سنة بالتناوب من الفسطاط، **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٣٠، ١٩٢.

(٤١) **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٧٣، و ١٣٦ (اقطاع روادف) و ١٣٧ (اقطاع ابن سندر).

(٤٢) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٩٦.

(٤٣) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٧٦ـ٢٧٧.

(٤٤) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ٢٤٨٧ وما بعدها و ٢٨٠٥، ولعل أهل القادسية في الكوفة لم يتجاوزوا العشرة آلاف.

(٤٥) أنظر نصر بن مزاحم، **المصدر نفسه**، ص ص٢٩٠، ٣٠١، ٣٠٢، **تاريخ الخلفاء** (مؤلف مجهول) ص٨٥، نصر، **المصدر نفسه**، ص٢٥١، الطبري، **المصدر نفسه**، ص ص٧٢٩٤ـ٧٢٩٥.

(٤٦) أنظر نصر، **المصدر نفسه**، ٢٩٠، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٣١٢.
(٤٧) قُسِّم سبع مذحج وحمير وهمدان إلى سُبْعَين ـ (١) همدان وحمير، (٢) مذحج وأشعر، وقُسِّم سُبُع قضاعة وبجيلة وخثعم وكندة وحضرموت والأزد إلى سُبْعَين: (١) الأزد وبجيلة وخثعم (٢) كندة وحضرموت وقضاعة ومهرة.
(٤٨) الطبري، **المصدر نفسه**؛ جـ١، ص٢٣٨٧، ابن سعد، **الطبقات**، جـ٧، ق ١، ص٩٢.
(٤٩) الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، يحبذ الرقم ٥٠٠٠ وفيه مبالغة واضحة.
(٥٠) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٤٠.
(٥١) أنظر إبن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٧٣، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٤٠.
(٥٢) البلاذري ـ **أنساب الأشراف**، خط، جـ١، ص٧٨٩، الجاحظ، **البيان**، جـ٢، ص١٣٠، وانظر ابن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٩٩، والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٩٠٣ حيث يذكر أن ٣٠٫٠٠٠ رجل أنضموا إلى طلحة والزبير في الجمل.
(٥٣) إبن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٠٢، وانظر ص١٤٥.
(٥٤) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص٢٢٦، الكندي، **ولاة**، ص٣٢.
(٥٥) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٩١٤ـ١٥.
(٥٦) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٢٨١٩، ٢٨٤٧، ٢٩٩٣.
(٥٧) إبن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص ص١٠٦، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، و١٢٨ وانظر ص١١٩. وبعض عشائر حضرموت لهم صلة قرابة بتُجيب ونزلوا بينهم ابتداءً، **المصدر نفسه**، ص١٢٣.
(٥٨) أنظر البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ٥، ص ص٦٢، ٥٩، الكندي، **ولاة**، ص١٧.
(٥٩) أنظر **الإمامة والسياسة**، جـ١، ص٢٨، حيث يقول عثمان: «أتفقدون من حقوقكم شيئًا؟ فمالي لا أفعل في الفضل ما أريد؟ فلِمَ كنت إمامًا إذن».
(٦٠) يذكر سيف أن ابن السوداء خاطب أبا ذر: «يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله! ألا إن كل شيء لله، كأنّه يريد أن يحتجنه دون المسلمين ويمحو اسم المسلمين». الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص ٢٨٥٨ـ٩.
(٦١) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٣٠ـ١.
(٦٢) **المصدر السابق نفسه**، ص٥٨.
(٦٣) أنظر **المصدر السابق نفسه**، ص٤٤، حيث يقول ابن عامر للخليفة: «إن الناس نقموا عليك في المال فأعطهم إياه»، وانظر ابن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٧٨. وينسب سيف إلى ابن أبي سرح نفس الرأي. الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩٣٢ـ٣، وانظر ابن عبد الحكم، **فتوح مصر**، ص١٠٢ بالنسبة لنظرة المصريين.
(٦٤) أنظر البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص ٢٧، ٢٨، ٢٩، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٣٧، إبن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣٦.

(٦٥) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٤٣.

(٦٦) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٦٤.

(٦٧) أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٣٧٣، ٢٤١٤، ٢٤٦٨-٦٩، ٢٤٧١.

(٦٨) أنظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٢٧٣-٤، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٦٨٩، والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٣٧٦. يقول سيف بالنسبة للاقطاع: «فإن يكن عثمان أخطأ فالذين قبلوا هذا الخطأ أخطأ، وهم الذين أخذنا عنهم ديننا. وأقطع عمر طلحة وجرير بن عبدالله والربيل بن عمرو... وإنما القطائع على وجه النفل من خُمُس ما أفاء الله» الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٣٧٦.

(٦٩) أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، ص ص ٢٨٥٤-٥، وانظر ص ص ٢٨٥٥-٥٦.

(٧٠) أنظر الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩٠٧-١٤، وقارن بالبلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ٥، ص١٤٠ (عن أبي مخنف) والطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٩١٥ وما بعدها عن الواقدي، وابن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٧٢.

(٧١) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٥٣٩-٤٠.

(٧٢) يذكر البلاذري إن عثمان أمر معاوية «أن ينزل العرب بمواضع نائية من المدن والقرى، ويأذن لهم في اعتمال الأرضين التي لا حقَّ فيها لأحد، فأنزل بني تميم الرابية، وأنزل المازحين والمديبر أخلاطاً من قيس وأسد وغيرهم، وفعل ذلك في جميع نواحي ديار مضر، ورتب ربيعة في ديارها على ذلك». **فتوح البلدان**، ص٢٣٥.

(٧٣) **المصدر السابق نفسه**، ص٧٤٨.

(٧٤) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٢٠١، ٢٠٢، ١٧٥، ١٨٢.

(٧٥) ابن عساكر، **تاريخ**، جـ٣، ص١٨٤.

(٧٦) يروي سيف أن الخليفة الثاني استعان بالمرتدين، ولكنه لم يولِّ رؤساءهم «فكان لا يؤمِّر منهم أحدًا إلاّ على النفر وما دون ذلك وكان لا يعدل أن يؤمِّر الصحابة إذا وجد ما يجزى عنه في حربه، فإن لم يجد ففي التابعين بإحسان، ولا يطمع من انبعث في الردة في الرياسة. وكان رؤساء أهل الردة في تلك الحروب حشوة إلى أن ضرب الإسلام بجرانه». الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٤٥٧-٨.

(٧٧) أنظر خليفة بن خياط، **التاريخ**، جـ١، ص١٤٦.

(٧٨) اتهموه بأنه «ضعيف لا علم له بالسياسة»، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٧٦، البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٧٩.

(٧٩) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٧٩.

(٨٠) جاء في رسالته إلى سعيد بن العاص: «أما بعد ففضل أهل السابقة والقدمة ممن فتح الله عليه تلك البلاد، وليكن من نزلها بسببهم تبعا لهم..» الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨٥٢.

(٨١) انظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص ٢٨٢٧-٨ مثل الأشعث بن قيس الكندي الذي وُلِّي على أذربيجان.

(٨٢) أنظر التعليقات على تولية الوليد بن عقبة على الكوفة بعد سعد، وتولية ابن عامر البصرة بعد أبي موسى الأشعري في البلاذري، **أنساب الأشراف**، جـ٤، ص ص٢٩-٣٠.

(٨٣) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩١٦-٧.

(٨٤) أنظر البلاذري، **المصدر نفسه**، ج٥، ص٣٦، عن نظرة أهل الكوفة إلى عبدالله بن مسعود «فقد علّمت جاهلنا وثبتّ عالمنا وأقرأتنا القرآن وفقهتنا في الدين» وانظر السجستاني، **القراءات**، ص١٤، عن دور ابن مسعود في الكوفة وأبي موسى الأشعري في البصرة، و ص٢٥ عن تمسك أهل الكوفة بقراءة ابن مسعود وأهل البصرة بقراءة أبي موسى الأشعري.

(٨٥) أنظر البلاذري (أبو مخنف)، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٦٢-٣، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٩٢، ابن أعثم، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٨١.

(٨٦) أنظر الحاكم، **المستدرك**، جـ٢، ص٢٢٨، عن رفض ابن مسعود أن يدفع بمصحف عثمان لأهل الكوفة.

(٨٧) الفضل: ما يبقى في بيت المال بعد دفع الأعطيات والأرزاق والنفقات العامة الأخرى.

(٨٨) أنظر الماوردي، **الأحكام**، ص١٨٥، عن نظرة الرسول (ﷺ) للحمى، وأبو عبيد، **الأموال**، (١٣٥٣هـ) ص٤١٧.

(٨٩) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٨٦.

(٩٠) الهجري، **تحديد المواقع**، ص ص٢٤٠، ٢٤٧، ابن سعد، **الطبقات** (بيروت)، جـ٣، ص ص٣٠٥-٦، وياقوت، **معجم البلدان** (بيروت)، جـ٥، ص٣٠١.

(٩١) بلغت الابل ٤٠,٠٠٠، الهجري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٨، ٢٥٨، ٢٦٢.

(٩٢) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٤١٩. قال رجل من بني ثعلبة لعمر: «يا أمير المؤمنين حميتَ بلادنا، قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها في الإسلام».

(٩٣) أنظر الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٩٦٣.

(٩٤) أنظر ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٣٦ بالنسبة لإبل عبدالرحمن بن عوف، والهجري، **المصدر نفسه**، ص٢٤٨، بالنسبة للمياه.

(٩٥) الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩٠٩-٢٩١٠.

(٩٦) قال رجل من عبد القيس يخاطب طلحة والزبير (سنة ٣٦هـ): «يا معشر المهاجرين أنتم أول من أجاب رسول الله (ﷺ) فكان لكم بذلك فضل، ثم دخل الناس في الإسلام كما دخلتم، فلما توفي رسول الله (ﷺ) بايعتم رجلاً منكم، والله ما استأمرتمونا في شيء من ذلك فرضينا واتبعناكم.. ثم مات (رضي الله عنه) واستخلف عليكم رجلاً منكم فلم تشاورونا فرضينا وسلمنا، فلما توفي الأمير جعل الأمر في ستة نفر فاخترتم عثمان وبايعتموه من غير مشورة منا به»، الطبري (الزهري)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣١٢٨-٣١٢٩.

(٩٧) الطبري (سيف)، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٠٢٥-٢٦.

(٩٨) لما منع عمر القرشيين إلّا باذن وأجل، شكوا منه موقفه فقال: «ألا وإن قريشًا يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألا فأما وابن الخطاب حي فلا..» الطبري (سيف)، **الموضع السابق نفسه**.

(٩٩) أنظر عن ثروة الزبير، اليعقوبي، **مشاكلة الناس**، ص١٣؛ القاضي الرشيد ابن الزبير، **الذخائر**، ص ص٢٠٢-٢٠٣، ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٩، وعن طلحة انظر اليعقوبي، **المصدر نفسه**، ص١٤، ابن سعد، **المصدر نفسه**، ص ص١٢٠-٢، المسعودي **مروج الذهب**، (ط. باريس)، جـ٤ ص٢٥٤، وعن عبدالرحمن بن عوف، ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٣٦، اليعقوبي، **المصدر نفسه**، ص١٤، القاضي الرشيد، **المصدر نفسه**، ص٢٠٦ المسعودي، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢٥٥-٥٦.

(١٠٠) يعلق اليعقوبي قائلًا: «ولم يفعل أحد من الناس هذا على عهد عمر وإنما فعلوه بعده»، **المصدر نفسه**، ص١٤. ويعلق المسعودي على ذلك قائلًا: «وهذا باب يتسع ذكره ويكثر وصفه فيمن يمتلك من الأموال في أيامه، ولم يكن مثل ذلك في عصر عمر بن الخطاب، بل كان جادة واضحة وطريقة بينة»، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٥٥.

(١٠١) تشير بعض الروايات العراقية إلى دور الأشتر النخعي في انتخابه الإمام علي، ولعلها صادرة عن جماعة الأشتر، أنظر الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٠٦٩، ٣٠٧٤-٥، البلاذري، **أنساب الأشراف** (خط)، جـ١، ص٣٤٥.

الـــــــــــردة

محمد محمد شتا زيتون

بدأت حركة الردة قبل وفاة الرسول (ﷺ) بادعاء الأسود العنسي (عنس بطن من مذحج في جنوب الجزيرة العربية) النبوة في حياة الرسول (ﷺ)، وطلب الرسول من المسلمين هناك مقاتلته مصادمة أو غيلة. كما ادعى النبوة مسيلمة الكذاب وطليحة الأسدي، وكان لموت الرسول (ﷺ) أثر في استطالة شر هؤلاء وهؤلاء، «فقد ارتدت العرب إما عامة وإما خاصة في كل قبيلة، ونجم النفاق واشرأبت أعناق اليهود والنصارى، والمسلمون كالغنم في الليلة المطيرة الشاتية لفقد نبيهم (ﷺ) وقلتهم وكثرة عدوهم[1]».

ولم يثبت على إسلامه بعد وفاة الرسول، سوى المدينة ومكة والطائف، وبعض القبائل المقيمة بين مكة والمدينة، كمزينة وغفار وجهينة وأشجع وأسلم، وأفراد متفرقين في كل قبيلة تعرضوا لتمسكهم بالإسلام لغدر من ارتد من قبائلهم. كما أبت بعض القبائل القريبة من المدينة، كعبس وذبيان وغطفان وكنانة، إيتاء الزكاة.

أســــباب الـردة

كانت الانتصارات المتتالية للمسلمين في حياة الرسول (عليه الصلاة والسلام) دافعًا لمختلف القبائل العربية البعيدة عن المدينة إلى الدخول في الإسلام، بعضها دخل فيه إعجابًا بالانتصار، وبعضها دخل فيه طمعًا في ألا يفوته خير يمكن أن يناله، وبعضها أو أفراد منها دخل في الإسلام عن اقتناع وبصيرة. ومعنى ذلك أن كثيرًا منها لم يتخلص من رواسب الجاهلية وخاصة السلوكية، مما يتعلق بالعصبية والفخر بها، مما يثير الحمية الجاهلية ويؤدي إلى إجابتها عندما يذر قرنها، حيث لم تتمكن العقيدة الصحيحة للإسلام في القلوب نتيجة لفكر ثاقب وفهم عميق، ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[3]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ۖ فَإِن تُطِيعُوا۟ يُؤْتِكُمُ ٱللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا ۖ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[4].

ولذلك ترى عيينة بن حصن الذي ارتدت غطفان تبعًا له يقول: «نبي من الحليفين ـ يعنى أسدًا وغطفان ـ أحب إلينا من نبي من قريش»[5].

وقد وجدت هذه العصبية بغيتها في أفراد فهموا روح القبيلة ودرسوا مشاعرها، فاستغلوا ذلك وأعلنوا نبوتهم ليكسبوا لأنفسهم ولقبائلهم فخرًا ومنزلة لا تقل عما يرون قريشًا قد أكتسبته، عندما رأوا الإسلام يعلو سلطانه في

حياة الرسول (عليه السلام)، وذلك ناشىء عن عدم فهمهم للإسلام الذي يسوّي بين قريش وغيرها، ولو كان غير عربي، وهو لم يجعل الزكاة ضريبة تدفع لقريش كما يتصورون وإنما هي مشاركة من الأغنياء في محاربة الفقر وسد حاجة المحتاجين في أي قبيلة.

ولذلك بدأ الأسوء العنسي يدّعي النبوة في قبيلة مذحج في اليمن، وأيده بعض بني قومه. وبدأ يغير على عمال الرسول (ﷺ) حتى استولى على صنعاء. كما ادعى مسيلمة الكذاب النبوة في بني حنيفة، وطليحة الأسدي ادعى النبوة في بني أسد، ثم ادعت سجاح النبوة في بني تميم.

ولاشك أن هذه الدعاوي الكاذبة، قد عضدها بطريق أو بآخر كل أعداء المسلمين ممن فقدوا سلطانهم ومكـانتهم، ومنَ لم ترقهم تعاليم الإسلام وأخلاقياته في الداخل، ومن أضير من اليهود عندما نكثوا عهودهم. وكذلك عضد هذه الدعوى الدول المجاورة التي بدأت تشعر ببزوغ قوة المسلمين على مسرح الأحداث، من الروم والفرس في الخارج، ووجدوا في إثارة الفتن داخل الجزيرة ما قد يقضي على هذه القوة الناشئة التي ستهدد الروم والفرس في يوم قريب* (أ).

ثم كانت وفاة الرسول (ﷺ) مشجعًا لأولئك المتنبئين، ومن دار في فلكهم ممن يعيشون بعيدًا عن المدينة، ليزدادوا تمسكًا بدعاواهم الكاذبة، ويقدموا في سبيل ذلك الدماء والأرواح؛ أما القبائل القريبة من المدينة، كعبس وذبيان وغطَفان، فقد اكتفت في ردتها بأن طالبت بإسقاط الزكاة التي يرون أنها ضريبة تدفع لقريش!!

هزيمة مانعي الزكاة ورد عدوانهم عن المدينة

تجمعت القبائل من مُرَّة وعبس وثعلبة بن سعد وكنانة، ونزلوا بالأبرق وذي القصة قريبًا من المدينة، ثم أرسلوا إلى أبي بكر يبذلون الصلاة ويمنعون الزكاة، فردهم أبو بكر وقال: «لو منعوني عقالاً ـ أو عناقًا ـ كانوا يؤدونها إلى رسول الله، لقاتلتهم على منعها». فقال عمر: «كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله (ﷺ) أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فمن قالها عصم ماله ودمه إلا بحقها وحسابه على الله»، فقال أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، وقد قال إلا بحقها»، قال عمر: «فوالله ماهو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»(٦).

---

* **المحـرر (س)**:

(أ) نوقش الكاتب ـ أثناء الندوة ـ في هذه النقطة، وطولب بايراد الدليل على وجود تحريض خارجي في مسألة الردة، فلم يتمكن من ايراده.

عرف رسل مانعي الزكاة قلة من في المدينة من الجند، فلما عادوا إلى قبائلهم أغروها بمهاجمة المدينة، لحمل أبي بكر على عدم المطالبة بالزكاة، وقد أحس أبو بكر الغدر في وجوههم، ولذلك أخذ حذره فجعل على أنقاب المدينة لحراستها: عليًّا والزبير وطلحة وعبدالله بن مسعود. وأمر أهل المدينة بحضور المسجد، وقال لهم: «إن الأرض كافرة، وقد رآى وفدهم منكم قلة وإنكم لا تدرون أليلاً تُؤتَون أم نهارًا، وأدناهم منكم على بريد.. فاستعدوا وأعدوا»(٧).

وبعد ثلاثة أيام أغار مانعو الزكاة على المدينة ليلاً، فتصدى لهم من بالأنقاب وأُخبر أبو بكر فخرج إليهم في أهل المسجد على الإبل، حيث ردهم عن المدينة وتبعهم حتى بلغوا ذا حسى غير أن جموع مانعي الزكاة تمكنوا بحيلة صنعوها لإبل المسلمين من حملها بمن عليها على العودة إلى المدينة.

ظن مانعو الزكاة بالمسلمين الوهن، وأرسلوا إلى من بذي القصة يخبرونهم بذلك، لكي يجتمعوا ويعاودوا الكرة على المدينة، غير أن أبا بكر لم يضع الوقت هباءً، بل قضى الليل يعبىء المسلمين، وجعل لهم ميمنة وميسرة وساقة. ثم أغذَّ السير ليلاً فما طلع الفجر إلا والمسلمون قد وصلوا إلى عدوهم الغادر، فوضعوا فيهم السيوف وأمعنوا فيهم القتل، حتى ولوا الأدبار وتبعهم أبو بكر حتى نزل بذي القصة، وهم يفرون أمامه.

وقد ازداد المسلمون في المدينة وفي كل قبيلة، بهذا الانتصار، عزًّا وثباتًا على دينهم، وأقبل كثير من وفود القبائل تؤدي زكاتها إلى خليفة رسول الله، معلنين التزامهم بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وتجلى للمسلمين منزلة أبي بكر وحسن اختيارهم له، حتى قال عبدالله بن مسعود: «لقد قمنا بعد رسول الله (ﷺ) مقامًا كدنا نهلك فيه لولا أن الله منَّ علينا بأبي بكر. أجمعنا ألا نقاتل على ابنة مخاض وابنة لبون، ونعبد الله حتى يأتينا اليقين، فعزم الله لأبي بكر على قتالهم، فوالله مارضي منهم إلا بالخطة المخزية أو الحرب المجلية»(٨).

لقد تقدم أبو بكر الصفوف عندما طرق العدو المدينة، وقال له المسلمون: «ننشدك الله ياخليفة رسول الله، أن تعرض نفسك فإنك إن تُصَب لم يكن للناس نظام، ومقامك أشد على العدو، فابعث رجلاً فإن أصيب أمرتَ آخرًا، فقال: لا والله لا أفعل ولأواسينكم بنفسي(٩)». وهكذا يضرب أبو بكر المثل الأعلى في أن يكون في أول الصفوف دفاعًا عن الإسلام والمسلمين، مع غيبة جيش أسامة عن المدينة.

محاربة المرتدين وتطهير الجزيرة من الردة

عاد جيش أسامة منتصرًا، بعد أن نفذ ما أُمر به. وبعد فترة قصيرة من الاستجمام وضع أبو بكر خطة للقضاء على الردة في أنحاء الجزيرة العربية، بعد أن هزم مانعي الزكاة الذين حاولوا الإغارة على المدينة. وقد سلك أبو بكر إلى تحقيق ذلك الطريقين، السلمي والحربي معًا:

الطريق السلمي: عمل على دعوة المرتدين إلى العودة إلى الإسلام، والدخول فيه والإقلاع عما ترددوا فيه، وأرسل إليهم جميعًا كتابًا واحدًا، ذكر فيه دعوة الرسول ووفاته بعد أن بلّغ ما أمر الله أن يبلغه للناس. ثم ذكر ردة العرب بعد ذلك، وإضلال الشيطان لهم. ثم قال لهم: «وإني بعثت إليكم فلانًا في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرتُه ألا يقاتل أحدًا ولا يقتله، حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحًا، قبل منه وأعانه عليه، ومن أبى أمرتُ أن يقاتله على ذلك لا يُبقي على أحد منهم قدر عليه، وأن يحرقهم بالنار، ويقتلهم كل قتلة، وأن يسبي النساء والذراري. ولا يقبل من أحد إلا الإسلام، فمن اتبعه فهو خير، ومن تركه فلن يعجز الله. وقد أمرتُ رسولي أن يقرأ كتابي في كل مجمع لكم، والداعية الأذان. فإذا أذّن المسلمون فأذّنوا كَفوا عنهم، وإن لم يؤذّنوا عاجلوهم، وإن أذّنوا سألوهم ما عليهم فإن أبوا عاجلوهم، وإن أقروا قبل منهم وحملهم على ما ينبغي لهم»(١٠).

الطريق الحربي: لقد عقد أبو بكر أحد عشر لواءً وجهها إلى المرتدين في أنحاء الجزيرة، للقضاء عليهم دفعة واحـدة. فعقد لخالد بن الوليد، ووجهه إلى طليحة بن خويلد، فإذا فرغ منه سار إلى مالك بن نويرة بالبطاح، ولعكرمة بن أبي جهل وأمره بمسيلمة، وللمهاجر بن أبي أمية وأمره بالأسود العنسي وقيس بن المكشوح ومن أعانه من أهل اليمن، ثم يمضي إلى كندة بحضرموت، ولخالد بن سعيد بن العاص ووجهه إلى الحمقتين من مشارف الشام، ولعمـرو بن العـاص ووجهـه إلى جموع قضـاعة ووديعة والحارث، ولحذيفة بن محصن الغلفاني وأمره بأهل دبا، ولعرفجة بن هرثمة وأمره بمهرة، وأمرهما أن يجتمعا وكل واحد منهما في عمله على صاحبه. وبعث شرحبيل بن حسنة في أثر عكرمة بن أبي جهل، ولطريفة بن حاجز وأمره ببني سليم ومن معهم من هوازن، ولسويد بن مقرن وأمره بتهامة اليمن، وللعلاء بن الحضرمي وأمره بالبحرين.

وقد كتب أبو بكر إلى كل قائد عهدًا أمره فيه بأن يتقي الله ما استطاع في أمره كله، سره وعلانيته، وأمره بالجد في أمر الله ومجاهدة من تولى عنه، ورجع عن الإسلام إلى أماني الشيطان بعد أن يعذر إليهم، فيدعوهم بداعية الإسلام فإن أجابوه أمسك عنهم وإن لم يجيبوه شن غارته عليهم حتى يقروا له، ثم ينبئهم بالذي عليهم والذي لهم، فيأخذ ما عليهم ويعطيهم الذي لهم. لا يُنظرهم ولا يرد المسلمين عن قتال عدوهم، فمن أجاب إلى أمر الله - عز وجل - وأقر له قبل ذلك منه وأعانه عليه بالمعروف. وإنما يقاتل من كفر بالله على الإقرار بما جاء من عند الله، فإذا أجاب الدعوة لم يكن عليه سبيل، وكان الله حسيبه بعد فيما استشربه. ومن لم يجب داعية الله قتل وقوتل حيث كان وحيث بلغ مراغمه، لا يقبل من أحد شيئا أعطاه إلا الإسلام، فمن أجابه وأقر قبل منه وعلمه، ومن أبى قاتله فإن أظهره الله عليه قتل منهم كل قتلة بالسلاح والنيران. ثم قسم ما أفاء الله عليه إلا الخمس فإنه يبلّغه، وأن يمنع أصحابه العجلة والفساد، وإلا يدخل فيهم حشوا حتى يعرفهم ويعلم ماهم، لا يكونوا عيونًا، ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم وأن يقتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل، ويتفقدهم ولا يعجل بعضهم عن بعض ويستوصى بالمسلمين في حسن الصحبة ولين القول(١١).

أهم حــروب الـردة

تلك هي الجيوش وقوادها، والجهات التي عينها أبو بكر لكي تتجه إليها وتقضي على الردة فيها، بعد أن سلك الطريق السلمي لحمل المرتدين على العودة إلى الإسلام بإرسال الرسل بالكتب إليهم. ولا نريد أن نتحدث عن كل المعارك التي خاضها المسلمون للقضاء على الردة في أنحاء الجزيرة، وحمل العرب على العودة إلى الإسلام وتوحيد صفوفهم، وقد استغرق ذلك من هذه الجيوش الكثيرة سنة كاملة، ولكننا سنكتفي بالحديث عن أهم هذه المعارك، وتتمثل هذه في الحروب التي خاضها الجيش الذي يقوده خالد بن الوليد بطل حروب الردة، فقد تمكن من القضاء على المتنبئين وتقليم أظفار أتباعهم، بعد معارك عنيفة شرسة. ومع ذلك فقد خاض غيره معارك ضارية حتى قُضي على الردة في جزيرة العرب قضاءً مبرمًا، وعاد العرب إلى دين الله أفواجًا، ولم يحدّث أحد منهم نفسه بعد ذلك بالارتداد عن الإسلام.

وقد وجه أبو بكر خالدا إلى طليحة الأسدي حيث التقى به.

طليحة الأسدي في البزاخـة(١٢)

ادعى طليحة الأسدي النبوة في حياة الرسول (عليه السلام)، وسجع للناس الأكاذيب فكان يأمرهم بترك السجود في الصلاة، ويقول: «إن الله لا يصنع بتعفير وجوهكم وتقبيح أدباركم شيئًا، اذكروا الله أعفة قياما(١٣)» ويقول: «والحمام واليمام والصرد الصوام قد صمن قبلكم بأعوام ليبلغن ملكنا العراق والشام(١٤)».

وقد أرسل إليه النبي ضرار بن الأزور ليقضي عليه بمن بقي مسلمًا في بني أسد، فشغب عليه حتى ضعف أمره وكاد يقضي عليه، ولكن أمره عظم بعد وفاة الرسول (ﷺ)، حيث انضم إليه وهو بالبزاخة قبيلتا عبس وذبيان بعد أن هزمهم أبو بكر بذي القصة. وانضم إليه ناس من طيء وجديلة وعيينة بن حصن الفزاري الذي قام في غطفان، وقال: «إني لمجدد الحلف الذي بين غطفان وأسد في القديم ومتابع طليحة، والله لأن نتبع نبيًّا من الحليفين أحب إلينا من أن نتبع نبيًّا من قريش، وقد مات محمد وبقي طليحة فطابقوه على رأيه»(١٥).

وقد أشتد بذلك سلطان طليحة، وكبرت قوة المرتدين معه، فأرسل إليه أبو بكر خالد بن الوليد في أربعة آلاف من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم بإحسان.

وقد تمكن عدي بن حاتم الطائي الذي كان في جيش خالد أن يثني قبيلة طيء وجديلة عن أتباع طليحة، وتمكن من إعادتهم إلى الإسلام، فانضموا إلى جيش خالد الذي التقى مع طليحة ومن معه من المرتدين في البزاخة،

حيث دارت معركة حامية اشتد وطيسها، وقاتل الجيشان فيها قتالاً ضاريًا ظهر فيه إيمان المسلمين. وعندما رأى عيينـة بن حصن شدة القتـال، تردد على طليحة ليعرف ما يوحى به إليه، فتبين له كذبه فنادى في بني فزارة أن انصرفوا، فهذا والله كذاب. فانصرفوا وانهزم الناس وذهب بعضهم إلى طليحة يقولون ماذا نفعل؟

وكان طليحة قد أعد فرسه عنده وهيأ بعيرًا لامرأته، فوثب على فرسه وحمل امرأته ثم نجا بها، وهو يقول: «من استطاع منكم أن يفعل مثل ما فعلت وينجو بأهله فليفعل»[١٦]. وفر إلى الشام، حيث رجع بعد ذلك إلى الإسلام وحسن إسلامه، وعادت بنو أسد والقبائل المجاورة لها إلى الإسلام، وقد أُسر عيينة بن حصن، وأرسله خالد إلى أبي بكر فعفا عنه.

وعاقب خالد الذين عدوا على المسلمين أثناء ردتهم، ولم تأخذه فيهم رحمة أو شفقة. وقد أيده أبو بكر في ذلك فكتب إليه: «ليزدك ما أنعم الله به عليك خيرًا، واتق الله في أمرك فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون. جد في أمر الله ولا تَنينَّ، ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته ونكلت به غيره. ومن أصبت ممن حاد الله أو صاده ممن ترى أن في قتله صلاحا، فاقتله»[١٧].

وهكذا طبق خالد القصاص على من عاث في الأرض فسادًا، حتى انتهت بذلك فتنة ذلك المتنبي الكاذب، ودخل بنو أسد ومن معهم في الإسلام، وبايعوا على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة.

مالك بن نويرة في البطاح

توجه خالد بعد ذلك إلى البطاح قاصدًا مالك بن نويرة، أحد زعماء بني تميم الذي كان قد وادع سجاح بنت الحارث المتنبئة، وثناها عن غزو المدينة وحملها على غزو أحياء من بني تميم. وبعد أن رجعت سجاح إلى الجزيرة ندم وتحير، وحذر قومه من مناوأة قوم صنع لهم، ولم يخرج الزكاة ويقابل بها خالدًا مثلما فعل وكيع وسُماعة من زعماء بني تميم[١٨] وإنما أمر بني يربوع بالتفرق في ديارهم.

وعندما وصل خالد إلى البطاح، بث سراياه وأمرهم بداعية الإسلام. فجاءته سرية بمالك بن نويرة ومعه نفر من بني يربوع، واختلفت السرية فيهم بين أنهم أذَّنوا أم لا، فلما اختلفت السرية في ذلك، أمر بهم خالد فحبسوا وكانت ليلة باردة فأمر مناديه فنادى «أدفئوا أسراكم»، وكان في لغة كنانة معناها القتل، فظن القوم انه يريد قتلهم فقتلوهم، وسمع خالد الداعية فخرج وقد فرغوا منهم، فقال: «إذا أراد الله أمرًا أصابه».

وقـد أثار قتل مالك الشبه حول خالد، خاصة وأنه تزوج أم تميم امرأة مالك بعد قتله، مما جعل أبا بكر يستدعيه إلى المدينة ليستوضح منه جلية الأمر، وبيّن له خالد وجهة نظره فعذره أبو بكر في القتل، وتجاوز عنه وعنفه

في زواجه بليلى مما كانت العرب تعيبه أيام الحروب، وودى مالكًا، ورد السبي على قومه، وقال لعمر: «هيه ياعمر تأوَّلَ فأخطأ فارفع لسانك عن خالد، فإني لا أشيم سيفًا سله الله على الكافرين».

ولاشك أن أبا بكر قد اقتنع بالحجج التي أبداها خالد، فإن المؤرخين يجمعون على إختلاف السرية التي أتت به في أذانهم، ثم إن مالكًا قد وادع سجاح قبل ذلك، ثم تردد فلم يخرج الزكاة ويقابل بها خالدًا، مثل ما فعل وكيع وسماعة من زعماء بني تميم.

وبعد هذه المساءلة عاد خالد إلى جيشه ليتأهب لقتال أشد المتنبئين في شبه الجزيرة مكرًا وخداعًا وخطرًا وهو مسيلمة.

مسـيلمة الكــذاب

ادعى مسيلمة النبوة في بني حنيفة في حياة النبي (عليه السلام)، وكان مسيلمة يصانع كل من يتابعه، ولا يبالي أن يطلع الناس منه على قبيح، فكان يقول: «إن بني تميم قوم طهر لقاح لا مكروه عليهم، ولا إتاوة تجاورهم ما حيينا بإحسان نمنعهم من كل إنسان، فإذا متنا فأمرهم إلى الرحمن»[١٩].

وقد ساعد مسيلمة على فريته نهار الرجال بن عنفوة الذي هاجر إلى النبي (عليه السلام) وقرأ القرآن وفقه في الدين، فبعثه معلمًا لأهل اليمامة وليشغب على مسيلمة وليشد من أمر المسلمين. فكان أعظم فتنة على بني حنيفة من مسيلمة، شهد له أنه سمع محمدًا (ﷺ) يقول: «أنه أُشرك معه فَصَدَّقُوه واستجابوا له»[٢٠].

ثـم كانت وفاة الرسول (عليه السلام) مع تصديق نهار الرجال ـ الذي فسق عن أمر الله ـ له، مما أدى إلى زيادة شره وكثرة أتباعه مع إيقانهم بكذبه، حتى أن طلحة النمري جاء إلى اليمامة فقال: «أين مسيلمة، قالوا: مه رسول الله، فقال: لا حتى أراه، فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال نعم، قال: من يأتيك؟ قال: رحمن، قال: أفي نور أو في ظلمة؟ فقال في ظلمة، فقال: أشهد أنك كذاب وأن محمدًا صادق، ولكن كذاب ربيعة أحبّ إلينا من صادق مضر»[٢١].

وقد وجه أبو بكر عكرمة بن أبي جهل في جيش إلى مسيلمة وأردفه بلواء شرحبيل بن حسنة، إلا أن عكرمة أسرع لملاقاة مسيلمة فهُزم، فوجه أبو بكر إليه خالد بن الوليد في جيش بلغ ثلاثة عشر ألفًا، فيه كثير من خيرة المهاجرين والأنصار. وخرج مسيلمة لملاقاة خالد وعسكر بعقرباء ـ وهى طرف اليمامة دون الأموال وريف اليمامة وراء ظهورهم ـ وقد بلغ جيشه أربعين ألفًا، أثار فيهم شرحبيل بن مسيلمة النخوة، فقال: «يابني حنيفة اليوم يوم الغيرة اليوم إن هزمتم تسترق النساء سبيات ونكحن غير حظيات، فقاتلوا عن أحسابكم وامنعوا نساءكم»[٢٢].

والتقى المسلمون والمرتدون في حرب شرسة لم تلقهم حرب مثلها من حروب العرب، وقد اشتدت الوطأة على المسلمين في بداية المعركة، فثار الإيمان في قلوبهم، فانطلق زيد بن الخطاب يقول: «لا والله لا أتكلم اليوم حتى نهزمهم، أو ألقى الله فأكلمه بحجتي. عضّوا على أضراسكم أيها الناس، وأضربوا في عدوكم، وأمضوا قدمًا فقاتلوا»، وصاح ثابت بن قيس: «يا معشر المسلمين: أنتم حزب الله وهم أحزاب الشيطان، والعزة لله ولرسوله ولأحزابه، أروني كما أريكم»، ثم جلد فيهم حتى جاوزهم. وقال أبو حذيفة: «يا أهل القرآن، زينوا القرآن بالفَعال»(٢٣).

واستمر القتل في بني حنيفة فلم تحفل بمن قتل منها، فبرز خالد حتى كان أمام الصف، ودعا إلى البراز وقال: أنا ابن الوليد العود، أنا ابن عامر وزيد، ونادى بشعار المسلمين يومئذ: يا محمداه! فكان لا يبرز له أحد إلا قتله، حتى دنا من مسيلمة ورآه ثابتًا ورحاهم تدور عليه، وعرف أنها لا تزول إلا بزواله، فدعاه خالد وأرهقه، فأدبر وعلاهم المسلمون فكانت هزيمتهم. وقال الناس لمسيلمة أين ماكنت تعدنا؟ قال: قاتلوا عن أحسابكم. ثم لجئوا إلى حديقة الموت، حيث تمت هزيمتهم. وقتل مسيلمة بعد أن فقدت بنو حنيفة أكثر من عشرين ألف قتيل.

وقدم المسلمون ألفًا ومئتين من خيرة شهدائهم من المهاجرين والأنصار، منهم نحو خمسمائة من القراء وعدد كثير من الصحابة، ذكر أسماءهم ابن الأثير(٢٤). وصالح خالد من في حصون بني حنيفة على الذهب والفضة ونصف السبي والحلقة والكراع، وحائط من كل قرية ومزرعة على أن يسلموا. وتتابع بنو حنيفة فبايعوا على الإسلام والبراءة مما كانوا عليه.

ويعتبر النصر على مسيلمة قضاءً على الردة إلى الأبد، حيث تم انتصار بقية القواد في الجهات التي وجهوا إليها في أنحاء الجزيرة العربية، وأستغرق ذلك عامًا من عهد أبي بكر (رضي الله عنه). وقد تحقق النصر على المرتدين بعوامل عدة أهمها:

(١) ثبات الإيمان ورسوخ العقيدة في نفوس المسلمين، وتقديمهم لأرواحهم وأموالهم في سبيل نصرة عقيدتهم.

(٢) خطأ عقيدة المرتدين المبنية على النبوة الكاذبة، والمستغلة للعصبية القبلية التي لم تثبت أمام صدق الإيمان وحرارة العقيدة الصحيحة.

(٣) المهارة التي تمتع بها قادة المسلمين وجيوشهم في القتال، ثم التخطيط المحكم لحروب الردة ومواصلتها في جبهات عدة ومتباعدة في وقت واحد، مع توفير الإمدادات والاحتياجات اللازمة في شتى الميادين.

(٤) البسالة النادرة التي كشفت عنها الأيام في أبي بكر، والعزيمة الصادقة الماضية التي لا تعرف إلى التردد سبيلًا، أو إلى الخوف طريقًا، لحماية الإسلام ولو تخطفته الذئاب.

فتم للمسلمين النجاح في ميادين القتال. وقد ترتب على النصر الرائع في حروب الردة نتائج مهمة حيث:

(١) انتشر سلطان المسلمين في أنحاء الجزيرة، وعادت للعرب وحدتهم وقوتهم.
(٢) كان انتصار المسلمين على المرتدين انتصارًا لمباديء الإسلام السمحة على العصبية القبلية، وتطهيراً للنفوس المريضة من الشرك ودعاوى الجاهلية، وردعًا لكل من يريد أن يخرج على الإسلام أو يدّعي النبوة.
(٣) كانت تلك الحروب والمعارك القاسية التي خاضها المسلمون في الردة، تمرينًا عمليًا متواصلًا تجلّى فيه الصدق والإيمان، وزاد في حسن إعداد المسلمين للقيام بنشر الدعوة الإسلامية بعد ذلك في حركة الفتح الإسلامي، وأعطتهم الثقة في نصر الله عندما يصدقون في حملتهم.
(٤) ولاشك أن القوى الخارجية المجاورة الحاقدة على الإسلام والمتربصة به قد شعرت بفشل محاولاتها في تفريق كلمة المسلمين*(ب)، وبدأت تأخذ الحذر من القوة الإسلامية الناشئة حتى تم بينها الصدام في الفتوح الإسلامية.

(٥) وقد حمى الانتصار على الردة والقضاء عليها، المسلمين ودولتهم من الزوال أو الأندثار، وكان فاتحة ليقوم المسلمون بعد ذلك، بتبليغ الدعوة إلى جميع الآفاق.

(٦) وأخيراً فإن علينا أن نتصور ونقدر الوضع الذي كان سيحدث لو لم يتمكن المسلمون من القضاء على الردة. لاقدر الله. لاشك أن الدولة الإسلامية ودعوتها كانت ستصاب بانهيار كبير، وقى الله المسلمين شره بالإنتصار على الردة.

التعليقات والإشـارات

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، جـ٣، ص٢٢٥.
(٢) الحجرات: ١٤.

* المحـــرر (س):
(ب) أنظر هامش المحرر (أ) اعلاه.

(٣) **التوبة : ٩٧، ٩٨.**
(٤) **الفتح : ١٦.**
(٥) ابن الأثير، **الكامل** ، جـ٢، ص٣٤٢.
(٦) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص٧٥.
(٧) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٤٥.
(٨) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٤٣.
(٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٤٧.
(١٠) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥١.
(١١) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٥٢.
(١٢) البزاخة: ماء لبنى أسد.
(١٣) ابن الأثير، **المصدر السابق**، جـ٢، ص٣٤٤.
(١٤) **المصدر السابق نفسه**، ص٣٤٨.
(١٥) الطبري، **المصدر السابق**، جـ٣، ص٢٥٧.
(١٦) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥٦.
(١٧) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٦٣.
(١٨) ابن الأثير، **المصدر السابق**، جـ٢، ص٣٥٧.
(١٩) الطبري، **المصدر السابق**، جـ٣، ص٢٨٤.
(٢٠) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٢.
(٢١) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٦.
(٢٢) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٨.
(٢٣) انظر تحريض المسلمين على القتال في الطبري، **المصدر السابق نفسه**، ص ص ٢٩٠، ٢٩١.
(٢٤) **الكامل** ، جـ٢، ص ص ٣٦٦، ٣٦٧.

الفتوحـــات الإســـلامية وأثرها في مجتمع الجزيرة العربية

ناصر الدين سعيدوني

سوف نشير في مستهل بحثنا هذا إلى طبيعة مجتمع الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، والتغير المفاجيء الذي أحدثته الدعوة الإسلامية، ثم نتطرق بعد ذلك إلى أسباب الفتوحات الإسلامية، والظروف التي ساعدت عليها في عهـد الخلفـاء الـراشـدين (١١-٤١هـ/ ٦٣٢-٦٦١م)، قبـل أن نأتي على ذكـر النتائج التي أسفرت عنها هذه الفتوحات، والآثار التي أحدثتها في مجتمع الجزيرة، في مختلف أوجه الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

إنَّ الفتوحات الإسلامية تحكمت فيها إلى حد كبير بيئة الجزيرة العربية وخصائص سكانها وطبيعة مجتمعها. فالجزيرة العربية ذات المناخ الصحراوي، تتألف من صحراء شاسعة تغلب عليها السهول والهضاب في مناطقها الوسطى والشرقية، وتنتشر الجبال في أجزائها الجنوبية والغربية. وهذا ماكان له تأثير واضح على نمط الحياة وأسلوب المعيشـة، بحيث أنكمشت المجتمعـات المتحضرة، وانحصرت في بعض مدن الحجاز وفي الجهات الخصبة من اليمن، وسادت البداوة والترحل في باقي أنحاء الجزيرة. وبذلك أصبح العرب ينقسمون حسب طريقة العيش، إلى بدو رحل يربون المواشي ويرافقون القوافل، ويشاركون في الغزو ويذودون عن المضارب، حيث يتوفر العشب ويوجـد المـاء، وإلى حضر مستقرين في الواحات وبعض الجهات الخصبة من اليمن، يمارسون زراعة معاشية، ويقـومـون بالتبادل التجاري الذي أتسع نطاقه، فأصبح يربط مختلف أنحاء الجزيرة بالأقطار المجاورة لها. وقد اشتهرت قبيلة قريش المقيمة بمكة بهذه المبادلات التجارية حتى أصبح العديد من أفرادها، في مطلع القرن السابع الميلادي، يحتكرون أعمال المصارف ويقومون بمقايضة بضائع اليمن بمنتوجات الشام، ويمسكون بأعنة القوافل عبر الطريق التجاري الرئيس الذي يمر في غرب الجزيرة العربية، وتقع عليه مدن مكة ويثرب والطائف(١).

ومـا يلاحظ أن اختـلاف الـطبائع والأساليب لدى البدو والحضر، وفَّر للدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، تكاملاً اقتصاديًّا وبشريًّا ساعدها على التصدي للأعداء والتغلب عليهم؛ فالبدو بشجاعتهم في الحروب وبتعودهم الغزو وامتهانهم الغارات، يشكلون القوة المحاربة والمخزن الاحتياطي البشري الذي يمد الفتوحات بالجيوش، حتى أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وصفهم بأنهم: «أصل العرب ومادة الإسلام»، بينما الحضر الذين كانت لهم صلات تجارية بأرقى أمم العالم القديم(٢)، ومعرفة بثقافات بيزنطة وفارس والحبشة، كانوا يؤلفون القيادة الكفؤة لتسيير عمليات الفتح وتنظيمها، ويوفرون الإطار الإداري الكفيل بالمحافظة عليها.

على أن تغلب البداوة وشيوع الروح القبلية وانكماش الحواضر، حال دون ظهور نظام موحد للعرب في العهد الجاهلي، وبقي هذا التكامل بين وظيفة البدو والحضر في الحيز النظري فقط، حتى ظهر الإسلام بنزول الوحي على

النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) سنة ٦١٠م بمكة، وتكوين النواة الأولى للمجتمع الإسلامي في المدينة إثر هجرة الرسول (ﷺ) إليها في ١٥ تموز (يولية) سنة ٦٢٢م، وانتشار الدعوة الإسلامية بإقليم الحجاز بعد فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة (٦٣٠م). وبذلك توفر الدافع والمحرك لانتقال مجتمع الجزيرة العربية، من تنظيمه القبلي وعاداته الجاهلية وروحه الوثنية، إلى مجتمع إسلامي متماسك، يرتكز على فكرة الأمة الواحدة والعقيدة الموحدة التي تهتدي بتعاليم القرآن وتستظل بتشريعاته، وقد تم هذا التحول المفاجيء بشكل جذري وعميق وحاسم، في السلوك والأعمال والنيات اثر إقامة الأسس الأولى للدولة الإسلامية عقب هجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة، وهذا ماجعل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يقول، حسب بعض الروايات: «الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها».

وبذلك ظهر مجتمع جديد لم تعد فيه العصبية والافتخار بالنسب أساس المنزلة الاجتماعية، وإنما أصبح المقياس الحقيقي لمكانة الفرد ومنزلته، هو الخضوع لتعاليم القرآن والامتثال لأوامر الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين من بعده، هذه التعاليم والأوامر التي حاربت العصبية القبلية ودعت إلى رابطة العقيدة، وجعلت الجهاد في سبيل الله يحل محل الأخذ بالثأر والتعصب للعشيرة. وهكذا أصبح اعتناق الإسلام والخضوع لتعاليمه، يقتضي التنازل عن طلب الثأر[٣]، والانضواء تحت راية الحكومة المركزية بالمدينة المنورة. وقد وصف ابن حزم الظاهري حالة العرب قبل الإسلام، وقارنها بالتحول الذي طرأ عليهم باعتناقهم له بقوله: «كانت العرب بلا خلاف قومًا لقاحًا لا يملكهم أحد، كربيعة ومضر وأياد وقضاعة، أو ملوكًا في بلادهم يتوارثون الملك كابرًا عن كابر. فانقادوا كلهم لظهور الحق وبهوره وآمنوا به (ﷺ) طوعًا، وهم آلاف آلاف وصاروا إخوة كبني أب وأم»[٤].

أولاً: دوافع الفتوحات الإسلامية

بعد هذا نتساءل عن دوافع الفتوحات الإسلامية، وسر نجاحها وتحقيقها نتائج مكنت العرب، مع بساطتهم وقلة عددهم، من إقامة حضارة من أنظر الحضارات التي عرفها التاريخ، في أقل من مائة سنة[٥]، ولعل الجواب على ذلك، يكمن في استعراض بعض الأسباب، والتعرض للظروف المساعدة على عملية الفتح.

فمن العوامل التي دفعت المسلمين إلى التوجه لفتح الأقطار المجاورة، وساعدتهم على تحقيق انتصارات حاسمة في فترة وجيزة نذكر:

(١) الحماس الديني:

فجر الحماس الديني الطاقات الكامنة في نفوس العرب، وأشعرهم بأن لهم رسالة حضارية يجب عليهم النهوض بها، عملاً بالآية الكريمة: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[٧].

ولو كلفهم ذلك أموالهم وأرواحهم التي اشتروها من الله، مصداقاً للآية الكريمة: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾[8]. وقد عبر عن تلك الروح التي استبدت بالمسلمين، المغيرة بن شعبة عندما قال له رستم قائد الفرس بالقادسية: إنكم تموتون فيما تطلبون، فأجابه بقوله: «يدخل من قتل منا الجنة ومن قتل منكم النار، ويظهر من بقي منا على من بقي منكم»[8].

وهذا الشعور الديني الفياض في نفوس المسلمين الذي قضى على المشاحنات والعداء والتنافس بينهم، هو الذي دفع أبا بكر الصديق أن يخاطب كبار الصحابة، عندما اعتزم فتح بلاد الشام بقوله: «إن اللّه قد جمع كلمتهم (أي المسلمين)، وأصلح ذات بينهم وهداهم إلى الإسلام»[9]، وأن يحث المسلمين على الجهاد في سبيل الله، بقوله: «لا يدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل»[10]. وكتب للغرض نفسه كتابًا إلى أهل اليمن جاء فيه: «فإن الله تعالى كتب على المؤمنين الجهاد، وأمرهم أن ينفروا خفافًا وثقالاً، ويجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله»[11]. كما دعا لتحقيق هذا الغرض المقاتلين من أرجاء الجزيرة العربية، للالتحاق بالجيش الإسلامي المتوجه إلى الشام، أو المصاحب لخالد بن الوليد، في هجومه على الحيرة[12].

وباسم الجهاد أيضًا، فرض عمر بن الخطاب التعبئة الإجبارية على العرب، وأمر عماله بأقاليم الجزيرة العربية.. بإحضار كل فارس وذي نجدة أو رأي.. فإن جاء طائعًا وإلا أحضروه حشرًا أو قادوه مقتادًا[13]. كما أمر قادة الجيش بتطبيق الأحكام الإسلامية المتعلقة بالجهاد، والتي يخيّر فيها غير المسلم بين الإسلام والجزية أو القتال، حسب ما تنص عليه الآية الكريمة: ﴿ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[14].

وهذا ما يجعلنا نؤكد على هذا العامل الروحي، باعتباره السبب الرئيس لفتح الأقطار المجاورة للجزيرة العربية، ولا نسلّم بالفكرة القائلة بأن الإسلام لم يأت بشيء جديد، وإنما أتى بشعار جديد وتنظيم جديد، وبأن القوات الإسلامية التي قامت بتلك الفتوح، كانت تهدف إلى نشر سيادة الإسلام لا الإسلام بحد ذاته، معتمدين في ذلك على بعض الإجراءات التي اتخذها الحكام، لتثبيت أوضاع الجيوش الإسلامية في البلاد المفتوحة.

(٢) العامل الاقتصادي:

ومع تأكيدنا على أهمية للعامل الروحي، فإننا نقر بأن للعامل الاقتصادي دخلاً في دفع العرب المسلمين إلى فتح الهلال الخصيب ووادي النيل، وذلك أن أغلب جيوش الفتح، كانت تتألف من عشائر البدو وجموع القبائل التي تضررت ـ في تلك الفترة ـ من الجفاف ونقص المراعي وهلاك المواشي وندرة المياه، بدليل أن بعض الوفود التي أتت إلى المدينة لمبايعة الرسول (ﷺ) في العام التاسع للهجرة، اشتكت من القحط والمجاعة، إذ قال رجل من وفد

فزارة للنبي (ﷺ) عندما سأله عن بلاده: «أسنتت بلادنا وهلكت مواشينا وأجدب جنابنا وغرف عيالنا فادع لنا ربك»، فدعا النبي لهم فمطرت السماء[١٥]، وكذلك أجاب رجل آخر من وفد بني مُرة الرسول (ﷺ)، عندما أستفسره عن حالة بلاده فقال: «يارسول الله أسنتت بلادنا وهلكت مواشينا وأجدب جنابنا»[١٦].

وقد استمرت تلك الأحوال الاقتصادية الصعبة بالجزيرة العربية في عهد الخلفاء الراشدين، فتميزت السنة الثامنة عشرة للهجرة بحلول القحط، واشتداد المجاعة وهلاك المواشي، وهبوب عواصف رملية تشبه الرماد، حتى عرفت بعام الرمادة. وقد ذكر ابن الأثير: «أن الوحش أصبح يأوي إلى الإنس لاشتداد الجوع»[١٧]، وهذا ما أضطر سكان البادية إلى اللجوء إلى المدينة، بحثًا عن شيء يسدون به رمقهم، فوجدوا الرعاية من الخليفة عمر (رضي الله عنه) الذي هيأ لهم الغذاء والكساء، حتى ارتفع البلاء وعادوا إلى مواطنهم أو التحقوا بالأمصار.

وهذه الأوضاع الاقتصادية هي التي دفعت بعض المؤرخين إلى القول، بأن الفتوحات الأولى كان الغرض منها في كثير من الأحوال الغنيمة لا الاحتلال والاستعمار[١٨]، كما سمحت لبعض الشعراء أن يتندروا على بعض الأفراد الذين هاجروا إلى الأمصار تحت وطأة الظروف الاقتصادية، أو انضموا بفعل الحاجة إلى جيوش الفتح، بمثل هذا البيت[١٩]:

فما جنة الفردوس هاجرت تبتغي　　　ولكن دعاك الخبز أحسب والتمر

وعلى كلٍّ فإن الحكام المسلمين وقادة جيوش الفتح، حاولوا استغلال الدافع الاقتصادي في تحريض المقاتلين، وحثهم على مقارعة العدو للفوز بالغنائم، فذكر البلاذري أن أبا بكر الصديق (رضي الله عنه): «لما فرغ من أمر أهل الردة، وأراد توجيه الجيوش إلى الشام، كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز، يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه من بين مستحب وطامع، وأتوا إلى المدينة من كل أوب»[٢٠] كما أن الطبري ذكر أن خالدًا بن الوليد، قام في الناس خطيبًا بعد معركة ذات السلاسل: «يرغبهم في بلاد العجم ويزهدهم في بلاد العرب، وقال ألا ترون إلى الطعام كرفغ التراب! وبالله لو لم يلزمنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل، ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقارع على هذا الدين، حتى نكون أولى به ونولي الجوع والإقلال من تولاه ممن أثَّاقَل عما أنتم فيه»[٢١].

ومما يلاحظ أن العامل الاقتصادي المتمثل في الحاجة إلى البحث عن مصادر رزق، إثر تزايد السكان واشتداد الجفاف، أدى ببعض المؤرخين إلى القول بالحتمية التاريخية مثل كيتاني ونكلر وبيكر، الذين رأوا أنَّ نزوح العرب من جزيرتهم نحو الأراضي الخصبة بالهلال الخصيب، كان يتم في شكل حركة مستمرة وبطيئة، وفي فترات متعاقبة ومحددة، مما تطلب من الروم والفرس إقامة دويلات حاجزة، كالغساسنة والمناذرة الذين أوكل اليهم وقف تقدم القبائل النازحة نحو الشمال في القرن السادس الميلادي، قبل أن تنطلق الهجرة الكبرى والأخيرة التي حمل فيها العرب الإسلام خارج جزيرتهم، ومع وجاهة ومنطقية هذه النظرية، إلا أننا لا يمكن أن نطمئن إليها، لانعدام الأدلة

القاطعة وقلة المعلومات المتعلقة بتكاثر السكان وطبيعة المناخ، وعلاقة البادية بالأراضي الزراعية والبدو بالفلاحين[٢٢].

(٣) الأسباب السياسية:

ويضاف للعامل الروحي والدافع الاقتصادي، بعض الأسباب السياسية التي كان لها دخل في تشجيع المسلمين على فتح الأقاليم المجاورة لبلادهم: مثل العمل على توحيد صفوف المسلمين وتوجيه أنظارهم للخارج، والقضاء على الأخطار الخارجية المحدقة بهم.

فبالنسبة لتوحيد صفوف المسلمين وتصفية الانقسامات الداخلية بينهم، نلاحظ أن الخليفة أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) عمل جاهدًا على نشر الإسلام ببقية بلاد العرب، إثر وفاة الرسول (ﷺ) إذ بقي الإسلام محصورًا في أكثر من ثلث العرب بقليل. فحتى الحجاز لم يعمه الإسلام إذا اعتبرنا أن الوفود التي بايعت النبي، وبلغ عددها واحدًا وسبعين وفدًا، حسب بعض الروايات[٢٣]، لم تكن تنوب عن كل أنحاء الجزيرة العربية، ولم يكن أعتراف زعماء القبائل بنبوة محمد (ﷺ) وإسلامهم على يده، يعني بالضرورة إسلام بقية أفراد قبائلهم.

ولتحقيق وحدة الجزيرة سياسيًّا ودينيًّا، وإبعاد الانقسامات عن صفوف المسلمين، جرد الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) أحد عشر لواءً، لفتح أنحاء الجزيرة الشمالية والشرقية والجنوبية، وقد اشتهر في هذه العمليات التي عرفت بحروب الردة، قادة حققوا انتصارات حاسمة، وقضوا على المرتدين في ظرف سنتين، مثل خالد بن الوليد، وعكرمة بن أبي جهل، وعمرو بن العاص. وقد تمكن خالد بن الوليد من إخضاع قبائل وسط الجزيرة المعادية لنفوذ المدينة، وحملها على الطاعة والدخول في الإسلام، ابتداءً من طيء وأسد، ومرورًا بغطفان وتميم وبني حنيفة، حيث وقعت معركة عقرباء التي مات فيها كثير من الصحابة، وقضي فيها على مسيلمة الكذاب عام ١٢هـ/٦٣٣م. وشملت حملات أخرى أقاليم البحرين وعمان وحضرموت واليمن، وبذلك قُضي على ظاهرة ادعاء النبوة في القبائل، بتصفية الأنبياء الكاذبين، أمثال مسيلمة بن حبيب في بني حنيفة، والأسود العنسي باليمن، وطليحة في غطفان، وسجاح في تميم.

وقد حرص أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) على القضاء على عوامل الانقسام، وترسيخ مبادىء الإسلام في القبائل البدويّة، ولهذا رفض أي تساهل يخل بمبادىء الإسلام أو يمس بسلطة الحكم المركزي بالمدينة، عندما قال كلمته المشهورة: «لو منعوني عقالاً لقاتلتهم»[٢٤]، وقد قال ابن مسعود عن أبي بكر، عندما عزم على قتال أهل الردة: «فوالله مارضي منهم إلا الخطة المخزية أو الحرب المجلية، فأما الخطة المخزية، فإن أقروا بأن من قتل منهم في النار وأن ما أخذوا من أموالنا مردود علينا، وأما الحرب المجلية فأن يخرجوا من ديارهم»[٢٥].

وقد تطلبت المحافظة على وحدة العرب بعد إسلامهم، توجيه أنظارهم نحو الخارج وإشغالهم بالفتوحات، ولهذا السبب بالذات لم يتردد أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إثر انتهائه من حروب الردة، في إرسال أجناد المسلمين لفتح الشام والعراق وتزويدها بالإمداد يتلو بعضها بعضًا، وقد خاطب المسلمين في ذلك بقوله: «قد رأيت أني أستنفر المسلمين إلى جهاد الروم بالشام»[٢٦]. وبذلك تمكن بهذه السياسة الرشيدة من الوصول إلى منافذ جديدة لروح القبائل الثائرة، بعد أن حيل بينها وبين الحرب والخصومات، ضمن رابطة الأخوة الإسلامية[٢٧].

أما الجانب الآخر من العامل السياسي للفتوحات، فيتمثل في الرغبة في توفير الأمن الداخلي للدولة الإسلامية الناشئة، وإبعاد الخطر الخارجي المتربص بها، ولهذا عمل الخلفاء الراشدون على رفع معنويات المسلمين، وإكسابهم المناعة ضد تأثير النفوذ البيزنطي والفارسي، وتصفية الديانات الموجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، كالمسيحية(*) (أ) واليهودية. ومن أجل ذلك أمر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بإخراج اليهود والنصارى من بلاد العرب[٢٨]، عملاً بقول الرسول (ﷺ): «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[٢٩]، فأجلى نصارى نجران من اليمن، وأنزلهم ناحية الكوفة، وعندما حاولوا الرجوع إلى اليمن في عهد علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، منعهم وأجاب أسقفهم بقوله: «ويحك إن عمر كان رشيد الأمر. لأنه خافهم على المسلمين، وقد كانوا اتخذوا الخيل والسلاح في بلادهم»[٣٠]. كما عمل عمر بن الخطاب على تحويل القبائل العربية المتنصرة، مثل بني كلب والغساسنة وبني تنوخ وتغلب، إلى الإسلام. فأشترط علي بني تغلب عدم تنصير أبنائهم، مقابل التعهد بإمدادهم بالعطاء، وقد جاء في رواية إسماعيل بن مهاجر: أن عمر قد اشترط على نصارى بني تغلب أن لا ينصروا أولادهم، وكل شيء يجب على المسلم فيه واحد، فعلى النصارى التغلبيين أثنان. وفي رواية أخرى أن عبادة بن نعمان التغلبي، أشار على عمر بن الخطاب أن يخصص عطاءً لبني تغلب، حتى لا يظاهروا الروم على العرب، «فصالحهم عمر علي أن لا يغمسوا أحدًا من أولادهم في النصرانية، ويضاعف عليهم الصدقة» وزيادة في حثهم على اعتناق الإسلام، لم يضع على أرضهم الخراج، واعتبرها أرض عشر عند إسلامهم[٣١].

ولإبعاد الخطر الخارجي عن المسلمين، وفك الحصار المضروب على جزيرتهم من طرف البيزنطيين والفرس، وأحلافهم من القبائل العربية شبه المتنصرة من بني لخم والغساسنة، ارتأى الرسول (ﷺ)، توجيه جيش من المسلمين إلى تبوك في السنة التاسعة، وقد تمكن هذا الجيش من مهاجمة دومة الجندل وأخذ الجزية من أهالي أيلة. كما جهز الرسول (ﷺ) للغرض نفسه، جيشًا لغزو الشام قبل وفاته بقليل (شهر محرم/ السنة الحادية عشرة)، وعقد لواءه لأسامة بن زيد بن حارثة، وأمره أن يوطيء الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين»[٣٢] وقد رأى

---

* المحـرر (س):

(أ) التسمية الإسلامية لأتباع عيسى (عليه السلام) هي النصارى كما ورد في نص القرآن الكريم، وديانتهم هي «النصرانية». أما لفظة المسيحية فهي تسمية أوروبية لا يقرها المسلمون. ولذا عمدنا إلى تصحيح كلمتي «المسيحية» و «المسيحيين» أينما وردتا في هذا البحث.

الرسول (ﷺ) عقد لواء هذه الحملة لأسامة رغم صغر سنه، وذلك حتى يأخذ بثأر أبيه ومن قتل معه من المسلمين، ويؤدب أحلاف الروم والمتواطئين معهم، كشرحبيل بن عمرو الغساني الذي قتل بمؤتة الحارث بن عمير الأزدي، مبعوث الرسول (ﷺ) إلى بصرى[٣٣].

وإثر وفاة الرسول (ﷺ)، أصر الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) على إبقاء قيادة الجيش لأسامة وتسييره لغزو الشام، وكان يهدف من وراء ذلك إشعار أعداء المسلمين في الداخل والخارج، بقوة الحكومة الإسلامية وثبات مركزها «فقال العرب: لو لم يكن بهم قوة لما أرسلوا هذا الجيش، فكفوا عن كثير مما كانوا يريدون أن يفعلوا»[٣٤]. وبذلك تمكن المسلمون من فك الحصار الذي كانت تشكله القبائل النصرانية في الشمال، حيث بكر بن وائل وتغلب وكلب وتنوخ، والتحكم في المركز التجاري المهم في طريق الشام، وهو دومة الجندل إثر إخضاع قبيلة كلب المتنصرة[٣٥].

ومما يلاحظ أن عامل توفير الأمن للدولة الإسلامية، كان الشغل الشاغل للحكام المسلمين في عهد الفتوحات، حتى قال عمر بن الخطاب إثر إتمام فتح العراق، عن الفرس الذين كان يتخوف منهم: «وددت لو أن بيني وبينهم جبلاً من نار».

وهذا العامل نفسه هو الذي شجع المسلمين على فتح فارس إثر التمكن من السيطرة على العراق، والتوغل في أرمينية والدخول إلى مصر، بعد إخضاع بلاد الشام.

وعلى كل حال فإن العامل السياسي للفتوح، سواء ما يتعلق منه بتوفير الأمن الداخلي أو إبعاد الخطر الخارجي، كانت له نتائج بعيدة الأثر في تماسك العرب واتحادهم، والإسراع بعملية الفتح. كما أن عدم الأخذ بهذا العامل، قد يؤدي إلى أحكام مسبقة لا تتماشى مع طبيعة الفتوح، مثل الرأي القائل بأن الفتوحات لم تكن نتيجة خطة رسمها أولياء الأمر من المسلمين، وبأنها أداة حربية لم تلبث أن عظم شأنها، فافلتت من يد الذين أستخدموها بتوالي الانتصارات[٣٦].

(٤) الظروف المساعدة

ويضاف إلى هذه العوامل التي كانت سببًا في فتح العرب للأقطار المجاورة لجزيرتهم، توفر الظروف المساعدة التي سهلت عملية الفتح وزادت في سرعتها، بحيث تم فتح الشام إثر معركة اليرموك (١٣هـ/٦٣٦م) والاستيلاء على القدس (١٦هـ/٦٣٩م) وأنطاكية (١٧هـ/٦٤٠م)، وتمت السيطرة على العراق بعد معركة القادسية (١٤هـ/٦٣٧م) وفتح المدائن (١٦هـ/٦٣٩م)، وقضي على قوة الفرس في معركة نهاوند (١٨هـ/٦٤١م)، كما أخضعت مصر بالاستيلاء على حصن بابليون وفتح الإسكندرية. وتتلخص هذه الظروف المساعدة للفتوحات في:

(أ) ـ توفر القيادة الكفؤة

فبفضل توجيهات أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) وعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) التي كانت في الواقع تأكيدًا لسياسة الرسول (ﷺ) واستمرارًا لها، أمكن تحقيق الأهداف العليا للدولة الإسلامية، وإخراج الإسلام من نطاقه المحلي بجزيرة العرب إلى مستواه العالمي، حيث مواطن الحضارات الكبرى في العالم القديم، وقد أكد أبو بكر استمرارية سياسة الرسول (ﷺ) في هذا المجال، إذ قال: «مارددت جيشًا أنفذه رسول الله (ﷺ) أتأمرني أن أكون أول من حل عقدًا عقده رسول الله (ﷺ)»(٣٧). ولم يتردد خدمة لهذه السياسة، أن يصرح لكبار الصحابة أن رسول الله (ﷺ)، كان عول أن يصرف همته إلى الشام فقبضه الله إليه، واختار له مالديه، «إلا أني عازم أن أوجه أبطال المسلمين إلى الشام بأهلهم ومالهم، أنبأني بذلك قبل موته».

(ب) التدريب الكافي لخوض حروب خارجية

وقد اكتسبه المسلمون أثناء غزوات النبي (ﷺ) وفي حروب الردة، التي كانت في حد ذاتها أكبر تدريب عملي لكتائب المسلمين على الحركات الواسعة والمجابهة المستمرة، كما تعرف المسلمون على أساليب العدو في القتال، في غزوة مؤتة عندما واجهتهم القوات الحليفة للروم، وانتصرت عليهم بقيادة شرحبيل بن عمرو التي كان عددها يناهز مائة ألف، في وقت لم يكن عدد المسلمين يتجاوز ثلاثة آلاف فرد(٣٨).

ومما زاد من كفاءة الجيوش الإسلامية، كونها تتشكل في أساسها من القبائل البدوية التي تتصف بالخشونة والشجاعة، ويتميز أفرادها بخفتهم ومهارتهم في ركوب الخيل ورمي النبال، وقطع المسافات البعيدة على ظهور الجمال، بينما كان أغلب قادة هذه الجيوش، أمثال خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وشرحبيل بن حسنة وخالد بن سعيد ويزيد بن أبي سفيان ومعاوية بن أبي سفيان وزياد بن أبيه وغيرهم(٣٩)، ينتمون إلى حضر مدن الحجاز الذين كانوا على معرفة بمسالك الصحراء، وعلى دراية بأوضاع البلاد المجاورة التي تعرفوا عليها، أثناء ممارستهم للتجارة.

(جـ) ضعف الروم والفرس

تسرب الضعف إلى الروم والفرس نتيجة الفتن والحروب الخارجية والانقسام الديني والظلم الاجتماعي والمطالب المالية. وهذا مادفع أغلب أهالي حوران ودواخل سورية، ونساطرة العراق والجزيرة، وأقباط مصر إلى اعتبار العرب الفاتحين قومًا من بني جنسهم(٤٠)، جاءوا ليضعوا حدًا للمظالم التي توالت عليهم من كبار الملاك الإغريق، والمتعاونين معهم من الإقطاعيين المحليين، وينقذوهم من الاضطهاد الديني الذي سلطته كنيسة بيزنطة عليهم، بسبب اعتقادهم بطبيعة واحدة ومشيئة واحدة للسيد المسيح (عليه السلام)(٤١).

ومما زاد في تضعضع موقف كل من الفرس والروم، إهمالهم تحصين حدودهم الصحراوية، إثر نفور بني لخم من الفرس الذين قتلوا النعمان بن المنذر، وبعد إهمال الروم لإمارة الغساسنة وإبطالهم الجراية المخصصة للقبائل

الصحراوية المتاخمة للشام والمقيمة جنوب البحر الميت، على الخط الواصل بين المدينة وغزة. ورغم انتصار عرب الشمال على جيش المسلمين في مؤتة شمال البتراء عام ٨هـ/٦٢٩م، إلا أن إمبراطور البيزنطيين هرقل (Heraclius) رفض توزيع الجراية خوفًا من إنضمام هذه القبائل إلى البدو المهاجمين لأطراف الصحراء[٤٢]، وبذلك انهار خط الدفاع الأول للبيزنطيين والفرس أمام أول هجوم من الصحراء، مما سهل على المسلمين فيما بعد إيجاد أنصار من قبائل تخوم الصحراء، وسمح لهم باستخدام أفراد كثيرين منهم في شؤون الإدارة، إثر إنشاء المعسكرات الكبرى (الأمصار).

ثانيًا: نتائج الفتوحات الإسلامية

بعد هذا نتطرق إلى أهم النتائج التي أسفرت عنها الفتوحات الإسلامية الكبرى، وكان لها تأثير على مستقبل الإسلام كعقيدة وعلى العرب كأمة، سواء في المجال السياسي أو الوضع الاقتصادي أو الحالة الإجتماعية.

(١) نتائج الفتوحات في الحياة السياسية:

تتمثل هذه النتائج في النقاط التالية:

(أ) وضع نظام حكم ملائم للدولة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، التي إتسعت رقعتها وزادت مداخيلها وتعددت الطوائف والشعوب الداخلة تحت نفوذها. وقد ساهم الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في وضع أغلب تنظيمات الدولة الإسلامية، فأنشأ ديوان الجند بالمدينة المنورة، ثم بالأمصار الكبرى مثل البصرة والكوفة والفسطاط[٤٣]. وضبط دفاتر الجند المشارك في عمليات الفتح (المقاتلة)، وحدد العطاء وفرض الأرزاق حسب السابقة إلى الإسلام والجهاد في سبيله، وقسم الدولة إلى مقاطعات كبرى، عرفت بالأمصار كالمدينة والبحرين والبصرة والكوفة والشام ومصر والجزيرة، ولم يتردد في الأخذ بكثير من التنظيمات التي كانت متبعة في الأقطار المفتوحة، مثل سك النقود وتنظيم الجيش والبريد والمالية ومسح الأراضي وتقسيمها، وفرض الضرائب الزراعية، وقد قال ابن مسعود في ذلك: «وهو أول من مسح السواد وأرض الجبل، ووضع الخراج على الأرضين، والجزية على جماجم أهل الذمة»[٤٤].

(ب) التطور الذي عرف نظام الخلافة، بانتقاله من حالة التقشف والزهد والاقتصاد في الإنفاق على شؤون المسلمين، في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، إلى حالة الإسراف في صرف ودائع بيت المال، في أواخر خلافة عثمان (رضي الله عنه). وقد وصف ابن طباطبا حكومة الخلافة في فترتها الأولى بقوله: «كان زيها هو الخشونة في العيش، والتقليل في المطعم والملبس.. وذلك مؤاساة لفقراء رعيتهم وكسرًا للنفس عن شهواتها، ورياضة لها لتعتاد أفضل حالاتها[٤٥]». أما الفترة الثانية لنظام الخلافة، فكانت نتيجة طبيعية للفتوحات التي أدت

إلى تقاطر الأموال والثروات على مركز الخلافة، وإلى تغيّر في أسلوب الحكم، وتحوّل في نظرة الرعية إلى الحكام. وهذا ما شعر به عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، فاقترح للحد من آثاره السلبية ونتائجه الوخيمة، أن يبقى كبار الصحابة في مركز الخلافة، وأن يبعد عامة العرب عن الأمصار، وذلك بتوزيع ما يستحقونه من الفيء، حيث أقاموا من بلاد العرب[٤٦]. لكن هذا الإجراء الذي لا يرتقي إلى مستوى تنظيمات عمر (رضي الله عنه)، لم يَحُدَّ من إنتقاد سكان الأمصار من أفراد القبائل العربية، ومن تحفظ بعض كبار الصحابة من سلوك عمال عثمان (رضي الله عنه).

(جـ) حدوث أزمة في نظام الحكم، أدت إلى انتقال مركز الثقل إلى الأمصار، وتحوّل مركز الخلافة من المدينة المنورة، وذلك نتيجة للفتوحات التي أدت إلى إحداث الأمصار واستقرار كثير من العرب والموالي فيها، الذين لم يلبثوا أن شعروا بأنهم حُرموا من ثمار الفتوح التي شاركوا فيها، وأدى بهم الأمر إلى التحفز للثورة ضد عثمان (رضي الله عنه)، فانتفضت الكوفة عام ٣٢هـ/٦٥٢م، وانتشر الاستياء في مصر مع نهاية عام ٣٥هـ/٦٥٦م، اثر استبدال عمرو بن العاص بعبد الله بن أبي سرح أخي عثمان من الرضاع[٤٧]. وتفاقمت الأوضاع بوصول وفد مصر إلى المدينة، لتقديم الشكوى التي أنتهت بمقتل عثمان (رضي الله عنه) عام ٣٥هـ/٦٥٦م، وبذلك إنتقل مركز الثقل وميدان الصراع إلى الأمصار مع خروج طلحة والزبير وعائشة من مكة إلى المدينة*[ب] والتحاق على بن أبي طالب (رضي الله عنه) مع جيشه بالكوفة ليواجه أطماع معاوية، وإثر إغتيال علي (رضي الله عنه) عام ٤١هـ/٦٦١م ثم القضاء ـ بعدئذ ـ على ثورة عبدالله بن الزبير، استقر نهائيًا مركز السلطة ومقر الحكم في الدولة الإسلامية، خارج الجزيرة العربية.

(٢) نتائج الفتوحات في المجال الاقتصادي:

تبرز هذه النتائج في التغيّر الجذري لأسلوب العيش وطريقة الحياة، بالنسبة للحضر والبدو على حد سواء، وكذلك في انتقال الأرض الزراعية من حوزة الدولة إلى ملكية الأفراد، بالإضافة إلى تكوين الملكيات الكبيرة في الإسلام، وظهور الأثرياء من بين كبار المسلمين، في وقت بدأت فيه الجزيرة العربية تعيش انكماشًا إقتصاديًا متزايدًا.

ففي ما يخص التغيُّر في نمط الحياة وأسلوب المعيشة، نلاحظ أن الفتوحات أدت إلى تحوّل العديد من عشائر البدو، من امتهان الرعي ومصاحبة القوافل وشن الغارات، إلى الاعتماد كليًا على ما يخصصه لها الحكام، من عطاء ورزق أو على ماتجود به الأراضي الخصبة بالسواد، من إنتاج فلاحي، بعد أن سمح عمر بن الخطاب (رضي الله

---

* **المحرر (س):**
(ب) كذا بالأصل. والصحيح أنهم خرجوا إلى البصرة.

عنه) لبعض العشائر أن تقيم بجوار الكوفة، ولم ير مانعًا من إقطاع بعض العرب قسمًا من أراضي الصوافي (صوافي الأثمار)، التي كانت في السابق ملكًا للأمراء والقادة من المشركين، باعتبارها ليست ملكًا لكافة المسلمين، وإنما هي تحت تصرف الخليفة مباشرة، ثم توسع في ذلك عثمان (رضي الله عنه)، فخصص مساحات كبيرة منها لبعض بطون القبائل(٤٨)، قبل أن يسارع معاوية بن أبي سفيان بإقطاع الأراضي الواسعة بالشام لمعاضديه من عشائر البدو. وقد نتج عن هذه الإجراءات، تحوّل جزء كبير من العرب من حياة البداوة والترحل إلى حياة الاستقرار وممارسة الزراعة.

أما الحضر وأغلبهم من سكان مدن الحجاز، فقط طرأ تحول عميق على حياتهم، بعد أن انتفعوا بغنائم الفتح التي كانت أوامر الخليفة عمر (رضي الله عنه)، تقتضي أن لا توزع إلا بعد أن تجمع بالمدينة، وقد كانت من الكثرة والضخامة، بحيث أن عمر كان يخاطب المسلمين بشأنها فيقول: «يا أيها الناس، قد جاء مال كثير فإن شئتم أن نكيل كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنا(٤٩)». وبذلك تحسنت أحوال الحضر، وكثر الأثرياء من بينهم، ولم يعودوا يعتمدون في معاشهم على الإشتغال بالتجارة فقط، وإنما تحولوا إلى الوظائف الإدارية والخدمات الثقافية والاجتماعية، والتحق الكثير منهم بالأمصار، خارج الجزيرة العربية.

أما ما يتعلق بانتقال ملكية الأراضي الزراعية من سلطة الدولة الإسلامية إلى تصرف الأفراد، فقد تم هذا التحول في خلافة عثمان (رضي الله عنه)، وكانت قبل ذلك في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، تعتبر الأراضي الزراعية المفتوحة «السواد»، فيئًا للمسلمين وملكًا لبيت المال، وقد تمسك عمر (رضي الله عنه) بهذا الوضع، لأنه كان يخشى على العرب الاستقرار بالأرض، والإشتغال بالزراعة، والتحول عن الجهاد في سبيل الله. وهذا ما دفعه إلى توجيه كتاب إلى سعد بن أبي وقاص جاء فيه: «أما بعد، فقد بلغني كتابك تذكر فيه، أن الناس سألوك أن تقسم الأرض بينهم، مغانمهم وما أفاء الله عليهم، فإن أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به من العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر، واترك الأرضين والأنهار بعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء(٥٠)».

وقد وردت عدة روايات تؤكد التزام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بهذا النهج في ما يصدره. من أوامر وما يحدثه من تنظيمات، فقد نقل عن محمد بن عبدالله الزهري قوله: «افتتح عمر السواد والأهواز عنوة، فسئل عمر قسمة ذلك، فقال: فلمن جاء من المسلمين من بعدنا، فأقرهم على منزلة أهل الذمة»(٥١). وفي رواية أخرى أجاب من طلبوا قسمة السواد، فقال: «قد أشرك الله الذين يأتون من بعدهم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء» (٥٢).

على أن عثمان (رضي الله عنه) اضطر في أواخر عهده إلى التخلي نهائيًا عن سياسة عمر (رضي الله عنه) المتعلقة بالأراضي، وذلك بعد أن لاحظ ضغطاً من أثرياء المدن لتوسيع مصادر رزقهم، وشعر بتململ ينبيء بالثورة

في أوساط القبائل المقيمة بالأمصار، والتي لم تجد ما تنفقه بعد أن بذّرت أرزاقها وقل عطاؤها، بعد انتهاء الفتوحات الكبرى بفتح الشام والعراق وفارس ومصر. ولهذا سارع عثمان إلى الحد من احتكار الدولة للأراضي، وسمح لمن رغب في إمتلاكها، وقد بدأ ذلك بالدعوة إلى مبادلة الثروات والأراضي، بالأمصار والحجاز عندما قال حسب بعض الروايات: «يا أهل المدينة إن الناس يتمخضون بالفتنة، وإني والله لأتخلصن لكم الذي لكم، حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه في بلاده». وعندما سأله الناس: «كيف تنقل إلينا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» قال: «نبعها ممن شاء بها كان له بالحجاز». وقد علق على ذلك عبدالله بن عمر الذي أورد الخبر بقوله: ففرحوا وفتح الله عليهم به أمرًا لم يكن في حسابهم، فأفترقوا وقد فرجها الله عنهم به»(٥٣).

وقد ارتبط بهذا التحول الذي عرفته وضعية الأرض الزراعية نتيجة الأوضاع التي ترتبت عن الفتوح، تكوين الملكيات العقارية الواسعة في الإسلام، وذلك بعد أن أستبدل كثير من العرب ما يملكونه من أراضي السواد بأراضٍ مماثلة لها في جزيرة العرب، وهذا ما أدى إلى شيوع التعامل النقدي في عمليات البيع والشراء والاقتراض والمقايضة، وإلى استخدام اليد العاملة غير العربية ـ وأغلبها من الموالي ـ في إستصلاح الأراضي القريبة من المدن، وتحويلها إلى بساتين وجنان مثمرة. وقد نسب في هذا المجال إلى طلحة استنبات القمح في ملكياته بالحجاز(٥٤).

هذا وقد صاحب ظهور الملكيات الواسعة، تميّز أقلية من المسلمين بالغنى الشديد، نتيجة مهارتهم في العمليات التجارية، ومعرفتهم بطبيعة المبادلات المالية والعقارية. وكان أغلب هؤلاء الأثرياء ينتسبون إلى قبيلة قريش التي لم يسلم بعض أفرادها ـ رغم ظهور الإسلام فيهم ـ إلا بعد تأكدهم من المحافظة على تجارتهم والإبقاء على مكانتهم. ومن أشهر هؤلاء الأثرياء، نذكر طلحة والزبير ومروان بن الحكم وعبدالرحمن بن عوف وزيد بن ثابت ويعلى بن منبّه، وقد ذكر أن طلحة ترك من الأموال بعد موته، ماقدر بثلاثين مليونًا من الدراهم، كان النقد منها مليونين ومائتي ألف دينار، وكان سائرها عروضًا وعقارًا(٥٥).

على أن هذا الإزدهار الاقتصادي الذي عرفته بلاد العرب، والذي كان نتيجة مباشرة للفتوح مالبث أن تلاشى بعد تحول طرق التجارة الرئيسة إلى شمال الجزيرة العربية وغربها، حيث البصرة والكوفة ودمشق والفسطاط، وإثر هجرة بطون عديدة من القبائل وجماعات كثير من سكان المدن إلى البلاد المفتوحة، وبذلك بدأت بلاد العرب تتعرض إلى مصاعب إقتصادية جمة، أدت بها إلى نوع من العزلة والإنكماش الاقتصادي الذي زادت حدته في العهد العباسي خاصة(٥٦).

(٣) تأثر الوضع الاجتماعي بالفتوحات :

يمكن معالجة هذا الموضوع بأستعراض النقاط التالية :

(أ) انحصار البداوة وتغير التركيب الاجتماعي للعشائر، إذ أدى الإلتزام بتطبيق مبادىء الإسلام والخضوع إلى شروط الحياة الجديدة بالأمصار إلى إنحصار البداوة وتحول جزء كبير من العرب إلى حياة الإستقرار، وهذا عكس ماعرف عنهم في العهد الجاهلي. كما أن البنية الاجتماعية للقبيلة العربية، لم تعد كما كانت عليه قبل الإسلام، حين كانت تعتبر وحدة منفصلة لها كيان مميز ورأي خاص، وإنما تحولت نتيجة اعتناقها للإسلام ومشاركتها في الفتوح، إلى وحدة اجتماعية تتحكم فيها الرابطة الروحية، أكثر مما يؤثر فيها الإنتماء القبلي والعرقي، وتخضع لسلطة دولة مركزية، أكثر مما تستجيب لأحلافها السابقة، وميول شيوخها وأولي الأمر منها.

ويضاف إلى هذا التغير في بناء القبيلة، تجزؤ بعض المجموعات القبلية الكبرى، باستقرار قسم منها في الأمصار، وبقاء جزء منها في جزيرة العرب. وهذا ماساعد على تكوين تشكيل جديد لبعض القبائل، أصبح فيه الانتماء إلى نسب أعلى هو أساس الانسجام والتلاحم، مما ترك آثارًا بالغة في التاريخ الداخلي للدولة الإسلامية، فيما بعد(٥٧).

(ب) تناقص سكان الجزيرة العربية : كان ذلك نتيجة الهجرة الواسعة إلى البلاد المفتوحة والتي وصفها بعض المؤرخين، بأنها آخر الهجرات السامية الكبرى نحو الهلال الخصيب(٥٨). ومما شجع على هذه الهجرة وزاد في حدتها، تلك الظروف الإقتصادية الصعبة والأحوال السياسية المضطربة في أواخر عهد عثمان (رضي الله عنه)، كما تناقص سكان جزيرة العرب أيضًا، بسبب المجاعة وانتشار الأمراض وهلاك كثير من الناس نتيجة ذلك، فطاعون عمواس مثلاً كان قد أضر بجيوش الفتح في السنة ١٨هـ/٦٣٩م؛ فمات به أبو عبيدة بن الجراح وأبو عبدالرحمن معاذ بن جبل ويزيد بن أبي سفيان. وهلك من جيوش المسلمين حوالي خمسة وعشرين ألف نسمة. وانتشر المرض من بلاد الشام حيث ظهر بقرية عمواس بفلسطين وسرى إلى شمال جزيرة العرب وسواد العراق. وقد وصفه ابن الأثير بقوله : «وأصاب الناس من الموت مالم يروا مثله قط، وطمع له العدو في المسلمين، لطول مكثه شهورًا، أصاب الناس بالبصرة مثله»(٥٩).

وهكذا تناقص سكان الجزيرة العربية نتيجة هذه الأسباب، تناقصًا محسوسًا أدى إلى نزول بلاد العرب عن مستواها الديمغرافي الذي كان لها قبل الإسلام، فأقفرت جهات عديدة من السكان، ولم يبق في بعض الجهات الأخرى، سوى النساء والأطفال والشيوخ. وهذا مادفع بعض الشعراء، أمثال البريق بن عياض شاعر الهذليين، وأبي خراشة إلى الحنين إلى العهد السابق للفتوحات، حيث كانت مواطن العشائر تعج بالحركة والحيوية، ولعل هذا الوضع الديمغرافي الذي عرفته جزيرة العرب، لا يمكن مقارنته إلا بحالة شبه الجزيرة الإيبرية إثر إكتشاف العالم الجديد وهجرة الإسبان إليه.

(جـ) التمايز الاجتماعي من حيث الثروة والجاه: بالرغم من سعي الخلفاء الراشدين لإقرار عدالة اجتماعية تتماشى ومبادىء الإسلام، والتزامهم في تسيير شؤون الحكم بالمساواة في المعاملة، إذ قال أبو بكر (رضي الله عنه) عندما سوّى بين الناس في الأعطيات «إنما ذلك ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة»(٦٠). وعندما فرض عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الأرزاق لم يراع سوى السابقة إلى الإسلام والبلاء فيه، فجعل للمهاجرين والأنصار ممن شهدوا بدرًا خمسة آلاف درهم، ثم أنقص العطاء تدريجيًا، حسب المكانة في الإسلام وحاجة الناس، حتى انتهي بتخصيص ألف درهم للذين أسهموا بعد اليرموك والقادسية، وقد قال في ذلك: «لا أجعل من قاتل رسول الله (ﷺ) كمن قاتل معه»(٦١).

لكن تطور المجتمع الإسلامي نتيجة الفتوح، أدى أخيرًا إلى تفاضل الناس في المكانة الاجتماعية من حيث الثورة والجاه، وهذا مالمسه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في أواخر حياته، وحاول الحد منه، وقد قال في ذلك: «ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيىء»(٦٢). كما أنه أعلن أمام الملأ: «لئن بقيت إلى هذا العام لألحقن آخر الناس بأولهم، ولاجعلنهم رجلًا واحدًا».

لكن انتهاج عثمان (رضي الله عنه) من بعده، سياسة اللين أمام تزايد مطالب عماله وقرابته من بني أمية، أدى في نهاية الأمر إلى تكوين طبقة مسرفة في الغنى، تستحوذ على نصيب كبير من الأموال التي كانت الرعية في حاجة إليها(٦٣)، وهذا مادفع سكان الكوفة إلى إظهار معارضتهم والوقوف في وجه سعيد بن العاصي الذي قال لهم: «الوساد بستان قريش»، والرد عليه بقولهم: «أتجعل ما أفاء الله علينا بظلال سيوفنا ومراكز رماحنا، بستانا لك ولقومك»(٦٤).

وقد أدى هذا التمايز في المكانة الاجتماعية من حيث الثروة والجاه، إلى حدوث أزمة في المجتمع الإسلامي، أدت أخيرًا إلى إنهيار نظام الخلافة، وقد وصف طه حسين ذلك بقوله: «وازداد طموح هؤلاء الأثرياء الذين لم يكتفوا بامتلاك الأراضي واستغلال الطبقة العاملة، وإنما انتهى بهم الأمر إلى التنافس في إكتساب النفوذ والاستحواذ على الإمارة والارتقاء إلى الخلافة، وبذلك انتهى إلى ما انتهي إليه من هذه الفتن والخطوب التي أفسدت الأمر على المسلمين، منذ مقتل عثمان وحتى تولي بني العباس»(٦٥).

(د) ظهور جماعات سكانية جديدة في مجتمع الجزيرة العربية: بدأت منذ عهد عمر (رضي الله عنه)، يتشكل أغلبها من الموالي والأسرى والعبيد، وقد حملت هذه الطوائف السكانية معها عاداتها ومعارفها ومهاراتها اليدوية والفنية. وهذا ترك ـ فيما بعد ـ في العهد الأموي آثارًا عميقة على القيم والمفاهيم، والإنتماء لدى سكان مدن الحجاز، لاسيما المدينة المنورة التي استقطبت القسم الأكبر من الموالي، حيث أوكل إليهم مختلف الخدمات الاجتماعية والمهن الصناعية، واستعمل الكثير منهم في خدمة الأرض، كما اشتغل البعض منهم بفنون الطرب كالغناء والرقص وغيره.

ومثل هذا الاختلاط السكاني حدث بالأمصار، حيث استقر العرب بجوار طوائف مختلفة من سكان البلاد الأصليين، مما أدى إلى احتكاك وتأثير متبادلين.

(هـ) بداية ظهور الانحياز الإقليمي والانتماء المذهبي: وجد العرب والموالي على حد سواء، في الانحياز الاقليمي والانتماء المذهبي بديلا ملائمًا لصراعاتهم القبلية وروحهم العشائرية ونزعتهم القومية التي حاربها الإسلام وأخمدتها الفتوحات الكبرى. وقد شجع على ظهور هذه الميول السلبية في المجتمع الإسلامي أواخر العهد الراشدي، تطور المعارضة السياسية في نهاية حكم عثمان (رضي الله عنه)، واشتداد التنافس بين علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) ومعارضيه، وسعى معاوية أن يفوز بالخلافة ولو بالالتجاء إلى الولاء القبلي، زيادة عن الاحتكاك الحضاري في الأمصار بين حضارات الشعوب القديمة، والعرب الفاتحين.

وبذلك ظهر تنافر تحول إلى عداء مستحكم بين عرب الشمال «القيسية»، وعرب الجنوب «اليمنية» الذين اشتهرت منهم قبائل مثل كلب بالشام التي كانت لها أراض بوادي القرى القريب من المدينة[٦٦]، ومذحج وكندة بالكوفة، وهمذان وأزدعمان بالبصرة وخراسان[٦٧]. كما ساعدت هذه الظروف على بداية تكوين أحزاب ومذاهب سياسية ودينية ارتسمت خطوطها الأولى مع حركة الخوارج وتنظيمات الشيعة وأفكار المرجئة.

وقد ترك هذا الانتماء الجهوي والانتساب المذهبي، بصمات عميقة وواضحة في تاريخ العرب، وكانت له نتائج مدمرة على مستقبل الدولة الإسلامية، حتى في أقصى أقاليمها، وإن كان قد ساعد إلى حد كبير على تطور الحياة الأدبية والفكرية لدى المسلمين.

ولعل أهم نتيجة للفتوح نختتم بها هذا البحث، تتمثل في ذلك الامتزاج الحضاري الذي تم بين العرب والشعوب المجاورة لهم، وكان قوامه الدين الإسلامي الحنيف، ولحمته اللغة العربية، وصبغته حضارات شعوب العالم القديم، والذي أنتج الحضارة العربية الإسلامية التي ننتمي إليها اليوم ونعتز بتراثها ونفخر بأصالتها. وبذلك تكون الفتوحات الإسلامية التي حملت الدعوة الإسلامية خارج جزيرة العرب، قد حققت أكبر ثورة إجتماعية وإنقلاب حضاري، عرفته منطقة البحر المتوسط وجنوب غرب آسيا في تاريخها الطويل.

التعليقات والإشارات

(١) أحمد أمين، **فجر الإسلام** (ط ٥ القاهرة. ١٩٤٥م)، ص ص١٢-١٥.

(٢) غسطاف لبون، **حضارة العرب**، (ترجمة عادل زعيتر، القاهرة)، ص٩٦.

(٣) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، (القاهرة) جـ١، ص١٩٧.
(٤) ابن حزم الظاهري، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣٢٠هـ)، جـ٢، ص ص٨٤-٨٥.
(٥) غسطاف لبون، **المرجع نفسه**، ص٩٦.
(٦) **التوبة**: ٣٢.
(٧) **آل عمران**: ١٦٩.
(٨) جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، (القاهرة: مطبعة الهلال، ط٧. ١٩٣٥م)، جـ١، ص٥٥.
(٩) أبو القاسم علي بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، (تحقيق صلاح الدين المنجد. دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥١م)، المجلد الأول، جـ٨، ص٤٤٣.
(١٠) أورده عبدالعزيز الدوري في كتابه، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١م)، ص٤٤.
(١١) ابن عساكر، **المصدر نفسه**، ص٤٤٥.
(١٢) حسن إبراهيم حسن، **المرجع نفسه**، ص٢١٤.
(١٣) توفيق سلطان اليوزبكي، **دراسات في النظم العربية الإسلامية**، (الموصل: ١٩٧٧م)، ص١٤٠، نقلاً عن الطبري.
(١٤) **التوبة**: ٢٩.
(١٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧م)، جـ١، ص٢٢٩.
(١٦) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٩٨.
(١٧) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، (القاهرة، ١٣٤٩هـ)، جـ٢، ص٣٨٨.
(١٨) فيليب حتي، **تاريخ العرب المطول**، جـ١، ص١٩٧.
(١٩) يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية**، (ترجمة أبي ريدة. القاهرة، ١٩٥٨م). أورد هذا البيت المترجم اعتمادًا على **ديوان الحماسة**، وأثبته في هامش ص٢٤.
(٢٠) أبو الحسن البلاذري، **فتوح البلدان**، (تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٩م)، ص١١٥.
(٢١) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩م)، جـ٢، ص٥٥٩.
(٢٢) أورد هذه النظرية وعلق عليها عبدالعزيز الدوري في كتابيه، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ص١٥، و**مقدمة في تاريخ صدر الإسلام** (بيروت، ١٩٦١م)، ص٤٦.
(٢٣) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٩١-٣٥٩.
(٢٤) وفي رواية لو منعوني عناقًا وهو صدقة السنة، راجع البلاذري، **المصدر نفسه**، ص١٠٣.
(٢٥) **المصدر السابق نفسه**، ص١٠٤.

(٢٦) ابن عساكر، **المصدر السابق**، ص٤٤٣.

(٢٧) فيليب حتي، **المصدر السابق**، ص١٩٧.

(٢٨) أشار إلى ذلك كثير من المؤرخين منهم:

C. Chahen, *L'Islam des origines au début de l'empire ottomane (Histoire Universelle 14.* Paris: Bosdas, 1970), p. 23.

اعتمادًا على ماجاء عند ابن سعد، **الطبقات**، جـ٣، ص٣٨٣.

(٢٩) أورده إسماعيل الراوي، **تاريخ الدولة العربية**. (بغداد، ١٩٧٦م)، ص٨٦.

(٣٠) أبو يوسف يعقوب، **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٥٢هـ)، ص٧٣.

(٣١) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص١٢١.

(٣٢) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٥.

(٣٣) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٢٨.

(٣٤) حسن إبراهيم حسن، **المرجع نفسه**، ص٢١٢.

(٣٥) M. Rodinson, *Mahomet,* (Paris: Ed. au Seuil, 1961), p. 283.

(٣٦) فيليب حتي، **المرجع نفسه**، ص١٩٧.

(٣٧) أورد ابن الأثير نص الرواية بهذه العبارة: «ولا أرد قضاء قضى به رسول (ﷺ) ولو لم يبق في القرى غيري». ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٦. راجع كذلك ابن عساكر، **المصدر السابق**، ص٤٤٠، الذي أورد روايات كثيرة فيما يتعلق بتصميم أبي بكر على فتح الشام.

(٣٨) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٢٩.

(٣٩) جرجي زيدان، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٥٦-٥٧.

(٤٠) فيليب حتي، **المرجع نفسه**، جـ١، ص١٩٤.

(٤١) C. Cahen, *op. cit.*, p.20 وكذلك، جرجي زيدان، **المرجع نفسه**، ص١٩٤.

(٤٢) B. Lewis, *les Arabes dans l'Histoire* (Neuchâtel, 1958), p. 48.

(٤٣) N. Elisséeff, *l'Orient musulman au moyen-âge, (*Paris: A. Colin, 1977) p. 67.

(٤٤) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٨٢.

(٤٥) ابن طباطبا، **تاريخ الدول الإسلامية «الفخري»** (بيروت، ١٩٦٠م)، ص٧٣.

(٤٦) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، الجزء الأول «عثمان» (القاهرة: دار المعارف)، ص١٠٣.

(٤٧) Elisséeff, *op. cit.*, p. 75.

(٤٨) D. et. T. Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique,* (Paris: Arthaud, 1968), p. 40.

(٤٩) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٤٥.

(٥٠) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٤.

(٥١) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣٧٦.

(٥٢) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٢٤ .

(٥٣) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٣٢.

(٥٤) موريس لمبار، **الإسلام في مجده الأول** (ترجمة إسماعيل العربي، الجزائر، ١٩٧٨م)، ص٢٩ .

(٥٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**. المحرر (س): لم يذكر الباحث رقم الصفحة واكتفى بذكر الجزء وهو الثالث) .

(٥٦) لمبار، **المرجع نفسه**، ص٢٩ .

(٥٧) فلهاوزن، **المرجع نفسه**، ص ص٢٦-٢٧ .

(٥٨) فيليب حتي، **المرجع نفسه**، ص١٩٦ .

(٥٩) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٩٢. راجع أيضًا للأب أبال، **تاريخ فلسطين من فتح الاسكندر إلى الفتح العربي**، (باريس ١٩٥٢م)، جـ٢، ص ص٤٠٣، ٤٠٤ .

Le P.F.M. Abel, *Histoire de la Palestine* (Paris: J. Gabalda, 1952), T. II, pp. 403, 404.

(٦٠) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٤٢ .

(٦١) **المصدر السابق نفسه**، ص٤٣ .

(٦٢) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٤ .

(٦٣) الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ص ص٥٥-٥٦ .

(٦٤) عزة دروزة، **تاريخ الجيش العربي في مختلف الأطوار والأدوار والأقطار**، (بيروت، ١٩٦٢م)، ص١٦٢ .

(٦٥) طه حسين، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص١٩٥ .

(٦٦) G. Rentz, ''Djazirat al-Arab'', L' *Encyclopédie de L'Islam* (Nouvelle Édition), p. 568.

(٦٧) فلهاوزن، **المرجع نفسه**، تعليق أبي ريدة في الهامش، ص٣٦ .

معركة اليرموك: خطوة حاسمة في فك حصار الروم للجزيرة العربية

أحمد حسين شرف الدين

إن معارك المسلمين مع الروم*(أ) في أصقاع الشام، بما فيه الأردن وسوريا وفلسطين، كانت عديدة، ولكن فاتحتها كانت معركة اليرموك التي تعتبر خطوة حاسمة في فك الحصار العسكري والاقتصادي الذي ضربه الروم وقبلهم الرومان على الجزيرة العربية ردحًا من الزمن.

وتعود بداية إحتلال الرومان للشام وما جاورها إلى ما قبل الميلاد، ولكن إحتلالهم الفعلي المباشر، والذي أضرّ بالجزيرة العربية؛ يعود إلى منتصف القرن الثاني للميلاد، عندما أطاحوا بدولة الأنباط العربية وسيطروا على منافذ التجارة العربية البرية منها والبحرية، الأمر الذي أدى إلى تدهور أحوال العرب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وجعلها تعيش في عزلة رهيبة لعدة قرون.

وبعد أن كان العرب أساطين التجارة العالمية، وفرسان ميدانها وحماة قوافلها، أضحوا أحلاف أرضهم وأحلاس أوطانهم، إلا من ركب أهوال الارتحال والتجواب، وتحمّل عناء الهجرة والاغتراب، فقد نزح إما إلى الشام وإما إلى العراق، ليلتحق بأحد المعسكرين؛ إما الفرس وإما الروم.

وهكذا ظلت الجزيرة العربية رازحة تحت حصار ذيْنك العملاقين المخيفين المتصارعين على المنطقة ومسالكها البرية والبحرية، لا قوة ترعى أوطانها، ولا دولة تحمي أركانها، إذ لم يكن هناك بعد سقوط دولة الأنباط غير دولة الغساسنة في الشام، وكانت صنيعة الروم البيزنطيين، ودولة المناذرة في العراق، وكانت صنيعة الفرس الساسانيين، أما جنوب الجزيرة العربية، فكان تارةً يرزح تحت نير الاستعمار الحبشي - الرومي، وأخرى تحت نير الاستعمار المجوسي الفارسي.

أحداث ما قبل اليرموك

وقبل الحديث عن معركة اليرموك التي مهد لها منقذ الإنسانية ومحررها من ظلم الجبابرة وعسف المتكبرين، نبينا محمد (ﷺ)، يجدر بي أن أشير - ولو بإيجاز - إلى ما سبقها من أحداث متعلقة بها، وموصولة إليها. فقبل ستة

* المحرر (ع):

(أ) استخدم المؤلف كلمتي «الرومان» و«الروم» بتداخل في البحث، لاعتباره الرومان والروم شيئاً واحدًا، مع العلم أن المقصود بالروم هم البيزنطيون، وكان لابد من إجراء التعديل في الصياغة عندما أعددنا البحث للطبع، وفي أضيق حد ممكن.

أعوام من وقوع معركة اليرموك، وبالتحديد في السنة السابعة للهجرة الموافقة لسنة ٦٢٩ للميلاد، وبينما كان قيصر الروم هرقل (Heraclius) في طريقه إلى فلسطين، ليعيد إليها الصليب المقدس الذي إستعاده من الفرس الساسانيين. بعد قفوله من غزوهم مظفرًا، وبينما كان في أوج زهوه وخيلائه، جاءه كتاب من النبي (ﷺ) يقول له فيه: «أما بعد، أسلِمْ تَسْلَم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليتَ فإن عليك إثم اليريسيين»، واليريسيون - كما قال الطحاوي في الجزء الثاني من كتابه **مشكل الآثار** هم رهط هرقل الذين كانوا يعارضون غيرهم من النصارى في دعواهم ربوبية عيسى (عليه السلام).

ولم يذكر التاريخ أن هرقلاً قد أجاب على الرسول (ﷺ)، ولكن الرد جاء من قبل حليف الروم شرحبيل بن عمرو الغساني الذي بعث إليه النبي (ﷺ) هو الآخر كتابًا مع الحارث بن عمرو الأزدي، فكان رده أن أوثق الحارث رباطًا ثم قتله. فكان جواب النبي (ﷺ) تجهيز جيش من ثلاثة آلاف مقاتل بقيادة زيد بن حارثة، سار في جمادى الأولى من السنة الثامنة للهجرة، أكثر من ألف كيلومتر شمالاً حتى تجاوز (معان) بالأردن، وبلغ مؤتة؛ وهناك التحم مع جيش هرقل الكثيف البالغ مائة ألف مقاتل، وأسفرت المعركة عن إستشهاد زيد بن حارثة، ومن بعده جعفر بن أبي طالب، ومن بعده عبدالله بن رواحة. ثم تولى القيادة خالد بن الوليد الذي تمكن من إنقاذ الجيش الإسلامي من جحافل الروم بتدابير عسكرية اتخذها.

وظل النبي (ﷺ) يفكر في غزو الروم وحلفائهم وكسر شوكتهم ورد إهانتهم، وإبطال ما كان عالقًا في أذهان العرب من أن الروم دولة لا تُقهر. وفي رجب من السنة التاسعة جهز جيشًا من عشرة آلاف مقاتل، واتجه به إلى تبوك المتاخمة لحدود الروم، ولم يشأ الروم أن يدخلوا معه المعركة. فعاد دون قتال، بعد أن حقق مكاسب عديدة، منها إرهاب الروم والتمهيد لقتالهم في المستقبل، وإفهام العرب الوثنية منها والمتنصرة، أهمية دين الإسلام وجديته، كما حقق مجيء رؤبة*(ب) صاحب أيلة، وأهل جرباء وأذرح، ومصالحتهم رسول الله (ﷺ) على دفع الجزية، كما حقق أسر الأكيدر نصير الروم في دومة الجندل، ومصالحته على الجزية أيضًا.

وفي نهاية السنة العاشرة، عزم الرسول (ﷺ) على حج بيت الله الحرام، فيما سُمي بحجة البلاغ أو حجة الوداع. وسار من المدينة لخمس بقين من ذي القعدة، وسار معه مالا يحصى من الخلق، وعاد من بيت الله الحرام لينفذ ما هو عازم به ومصمم عليه من مناجزة الروم القتال بأكبر قوة وأضخم جيش. فجهز جيش أسامة بن زيد إلى الشام، وأمره أن يوطيء الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين. ودعا كبار الصحابة للإشتراك في هذه الحملة، ولكن أجله وافاه قبل تحرك الجيش من نقطة تجمعه بالجرف شمال المدينة، فكان أول عمل عمله أبو بكر (رضي الله عنه) في خلافته هو إنفاذ جيش أسامة.

---

* **المحرر (س)**:
(ب) المعروف أن صاحب أيلة اسمه يحنّة بن رؤبة وهو الذي صالحه الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الجزية.

هذه باختصار الأحداث السابقة لمعركة اليرموك والممهدة لها، وهي إنْ دلت على شيء، فإنها تدل على ما ذكرنا آنفًا من تصميم النبي (ﷺ) على إزاحة الكابوس الرومي، ثم من بعده الفارسي، الرابضين على أسوار الجزيرة العربية؛ وفتح منافذ جديدة لإبلاغ الناس كافة بدين الإسلام الذي رضيه الله تعالى دينًا للبشر كافة، قال الله تعالى مخاطبًا نبيه الكريم: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وتجلّى هذا الاهتمام الشريف في عزم أبي بكر (رضي الله عنه) وتصميمه من أول يوم ولي فيه الخلافة، على إنفاذ جيش أسامة، ثم الجيوش الأربعة الأخرى من بعده، فكانت معركة اليرموك، وكان الفتح العظيم لدمشق، وإنفاذ جيش خالد والمثنّى إلى العراق، فكانت معركة القادسية ثم فتح المدائن المظفر.

تجهيز الجيش ووقوع المعركة

كان للنداء الذي وجهه الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى كافة العرب، بالمشاركة في حرب الروم أثر كبير في تكوين قوة قسّمها إلى أربعة جيوش، يقودها أربعة من الصحابة هم: أبو عبيدة بن الجراح، وعمرو بن العاص، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة. وقد توجهت هذه الجيوش إلى الشام في مستهل صفر سنة ١٣هـ/٦٣٤م في أربعة محاور، وما أن بلغ هرقل توجه هذه الجيوش حتى شكل قوة من أربعة جيوش قوامها مائتا ألف مقاتل، تمركزت على نهر اليرموك، وكانت بقيادة أخيه تذارق وقائده باهان، بينما كانت جيوش المسلمين لا تزيد على الستة وثلاثين ألفًا، ولما بلغ أبا بكر (رضي الله عنه) كثرة جموع الروم أمر خالد بن الوليد الذي كان مرابطًا بعين التمر على تخوم العراق، أن ينيب في قيادة المسلمين المثنى بن حارثة، ثم ينطلق بما أمكن لديه من قوة نحو اليرموك، فكانت الالتفافة التاريخية العظيمة التي التف بها خالد حول صحراء «حماد»، متحديًا المصاعب والأخطار، وبلغ الشام في خمسة أيام، ودهش الروم وهو يداهمهم في مرج راهط على بعد ١٨ كيلومترًا من دمشق، ثم انعطف سائرًا في سفوح جبل حوران (الدروز حاليًا) حتى بلغ درعاء الواقعة بين نهر اليرموك وجبل الدروز، والتي تبعد عن دمشق جنوبًا ثمانين كيلومترًا.

وهكذا انضم جيش خامس قوامه تسعة آلاف مقاتل إلى جيوش المسلمين الأربعة، ليكمل به قوة قوامها خمسة وأربعون ألف مقاتل.

واجتمع خالد إثر وصوله بقادة الجيوش الأربعة، وكلمهم قائلاً: «إن هذا اليوم من أيام الله تعالى لا ينبغي فيه الفخر ولا البغي، فاخلصوا ياقوم جهادكم، وأريدوا الله بعملكم، فإن هذا يوم له ما بعده، ولا تقاتلوا قومًا على غير نظام.. وإن مَنْ وراءكم لو يعلم عملكم، حال بينكم وبين هذا، فاعملوا فيما لم تؤمروا به بالذي ترون أنه الرأي من واليكم».

وقال لهم كما جاء عند الواقدي: *(جـ) «هلموا ياقوم فإن هؤلاء قد تهيئوا فإن رددناهم إلى خندقهم لم نزل نردهم، وإن هزمونا لم نفلح بعدها، فهلموا لنتعاور الإمارة، فليكن عليها بعضنا اليوم والآخر غدًا والآخر بعد غد، حتى يتأمّر كلكم ودعوني أَلِيكم اليوم»(٢).

قال الواقدي: «فكان لخطبة خالد (رضي الله عنه) وقع عظيم وفائدة كبرى، بها جمع كلمتهم وألف ذات بينهم...»(٣).

ثم أخذ خالد في تقسيم الجيش وتنظيمه، فقسمه إلى أربعين كردوسًا، كل كردوس يضم قرابة الألف، وجعل لكل كردوس أميرًا، ثم وزع الجيش إلى مقدمة وقلب وميمنة وميسرة. ثم بُديء القتال في اليوم نفسه وهو الثالث من رجب سنة ١٣ للهجرة (٦٣٤م)، فكان يومًا عظيمًا حاسمًا، انتصر فيه جيش الإسلام - على قلته - إنتصارًا ساحقًا، وحلت الهزيمة المنكرة بجيوش الروم، بعد أن قتل منهم قرابة المائة ألف، ما بين قتيل ومترد في الواقوصة، وهي خندق جبلي واسع حيث وقعت المعركة، واستشهد من المسلمين قرابة الثلاثة آلاف.

وهكذا كانت معركة اليرموك خطوة ظافرة مباركة، مهدت لفتح دمشق وسائر أصقاع الشام بما فيه فلسطين والأردن، وتبع ذلك فتح مصر. وكتب الله على أيدي أولئك الأبطال عزة الإسلام وانتشاره في أقطار الأرض، وحقق الله لعباده المجاهدين قوله تعالى: ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾(٤).

ولقد ضرب خالد بن الوليد مثلاً أعلى في البساطة وضبط النفس والتفاني في رفع راية الإسلام، دون أن يتأثر وهو في ميدان المعركة ببريد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ينبيء بوفاة أبي بكر، ويأمر أبا عبيدة بن الجراح بتولِّي القيادة العامة للجيش الإسلامي، بل ظل وفيًّا أمينًا، إذ كان غرضه الوحيد وهدفه الأسمى، أداء الواجب وخدمة الدين.

إن في هذه الوقائع التاريخية، وواقعة اليرموك بالذات لأكبر العظات، وأعظم العبر، وأهم الدروس، وكلها تثبت أهمية الإيمان وأثره الفعال في النجاح وإحراز النصر.

ومن ينظر مليًّا في الموضوع، يجد أن كلًّا من الواقدي*(د) المتوفى سنة ٢٠٧هـ/٨٢٢م، والبلاذري المتوفى سنة ٢٧٩هـ/٨٩٢م، هما أقدم من كتب عن الواقعة، وجاء بعدهما محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة

* **المحرر (س):**

(جـ) نقل الباحث هذه الرواية عن كتاب **فتوح الشام**، المنسوب إلى الواقدي، والذي عليه كثير من الباحثين المحققين أن الكتاب المذكور ليس للواقدي لأسباب وجيهة اقتنعوا بها.

(د) انظر التعليق(جـ) بخصوص نسبة فتوح الشام إلى الواقدي.

٣١٠هـ/٩٢٢م، فكان بحثه مكملاً لهما، ومن جاء بعد ذلك فهو عالة على هؤلاء الثلاثة. وكما قلنا سابقًا إن بعض من كتب بعد ذلك في الموضوع ذاته، فإنما كتب من زاوية أهدافه ومراكز اهتماماته، ولهذا فقد جاء حاملاً الكثير من التخرصات والتعليلات التي تتمشى مع مقاصده ومآربه، عندما اعتبر تلك الحملات موجة من موجات الهجرة العربية نحو الهلال الخصيب نتيجة لتدهور الأحوال الاقتصادية في الجزيرة العربية، وأعني هنا بعض الكتاب الأوربيين أمثال: كيتاني وسبرنجر وآرنولد وفيليب حتّي، وأمثالهم.

التعليقـــات والإشارات

(١) سبأ : ٢٨.
(٢) الواقدي، فتوح الشام، ص ص١٣، ١٤.
(٣) الموضع السابق نفسه.
(٤) الحج: ٤٠ (المحرر [ع]).

صلات جزيرة العرب ببلاد السودان الشرقي
في عهد الخلفاء الراشدين

يوسف فضل حسـن

السودان الشرقي وسكانه

أطلق الجغرافيون العرب لفظ بلاد السودان على المنطقة الممتدة من البحر الأحمر حتى المحيط الأطلسي، بين الصحراء الكبرى في الشمال والغابات الاستوائية في الجنوب. ويسكن هذه المنطقة شعوب سوداء أو شبه سوداء، يهمنا منها النوبة (أو النوبيون)، والبجة، وهما شعبان يقطنان في الجزء الشرقي من بلاد السودان هذه: ويمكن تحديد هذه المنطقة بوادي النيل الأوسط والصحراء الشرقية. ولعل النوبة والبجة كانا يمثلان في أصلهما البعيد، شعبين أقرب إلى المصريين الأوائل (الذين عاشوا قبل عهد الأسرات)، دون سواهم. ولكنهما تأثرا في درجات متفاوتة بالقبائل شبه الزنجية التي نزحت من الجنوب(1). وكانت الوثنية هي الدين الغالب في معتقدات هذين الشعبين. ولكن بنهاية القرن السادس الميلادي، كانت الديانة النصرانية *(أ) قد انتشرت عن طريق مصر، بين النوبة وبين بعض البجة، ممن يسكنون الأطراف.

وتمتد ديار النوبة على شواطىء النيل، من حدود مصر الجنوبية على الشلال الأول (بالقرب من مدينة أسوان)، حتى ملتقى النيلين الأزرق والأبيض، على الراجح *(ب). وقد شهدت هذه المنطقة مولد ثلاث ممالك: الأولى المريس أو نوباتيا، وعاصمتها بجراش *(جـ)؛ والثانية المقرة، وعاصمتها دنقلا؛ والثالثة علوة، وعاصمتها سوبا. وقد وافق قيام هذه الممالك بداية دخول الديانة النصرانية على أيدي الأقباط من أتباع المذهب اليعقوبي، وبعض المبشرين الملكانيين المبعوثين من القسطنطينية. وقد تمت الغلبة لأتباع المذهب اليعقوبي، مما جعل بلاد النوبة تتلقى الهدى الروحي على يد قساوسة مصريين. واستمرت هذه الصلة حتى بداية اضمحلال النصرانية في بلاد النوبة.

---

* المحرر (س):

(أ) بالأصل «المسيحية». وقد دأب الباحث على ذكر هذه التسمية، وهي تسمية غير إسلامية. وقد عمدنا إلى تصحيحها في ثنايا البحث.

* المحرر (ع):

(ب) في هذا تجاوز كثير، لأن مواقع النوبة الجنوبية تقف في جنوب دنقلا. لكن النوبيين انتشروا أفرادًا وجماعات فيما وراء ذلك.

(جـ) فرس، كما عرفت مؤخرًا وتعرف حاليًا.

وما نعرفه عن هذه الممالك الثلاث قليل: فعند بداية الفتوحات الإسلامية، كانت النصرانية قد ضربت بجذور عميقة وصارت دين البلاد الرسمي وإحدى مقوماتها الأساسية، وعرفت الممالك الثلاث بالممالك النصرانية. وعندما هاجم المسلمون دنقلا عام ٣١هـ/ ٦٥١-٦٥٢م، صارت دنقلا عاصمة مملكتي النوبة الشماليتين الواقعتين بين حدود مصر وحدود علوة، مما يؤكد حدوث اتحاد بينهما. وربما كان ذلك نتيجة للتطورات السياسية التي حدثت في مصر. ففي عام ٦١٦م شعر النوبة بخطورة الغزو الفارسي، وفي عام ٢٠هـ/٦٤١م أضاف الوجود العربي في مصر العليا أبعادًا جديدة للموقف. وقامت الوحدة بين البلدين، فيما يبدو، نتيجة لهذه الأخطار واتخذت المملكتان دنقلا حاضرة لهما، لبعدها عن مصر؛ ولوجود بعض المواقع الطبيعية كالشلالات والصحراء، ولوقوعها في منطقة ذات كثافة سكانية تمكنها من الدفاع عن نفسها بفاعلية أكثر. واشتهرت المملكة المتحدة بمملكة النوبة أو المقرة.

ويدل ما سقناه من حقائق، ـ على قلتها ـ أن مملكة النوبة كانت تستجيب للأحداث في مصر، وتتأثر بها تأثرًا كاملاً؛ وهذا ماحدث عند انتقال النفوذ الإسلامي لمصر.

ويبدو أن مملكة النوبة النصرانية، وهي التي تهمنا في ممالك وادي النيل في هذه الدراسة، كانت قد بلغتها بعض المؤثرات العربية: فقد جاء في الأخبار أن ملوك المقرة من أصل حميري(٢) وقد وفد هذا الأثر عبر البحر الأحمر.

أما شعب البجة، فعبارة عن مجموعات قبلية تحترف الرعي وتنتشر في الصحراء الشرقية، في المنطقة الواقعة بين قوص ومصوّع، والممتدة بين النيل والبحر الأحمر. وكان من عادات البجة الإغارة على بلاد النوبة وعلى صعيد مصر، كلما أحسست ضعفًا في حكومتهما. ولا نعرف الكثير عن الوضع السياسي لممالك المنطقة، ولكن الراجح أن التركيب القبلي كان يغلب عليها. وربما كانت الامارات الخمس التي ذكرها اليعقوبي، وهي نقيس وبقلين وبازين وجارين وقطعة، ليست إلا أسماء أكبر التجمعات القبلية فيها. والمرجح أنه لم ينشأ بينها أي نوع من الاتحاد، ولم تكن في وضع يمكنها من الوقوف بصلابة أمام عدو مقتدر(٣).

وبالنظر لجوار البجة للأحباش ولتشابهما في كثير من السمات، فقد اعتبرهم بعض الكتاب العرب جنسًا من الأحباش، وسموا بلادهم «بالحبشة الوسطى»(٤). ومن أقدم قبائل البجة الخاسة(٥) الذين يعيشون في منطقة خور بركة ـ شمالي بلاد الحبشة. وكانوا ومازالوا يتحدثون لغة سامية.

وبما أن البجة لم يشتهروا بركوب البحر، ولم يعرف عنهم الاعتماد عليه في معاشهم، فإن معظم المناشط التجارية التي قامت على سواحل البحر الأحمر المطلة على ديارهم، كانت في أيدي غيرهم من الشعوب، ومنهم العرب الذين عرفوا بميلهم الفطري للتجارة وركوب البحر، وخاصة عرب الجنوب منهم.

الصلة بجزيرة العرب قبل الإسلام

الصلة بين جزيرة العرب والساحل الغربي للبحر الأحمر ممعنة في القدم . فلم يكن البحر الأحمر ـ رغم صعوبة الملاحة فيه ـ يشكّل عقبة للهجرات البشرية أو العلائق التجارية . وكانت الصلات بين جزيرة العرب وبلاد البجة أولاً عبر البحر الأحمر مباشرة ، أو عبر مضيق باب المندب في الجنوب إلى بلاد الحبشة*(د)، ومنها إلى الجزء الجنوبي من بلاد الحبشة . وثانيًا عن طريق صحراء سيناء في الشمال ، إلى مصر وشمالي بلاد البجة عبر الصحراء الشرقية . وكان لسهولة الملاحة في الجزء الجنوبي من البحر الأحمر ، وازدهار المرافىء الطبيعية على ساحله الغربي ، وارتياد عرب الجنوب للبحر سببًا في تردد بعض التجار من جنوب الجزيرة على الساحل الغربي . ومع أن الجزء الشمالي من ساحل البحر الأحمر الشرقي ، لم يلعب دورًا بارزًا كالذي لعبته اليمن وحضرموت في تلك الصلات ؛ إلا أن الجزيرة العربية عامة بسبب قلة مواردها الغذائية والرعوية ، كانت «منطقة طاردة» ، مما دفع بعض سكانها للبحث عن مناخ معاشي أفضل أو نحو ممارسة للتجارة . وكان نصيب بلاد الحبشة من تلك الهجرات كبيرًا .

ومما يؤكد وجود تلك الصلات اكتشاف آثار سبئية في منطقة مصوع ، ترجع إلى القرن الرابع الميلادي ، والعثور على آثار حميرية في حلايب في شمال بلاد البجة ، كما اكتشفت آثار نبطية في تلك المنطقة .

وقد وفدت بعض الهجرات العربية إلى الصحراء الشرقية من الحجاز عبر سيناء ، ولكثرة تجوال العرب في تلك المنطقة ، سماها بعض الكتاب اليونانيين «بصحراء العرب»(٦) . ويؤكد استرابو أن تلك الصحراء كانت تعج بالقبائل العربية(٧) .

وتزعم بعض الروايات الوطنية أن أجداد الحداربة ، وهم خليط من العرب والبجة ، قد وفدوا من حضرموت قبل ظهور الإسلام . واستطاع أجداد الحداربة بما لهم من خبرات في مجالي الزراعة والتجارة ، واعتمادًا على إبلهم وخيلهم ، من بسط نفوذهم على بعض قبائل البجة .

ويبدو أنه لتوغل قبيلة بلي العربية في بلاد البجة الشمالية قبل ظهور الإسلام ، أن البجة صاروا ينادون كل عربي بـ «بلويه» ؛ وعرفت اللغة العربية في لغتهم بـ «بلويت» والراجح أن الكلمتين مشتقتان من كلمة «بلي»(٨) .

ولاشك أن بعض هذه المؤثرات العربية قد وجدت طريقها إلى بلاد النوبة .

---

* **المحـرر (ع) :**

(د) يستبعد المحرر باب المندب كمعبر للهجرة العربية إلى أرض البجة لما يفصله عن مواقع البجة من جبال وعرة وصحراء الدناكل المالحة ، ويرى أن العبور كان إلى الساحل الإرتري مما يقابله في الشاطىء العربي .

تطور الصلات عند ظهور الإسلام

نستنتج من هذه الإشارات المقتضبة، أن بعض العرب قد شقوا طريقهم إلى بلاد البجة وما وراءها، ونتيجة لرحلاتهم التجارية واستقرار بعضهم في تلك المنطقة، وضعوا نواة للصلات بين المنطقتين. وقد ازدادت هذه الصلات نموًا واتسعت دائرتها وقويت فاعليتها، بعد ظهور الإسلام الذي أعطاها سندًا روحيًا ودعمًا سياسيًا.

ولم تقتصر تلك الصلات على بلاد اليمن فقط، بل امتدت حتى شملت الحجاز. «كانت أرض الحبشة»، على ماروى الطبري، متجرًا لقريش، يتاجرون فيها ويجدون فيها رفاغا من الرزق وأمنًا ومتجرًا حسنًا[٩].

ولعل هذه الصلة الوثيقة بين الحجاز وبلاد الحبشة النصرانية، هى التي دفعت الرسول (ﷺ) أن يشجع أصحابه إلى الهجرة إليها، لما كثر إيذاء قريش لهم. وقال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكًا لا يُظْلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه»[١٠].

وكان من لحق بأرض الحبشة من الصحابة وذويهم مائة واثنان وثلاثون شخصًا. وقد أحسن النجاشي، عظيم الحبشة، جوارهم حين نزلوا إليه، وأمنهم على دينهم. وعاش المهاجرون في تلك البلاد نحو أربعة عشر عامًا. وقيل إن النجاشي قد أرسل وفدًا ليعرف ما يدعو إليه محمد (عليه الصلاة والسلام). وحاولت قريش إثناء النجاشي عن معاونة المسلمين، ولكن محاولاتها باءت بالفشل. وتذهب بعض الأخبار في أن النجاشي نفسه قد اعتنق الإسلام، وأن الرسول (ﷺ) قد صلى عليه صلاة الغائب عند وفاته. ومهما يكن من صحة هذين الخبرين أو عدمهما، فإن علاقة العرب معهم قد اتسمت بالود في عهد الرسول (ﷺ).

ولاشك أن الرعاية الكريمة التي أولاها النجاشي للمهاجرين من المسلمين، كان لها أثر كبير في ألا ينزل المسلمون بلاد الحبشة منزلة أرض الجهاد أو «دار الحرب».

وروي في هذا الشأن أن الرسول (ﷺ) قد قال «اتركوا الحبشة *(هـ) ماتركوكم»[١١]. وحقيقة الأمر أن علاقات المسلمين مع بلاد الحبشة (بما فيها بلاد البجة)، قد غلب السلم عليها في معظم الأوقات[١٢]. ومع ازدياد

* **المحرر (س)**:

(هـ) ليس في هذا القول ما ينم عن عدم اعتبار بلاد الحبشة أرض جهاد، وإنما هي نصيحة للمسلمين ألا يبدءوها القتال، والدليل على ذلك هناك حديث مماثل يقول: «اتركوا الترك ما تركوكم»، رغم أن بلاد الترك لم تكن لها أي علاقة بالمسلمين، كتلك التي كانت لبلاد الحبشة. (ياقوت، **معجم البلدان**، بيروت: ط. صادر ٨، ١٩٨٤م، جـ٢، ص ٢٣).

نشاط العرب التجاري في البحر الأحمر، الذي صار بحيرة إسلامية، كثر تردد المسلمين على الساحل الغربي، وانشأوا المراكز التجارية، واختلطوا بالسكان الوطنيين، مما مهد لنشر الإسلام بينهم تدريجيًا.

ويبدو أن النشاط التجاري الواسع الذي ازدهر في صدر الإسلام في البحر الأحمر، قد شجع بعض الأحباش على احتراف القرصنة، إذ أخذوا في مهاجمة سفن المسلمين. وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب، هاجم الأحباش ثغر جدة. فرد عليهم الخليفة بإرسال سرية مكونة من أربع سفن لتأديبهم في سنة ٢٠هـ/٦٤١م، وهاجم المسلمون عدول. ولكن غزوتهم لم تكلل بالنجاح إذ فقد المسلمون ثلاثًا من سفنهم الأربع(١٣).

ولم يتابع الخليفة عمر حربه ضد القراصنة، خشية أن يعرض المسلمين لمخاطر أكبر عند ركوبهم البحر. ولكن تجدد خطر القراصنة في عهد الخليفة سليمان بن عبدالملك، مما دفعه لاحتلال أرخبيل دهلك (المطل على مصوّع)، واتخاذه قاعدة عربية. وقد اتخذت بعض جزر دهلك منفي للعناصر العربية غير المرغوب فيها(١٤).

خلافة الراشدين وبلاد النوبة النصرانية

بعد أن عم الإسلام جزيرة العرب، تدفقت الجيوش العربية المسلمة عبر حدودها، يحدوها الأمل في نشر الإسلام وبث نفوذه. وخلال عقد من الزمان دوخت الجيوش العربية الفرس والروم، وتم لها غزو مصر في عام ٢٠/٦٤١هـ. وسارت تلك الجيوش حتى وقفت عند مدينة أسوان، واتخذتها ثغرًا لها لصد الهجمات التي اعتاد النوبة والبجة شنها على سكان صعيد مصر.

وقد أثار انتصار العرب على المصريين النوبة، فتعاطفوا تعاطفًا كبيرًا مع أقباط مصر، لما بينهم من وشائج روحية، فكثفوا من هجماتهم وتحرشاتهم، ووافق الخليفة عمر بن الخطاب على طلب واليه عمرو بن العاص لوضع حد لها. فخرج عدد من السرايا امتثالاً لأمر الخليفة، ولكن المصادر العربية تختلف في تحديد عددها وطبيعتها. ومن المرجح أن حملتين رئيستين قد دخلتا أرض النوبة، أولهما في ولاية عمرو بن العاص سنة (٢١هـ/٦٤١-٦٤٢م)، والثانية في ولاية عبدالله بن سعد بن أبي سرح عام ٣١هـ/ ٦٥١-٦٥٢م(١٥).

تشير أقدم الروايات، وهي ما أورده ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧هـ/٨٧١م) دون إسناد، إلى أن عمرو بن العاص قد أرسل عقبة بن نافع بن عبدالقيس الفهري على رأس فرقة من الفرسان سنة ٢١هـ/٦٤١-٦٤٢م فهاجمت النوبة مراتٍ في هيئة «صوائف» كصوائف الروم. واستمر الحال هكذا إلى أن عزل عمرو وولي عبدالله بن سعد بن أبي سرح على ولاية مصر عام ٢٥/٦٤٦-٦٤٧م(١٦).

ويورد البلاذري (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، بسند إلى يزيد بن أبي حبيب النوبي (ت ١٢٨هـ/٧٤٦م)، الخبر نفسه؛ ويضيف إليه أن جنود المسلمين عانوا كثيراً في تلك الحرب. فقد لقيت تلك الحملة مقاومة شديدة من قبل النوبيين الذين أثخنوا المسلمين رميًّا بالسهام التي يجيدون تصويبها، حتى سماهم العرب «رماة الحدق». وروى شيخ من حمير، ممن حاربوا النوبة، فقال: «لقد شهدت النوبة مرتين في ولاية عمر بن الخطاب، فلم أر قومًا أجدّ في الحرب منهم. لقد رأيت أحدهم يقول للمسلم أين تحب أن أضع سهمي منك، فربما عبث الفتى منا فقال: في كذا وكذا، فلا يخطئه. . نحن نريد أن نجعلها حملة بالسيوف فما قدرنا على معالجتهم، رمونا حتى ذهبت الأعين، فعددت منها مائة وخمسين عينًا مفقوءة، فقلنا ما لهؤلاء خير من الصلح. إن سلبهم لقليل وإن نكايتهم لشديدة»(١٧).

ومع أن المحاربين قد مالوا إلى الصلح، إلا أن عمرو بن العاص رفض أن ينهي الحرب وواصل القتال، لِما رآه من إزدياد هجمات النوبة على الصعيد.

ويروي الطبري (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، نقلاً عن يزيد بن أبي حبيب النوبي، أن المسلمين بعد أن فتحوا مصر هاجموا النوبة سنة ٢٠هـ/٦٤١م، ولكنهم قوبلوا بمقاومة شديدة(١٨).

ويذكر المقريزي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤٢م) دون أن يسمي مصادره: «أن عمرو بن العاص بعث عبدالله بن سعد بن أبي سرح ـ بعد فتح مصر ـ سنة عشرين، وقيل سنة واحد وعشرين، فمكث بها زمانًا فكتب إليه عمرو يأمره بالرجوع. . فلما مات عمرو، نقض النوبة الصلح الذي جرى بينهم وبين عبدالله بن سعد، وكثرت سراياهم إلى الصعيد فأخربوا وأفسدوا، فغزاهم مرة ثانية وهو على إمارة مصر»(١٩).

يختلف نص المقريزي عما سبق من نصوص، من أنه يسمي القائد بعبد الله بن سعد بن أبي سرح، ويحدد عدد الجيش بعشرين ألفًا، وهو عدد كبير ربما لا يخلو من مبالغة: ولعله أكبر من القوة التي فتحت مصر ذاتها، فضلاً عن صعوبة إمداد مثل تلك القوة بالمؤن في بلاد النوبة الفقيرة. وربما كان قول المقريزي عن عقد صلح النوبة سنة عشرين لا أساس له(٢٠).

يتضح من هذه الأخبار أن محاولات المسلمين الأولى لم تنجح في إيقاف هجمات النوبة.

وبدأت المحاولة الثانية بخروج عبدالله بن سعد بن أبي سرح على رأس جيش مكون من خمسة آلاف مقاتل، ليثأر من النوبة. وسار الجيش حتى بلغ دنقلا في سنة ٣١هـ/٦٥١-٦٥٢م، وحاصرها ورماها بالمنجنيق، وقذف كنيستهم به. ولما لم يكن النوبة على عهد بالمنجنيق، فقد بهرهم وجعل ملكهم يميل إلى الصلح(٢١).

ومع أن المسلمين قد أملوا صلحًا على النوبة، إلا أن تحليل تفاصيل ذلك الاتفاق، توحي بأن انتصار المسلمين لم يكن حاسمًا، بل يرجح أنهم قد لاقوا مقاومة شديدة، وهم بعيدون عن ديارهم، مما جعلهم يميلون إلى الصلح. ولما لم يكن العرب قد استهدفوا فتحاً توسعيًا، بل كان يحدوهم أمل النجاح في وضع حد لاعتداءات النوبة على صعيد مصر، فقد رحبوا بعقد الصلح معهم. وكانت نتيجة ذلك الغزو أن دوخ المسلمون مملكة النوبة النصرانية، ولكن دون أن يقضوا على سلطانها قضاءًا تامًا. وقد عقد عبدالله مع ملكهم «قليدروث» معاهدة نظمت العلاقات بين العرب والنوبة في شئون السلم والتجارة[٢٢].

تطور معاهدة النوبة

يجد الباحث في تفاصيل هذا الصلح، كثيرًا من التباين في الروايات التي أرخت لهذا الحدث، كما أن طبيعته لا تتفق مع الإطار العام الذي ألفه المسلمون في التعامل مع أعدائهم، بل إن الصلح يختلف عنها في محتواه ومضمونه.

فالعالم، في عرف الفقهاء المسلمين، ينقسم إلى قسمين: «دار الإسلام» يسيطر عليها المسلمون، «ودار الحرب» يعيش فيها سواهم. ومعنى هذا التقسيم أن دار الإسلام تسعى لنشر دينها ونفوذها في الدار الأخرى، تطبيقًا لمبدأ عمومية الدعوة الإسلامية، ورد الاعتداء عنها. وكان الرسول (ﷺ) يوصي أمراء جنده قبل الاشتباك مع أعدائهم في حرب بقوله: «. . . وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم. أدعهم إلى الإسلام، فإن أجابوا فاقبل منهم، وإن أبوا، وأرادوا البقاء على دينهم، فاسألهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم، وإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم».

عرفت الدولة الإسلامية في صدرها الأول نوعين من المعاهدات:

المعاهدة الأولى: هي ما عُقد مع المعاهَدين، وهم الذين عقد الرسول (ﷺ) أو خلفاؤه من بعده، عهدًا أو صلحًا لإحلال السلم بين الطرفين ـ وحتى لا يعتدوا على المسلمين، كان لهم منهم الأمان على أرواحهم وأموالهم. فإذا نقضوا العهد حلّ للمسلمين حربهم. ولعل خير مثال لهذا النوع من المعاهدات، العهد الذي عقده الرسول (ﷺ) ليهود المدينة، ولم تفرض فيه جزية. وكان المراد منه إحلال السلام ماحافظ اليهود على العهد.

والمعاهدة الثانية: هى ماعُقد لأهل الذمة ـ وهم اليهود والنصارى ومن في حكمهم من المجوس والصائبة ـ الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية وارتضوا حكمها، وقبلوا دفع الجزية فأمنوا على أنفسهم وأموالهم. وخير مثال لها ماعقده الرسول (ﷺ) لنصارى نجران ولأمير أيلة النصرانى[٢٣]. ولكن ماحدث في صلح النوبة يختلف عن

هذين النمطين من المعاهدات، كما أنه يجعل من بلاد النوبة دار معاهدة، وهى مرحلة وسطى بين «دار الإسلام» و «دار الحرب». ولعل في إطلاق كلمة «البقط» على هذه المعاهدة، مايدل على وجود نمط قديم لهذه المعاهدة بين حكام النوبة وحكام مصر البيزنطيين.

لعل مقارنة نصوص هذا العهد في مصادره الأولى، قد يكشف لنا طبيعة هذا العهد وتفاصيله، وذلك على النحو الآتي:

(١) روى ابن عبدالحكم عن يزيد بن أبي حبيب النوبي (ت ١٢٨هـ/٧٤٦م) وهو أحد مصادره الأساسية «أن عبدالله صالحهم على هدنة بينهم، على أنهم لا يغزونهم ولا يغزو النوبة المسلمين. وأن النوبة يؤدون كل سنة إلى المسلمين كذا وكذا رأسًا من السبي، وأن المسلمين يؤدون لهم من القمح كذ وكذا، ومن العدس كذا وكذا. .» ويضيف ابن أبي حبيب: «وليس بينهم وبين أهل مصر **عهد ولا ميثاق** إنما هي **هدنة أمان** بعضنا مع بعض»(٢٤).

(٢) أما رواية الطبري عن ابن أبي حبيب، فتقول إن عبدالله «صالحهم على **هدية** رؤوس يؤدونهم إلى المسلمين في كل سنة، **ويهدي** إليهم المسلمون في كل سنة طعامًا مسمىً، وكسوة من نحو ذلك»(٢٥).

(٣) وقد أكد الليث بن سعد (ت ١٧٥هـ/٧٩٢م) الرأي نفسه بقوله: «إنما الصلح بيننا وبين النوبة على أن لا نقاتلهم ولا يقاتلونا، وأن يعطونا رقيقًا، ونعطيهم بقدر ذلك طعامًا»(٢٦).

(٤) وقد ثار جدل كبير بين الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/٧٩٥م) وأصحابه، وفقهاء مصر حول هذه الهدنة. فكان مالك «يرى أن أرض النوبة إلى حد علوة **صلح** (أي أرض صلح)، وكان لا يجيز شراء رقيقهم. وكان أصحابه مثل عبدالله بن عبدالحكم وعبدالله بن وهب والليث بن سعد، ويزيد بن أبي حبيب، وغيرهم من فقهاء مصر يرون خلاف ذلك». وقد علق الليث على هذا الأمر بقوله: «نحن أعرف بأرض النوبة من مالك بن أنس، إنما صولحوا على أن لا نغزوهم ولا نمنع منهم عدوًا فما استرقه متملكهم. أو غزا بعضهم بعضًا فشراؤه جائز»(٢٧).

(٥) يذكر أبو خليفة حميد بن هشام البحتري، ولعله من معاصري ابن عبدالحكم: «أن الذي صولح عليه النوبة ثلثمائة وستون رأسًا لفيء المسلمين، ولصاحب مصر أربعون رأسًا، ويدفع إليهم ألف أردب قمح، ولرسله ثلثمائة أردب، ومن الشعير كذلك ومن الثياب مائة ثوب» ـ وغيرها من الثياب الثمينة للملك نفسه.

(٦) زعم بعض «المشايخ» أنه لا سنة للنوبة على المسلمين «أي لا تدفعوا شيئاً مقابل الرقيق الذي يسلمونه»(٢٨). وفسرت تلك الرواية أن النوبة عندما دفعوا ماصولحوا عليه من بقط، أهدوا الوالي(٢٩) أربعين رأسًا

من الرقيق فلم يقبلها ورد الهدية إلى كبير البقط، فاشترى لهم بذلك جهازًا وخمرًا وأرسله إليهم. وقد تسلم النوبة أيضًا كميات من الغلال والثياب والخيل من عبدالله بن سعد بن أبي سرح، استجابة لطلب ملكهم «قليدروث» الذي شكى من قلة الطعام في بلاده. ويعلق المقريزي على هذا الخبر بقوله: «ثم تطاول الرسم على ذلك فصار رسمًا يأخذونه عند دفع البقط في كل سنة»(٣٠). ويبدو أن ما بدأه المسلمون تفضلاً صار تقليدًا ثابتًا. وقد أحسن ابن خرداذبه (ت ٣٠٠هـ/٩١٢م) وصف الموقف بقوله: «فلما وليهم عبدالله بن سعد بن أبي سرح صالحهم على ثلاثمائة رأس هدية، **ليست بجزية ولا خراج**. ولهم على المسلمين العوض بالموادعة»(٣١).

وقد تشكك عبدالله بن طاهر، والي العباسيين على مصر، في صحة ماورد عن الخمر الوارد ذكره أعلاه، فقيل له أن الوالي عبدالعزيز بن مروان قد تشكك في ذلك من قبله، وعندما راجع الأمير الديوان بمصر سنة ٢١١هـ/٨٢٦م، ونظر فيه خبر النوبة، وجد ماذكره الراوي صحيحًا، فسره ذلك(٣٢).

(٧) ويذكر ابن عبدالحكم نقلاً عن بعض مشايخه ممن اطلع على عهد النوبة، في بعض الدواوين بالفسطاط: «إنا عاهدناكم وعاقدناكم أن توافوا في كل سنة ثلثمائة رأس وستين رأسًا، وتدخلون بلادنا مجتازين غير مقيمين، وكذلك ندخل بلادكم، على أنكم إن قتلتم من المسلمين قتيلاً فقد برئت منكم **الهدنة**، وإن أوليتم للمسلمين عبدًا فقد برئت منكم **الهدنة**، رد آباق المسلمين ومن لجأ إليكم من أهل الذمة»(٣٣).

(٨) لعل النص الذي ورد في خطط المقريزي، هو الصيغة النهائية لمعاهدة النوبة، وهو أكثر تفصيلاً مما أوردناه من روايات؛ ولعل النص الأصلي قد أصابه شيء من التعديل بمرور الزمن، وسنكتفي بإيراد النقاط الأساسية من رواية المقريزي وهي:

(أ) **عهد** من عبدالله بن سعد بن أبي سرح لعظيم النوبة ولجميع أهل مملكته، عهد عقده على الكبير والصغير من النوبة، من حد أرض أسوان إلى حد أرض علوة.

(ب) عبدالله بن سعد جعل لهم **أمانًا وهدنة** جارية بينهم وبين المسلمين وما جاورهم من أهل صعيد مصر، وغير المسلمين وأهل الذمة. إنكم معشر النوبة آمنون بأمان الله وأمان رسوله (ﷺ): إنا لا نحاربكم.. ما أقمتم على الشرائط التي بيننا وبينكم؛

(جـ) على أن تدخلوا بلدنا مجتازين غير مقيمين فيه، وندخل بلادكم مجتازين غير مقيمين فيه. وعليكم حفظ من نزل بلادكم أو يطرقه من مسلم أو معاهد، حتى يخرج عنكم، وإن عليكم رد كل آبق خرج إليكم من عبيد المسلمين، حتى تردوه إلى أرض الإسلام.

(د) وعليكم حفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم، ولا تمنعوا عنه مسلمًا. .

(هـ) وعليكم في كل سنة ثلثمائة وستون رأسًا تدفعونها إلى إمام المسلمين من أواسط رقيق بلادكم غير المعيب. .

(و) فإذا أوليتم عبدًا لمسلم أو قتلتم مسلمًا أو معاهدًا أو عرضتم للمسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم لهدم، أو منعتم شيئًا من الثلثمائة رأس والستين رأسًا، فقد برئت منكم هذه **الهدنة والأمان**. كتبه عمر بن شرحبيل في رمضان ٣١هـ/ «ابريل - مايو» (نيسان - أيار) ٦٥٢م(٣٤).

من خلال سرد الروايات المختلفة لهذا الصلح، أرجح أن الهجوم الذي قام به عبدالله بن سعد، لم يؤد إلى نصر حاسم به، إذ يبدو أن قوة خصمه قد أقنعته أن يعقد هدنة أمان معه. وقد ظهرت هذه الحقيقة بجلاء في رواية يزيد بن أبي حبيب: النص (١) الذي نفى وجود عهد أو ميثاق، وأوضح أن ماتم عقده هو **هدنة أمان**، وهو مايرد في آخر نص (رقم ٨ - ب) «جعل لهم أمانًا وهدنة».

وقد اتفق الطرفان على تبادل الرقيق بالمؤن - وعرف هذا التبادل بالبقط، وهي كلمة لم ترد في كل النصوص التي أوردناها، ولكن هذا الصلح قد اشتهر بها. وتحت عنوان البقط، ذكر المقريزي صلح النوبة وما يقبض من سبيهم كل عام. ولفظ البقط لا يعني «مـا يقبض من سبي النـوبـة في كل عام، ويحمل إلى مصر ضريبة عنهم فحسب»، كما ذكر المقريزي - بل هي لفظ لا تيني Pactum اشتهر في الامبراطورية البيزنطية التي سيطر المسلمون على أجزاء كبيرة منها. ويعني «مجموعة الالتزامات المتبادلة وما تبعها من مدفوعات» (٣٥). وعن طريق **هذه الهدنة** حاول عبدالله أن يضع حدًا لهجمات النوبة، وأن يعطي الهدنة سندًا إقتصاديًا، بخلق نوع من المصالح المشتركة بين الطرفين، مما يدعم خلق أمن على الحدود.

من المحتمـل أن تكـون رواية يزيد بن أبي حبيب أقـرب كل هذه الـروايات إلى واقـع ما حدث في عام ٣١هـ/٦٥٢م، وهى ذات أهمية قصوى، إذ أنها تمثل الأصل لكل الروايات المفصلة التي تلتها(٣٦).

أما نص المقريزي، فإنه يمثل المرحلة النهائية في تطور هذه المعاهدة، ولعله قد أضاف إليها بعض النصوص التي تقنن بعض الممارسات التي نتجت عن تطور العلائق التجارية بين العرب والنوبة. فالحديث عن العبيد الآبقين وإعادتهم، يمثل مرحلة كثر فيها شري الرقيق من بلاد النوبة، وليس عن أول اتصال بين الطرفين.

وقد ظهر مثل هذا الإجراء جليًا في الوثيقة العربية المكتوبة(٣٧) على ورق البردي والتي أكتشف في قصر إبريم في بلاد النوبة المصرية عام ١٩٧٢م. وهي عبارة عن كتاب أرسله والي مصر موسى بن كعب إلى ملك النوبة والمقرة

عام ١٤١هـ/٧٥٨م، يشكو فيه من بعض الممارسات التي لا تلتزم بها اتفق عليه من عهد: ويذكّر الوالي أن النوبة لم يلتزموا بدفع ما عليهم، حسب منطوق البقط لسنوات، ولم يعيدوا من هرب إليهم من عبيد المسلمين، ولم يحترموا تجار المسلمين المترددين على بلاد النوبة، بل اعتدوا على أموالهم. ويذكر أمثلة دقيقة لذلك. كما أن عدم ذكرها لما ارتضى المسلمون دفعه من مؤن، يرجح أن المسلمين لم يروا ضرورة للإلتزام بمثل ذلك التقليد، بعد ازدياد نفوذهم في المنطقة. ويبدو لى على أقل تقدير، والله أعلم، أنهم عند كتابة هذه المعاهدة في صيغتها النهائية، كان المسلمون قد توقفوا بالفعل عن دفع أي شيء للنوبة مقابل ما يستلمونه منهم، إما أنهم كانوا يدفعون شيئا من غير أن يرد له ذكر، فهذا مالا يمكن القطع به.

ولعل ما يرجح ماذهبت إليه أن الخليفة المهدي (١٥٨-١٦٩هـ/ ٧٧٥-٧٨٥م) لما أمر أن يلزم النوبة بدفع ثلاثة مائة رأس وستين رأسًا وزرافة في كل سنة، كما ذكر البلاذري، ألزم أيضًا أن يعطوا قمحًا «وخل خمر وثيابا وفرشا أو قيمته»[٣٨]. ويبدو أن النوبة اعترضوا في ذلك الوقت على دفع البقط سنويًا، متعللين أنهم يدفعون «هذا البقط مما يأخذون من رقيق أعدائهم، فإذا لم يجدوا منه شيئاً عادوا على أولادهم، فأعطوا منهم فيه بهذه العدة. فأمر (المهدي) أن يحملوا في ذلك على أن يؤخذ منهم لكل ثلاث سنين بقط سنة واحدة». ويعلق البلاذري أنه لم يوجد لدعوى النوبة هذه ثبت في دواوين الحضرة ببغداد، ووجد ذلك في الديوان بمصر[٣٩].

ومهما يكن من أمر تعديل موعد تسليم البقط في عهد الخليفة المهدي، فإن الأمر قد أثير مرة أخرى في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ/ ٨٣٣-٨٤٧م) عندما تراخى النوبة عن دفع البقط. فقد ذكر أحد المصادر: «أن النوبة ربما عجزت عن دفع البقط، فتشعّث عليهم ولاة المسلمين ماقرب من بلادهم، ويمنع إخراج الجهاز إليهم». ومعنى ذلك أن المسلمين إذا أحسوا تراخيًا من النوبة شنوا الغارات على أطراف بلادهم، وأوقفوا المؤن عنهم. وأنكر النوبة ذلك الإجراء وأبدى ولي العهد قرقي (جورج)، عدم رضاه عن سكوت والده، وبذلة الطاعة للعرب. واستقر الرأي أن يشخص قرقي إلى بغداد، لرجاء الخليفة تخفيف ما عليهم من بقط. وهنالك استقبله الخليفة بحفاوة، وكافأة بكثير من الهدايا. «ونظر المعتصم إلى ماكان يدفعه المسلمون (إلى النوبة) فوجده أكثر من البقط، وأنكر عطية الخمر وأسر الحبوب والثياب التي تقدم ذكرها. وقرر دفع البقط بعد انقضاء كل ثلاث سنين، وكتب لهم كتابًا بذلك بقي في يد النوبة[٤٠]». ولعل ما اتفق عليه في عهد الخليفة المعتصم ليس إلا تأكيدًا لما حدث في عهد جده المهدي.

موقف الفقهاء من المعاهدة

قد نوهنا في إيجاز باختلاف بعض الفقهاء حول هذه المعاهدة، قبل انقضاء القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. ولعل أهم ما شغل بال الفقهاء، ومعظمهم من رواة تفاصيل عهد النوبة، أنها لا تتسق مع ما عرفوه من صيغ للمعاهدات التي عقدت من قبل. فالإمام مالك بن أنس كان يرى أن بلاد النوبة «دار صلح»، ولا يجوز شراء

أهلها ـ وهى ممارسة حدثت بعد تطور العلاقات التجارية بين النوبة والمسلمين ـ . وكان رد الليث بن سعد، وهو من كبار فقهاء مصر في عهده، أن النوبة قد صولحوا على أن لا يتعرضوا لغزو من المسلمين، ولكن ما استرقه متملكهم أو غزا بعضهم بعضًا، فشراؤه جائز، وما استرقه بغاة المسلمين وسراقهم فغير جائز»(٤١). ويبدو من قول الليث أن الرق كان معروفًا بين النوبة أنفسهم، وأنهم كانوا يغزون بعضهم البعض ـ وقد جاء تأكيد ذلك في مصادر أخرى(٤٢).

واعترض بعض الفقهاء في عملية التبادل بين الرقيق والمؤن، ولكن نصوص هذا العهد أوضحت أن طبيعة هذه الاتفاقية الاستثنائية، أو ما ورث من إجراءات سابقة بين النوبة وحكام مصر البيزنطيين، هو الذي أدى لذلك(٤٣).

إنّ هدنة النوبة هى معاهدة في إطار المفهوم الإسلامي، وتؤكد ديباجتها أنها إعلان من جانب واحد منحه عبدالله بن سعد بن أبي سرح إلى ملك النوبة. ومع أن نص المعاهدة في صيغتها النهائية يبدأ بكلمة عهد من الأمير عبدالله . . لعظيم النوبة . . إلا أنه أبقى على روح النص الأصلي للهدنة، وذلك يذكر . . . «جعل لهم **هدنةً وأمانًا** جاريةً بينهم وبين المسلمين» في أول المعاهدة ـ وبتكراره لنفس النص في آخرها بقوله: «فإذا أنتم أوليتم* (و) عبدًا لمسلم، . . فقد برئت منكم **الهدنة والأمان** . . .».

ولهذا السبب صارت بلاد النوبة تعرف في بعض المصادر بدار الأمان أو دار المهادنة(٤٤).

أهمية معاهدة النوبة

لقد أوضحت هذه المعاهدة أو الهدنة، أن العرب لم يكن هدفهم احتلال بلاد النوبة، بل سعوا عن طريق هذه الهدنة ذات الشروط المعتدلة أن يضعوا حدًا لهجمات جيرانهم من الجنوب، وأن يفتحوا البلاد للتجارة.

وكان لكفالة المعاهدة حق ترحال مواطني كل بلد في البلد الآخر، آثار عظيمة. وبموجب هذا البند فتحت بلاد النوبة للتجار المسلمين الذين استطاعوا من خلال تحركاتهم التجارية الدعوية، وتوغلهم النشط، نقل النفوذ الإسلامي إلى أعماق بلاد النوبة وما وراءها. ومع أن هذه الفئة من المسلمين، كانت منصرفة إلى الأعمال التجارية في المقام الأول، إلا أنها كانت رائدة في نشر العقيدة الإسلامية بين الوطنيين. واستطاع هؤلاء التجار بما اكتسبوا من معرفة لأحوال البلاد، ونقلهم تلك المعرفة لمواطنيهم، تمهيد الطريق لهجرة القبائل العربية بأعداد كبيرة.

---

* **المحرر (س)** :

(و) لعلها في الأصل «آويتم»، وهو ما يقتضيه، السياق، إلا أنهما تصحفت على أيدي النساخ.

وظلت هذه المعاهدة تمثل الركن الأساسي في العلاقات بين دار الإسلام وبلاد النوبة، لفترة تقارب الستة قرون دون تغيير جوهري في مضمونها. ففي ظل هذه الاتفاقية التي تضع بلاد النوبة كدار معاهدة في مرحلة وسطى بين دار الإسلام ودار الحرب، تسربت المؤثرات الإسلامية في هدوء وبطء أدى في نهاية الأمر إلى تغيير مصير بلاد النوبة السياسي والاجتماعي والديني(٤٥).

صلات المسلمين مع البجة

تابع المسلمون اتصالاتهم بالساحل الغربي للبحر الأحمر بعد هجرة المسلمين الأولى للحبشة. ففي سنة ١٦هـ/٦٣٧م «غرَّب الخليفة عمر بن الخطاب الصحابي أبا محجن الثقفي إلى باضع»(٤٦). ولعل هذا أقدم ذكر لميناء باضع(٤٧)، أحد المراكز التجارية المهمة الواقعة في ديار البجة والتي اقترن إزدهارها بالتجار المسلمين. وقيل إن الخليفة أبا بكر الصديق (١١-١٣هـ/٦٣٢-٦٣٤م) قد نفى جماعة من الأعراب إلى منطقة عيذاب(٤٨). وقد حذا الأمويون ثم الخلفاء العباسيون الأوائل سياسة أبي بكر تلك، وأبعدوا مجموعة من العناصر العربية غير المرغوب فيها، منها بعض الشعراء، إلى جزيرة دهلك أيضًا(٤٩).

ولعل هذه الأخبار هي كل ماورد ذكره في المصادر العربية من صلة مباشرة بين الحجاز وبلاد البجة.

وكان الجزء الشمالي من بلاد البجة، قد اتخذ طريقًا مباشرًا للاتصال المباشر بين الحجاز وصعيد مصر. فمن هذا الطريق قدم عبدالله بن سعد بن أبي سرح من الحجاز إلى أسوان قبل بدء حملة دنقلا عام ٣١هـ/٦٥١م. وبمرور الزمن صار هذا الطريق واحدًا من طرق الحجيج المهمة(٥٠).

عند عودة عبدالله من معركة دنقلا نمى إليه أن البجة قد تجمعوا على شاطىء النيل - ربما لحربه؛ ولكن عند تأكده من مكانهم لم يشأ أن يصطدم بهم. ويقول الرواي: «فهان عليه أمرهم ونفذ، وتركهم ولم يكن لهم عقد ولا صلح»(٥١).

لكن ابن حوقل يروى أن عبدالله بن سعد بن أبي سرح، قد أخضع البجة المجاورين لأسوان. ويبدو أن هؤلاء البجة قد أسلموا «إسلام تكليف وضبطوا بعض شرائط الإسلام، وظاهروا* (ز) بالشهادتين ودانوا ببعض الفرائض..»(٥٢).

---

* **المحرر (س):**
(ز) لعلها «تظاهروا» في الأصل وقد صحفها النساخ.

تم أول اتصال فاعل بين المسلمين والبجة بعد عهد الخلفاء الراشدين بفترة، إلا أنه مع تأخره حقق بعض النتائج التي حققتها معاهدة النوبة. ففي نهاية القرن الهجري الأول، ألحق عبيدالله بن الحبحاب، أمين بيت المال في مصر، هزيمة بالبجة، غالبًا بعد أن تكررت هجماتهم على صعيد مصر. وعقد عبيد الله معاهدة معهم فرض بموجبها جزية سنوية مقدارها ثلاثمائة بكر. وفرض أن ينزل البجة ريف مصر مجتازين غير مقيمين، على أن لا يقتلوا مسلمًا أو ذميًا، فإن قتلوه فلا عهد لهم، ولا يؤووا عبيد المسلمين وأن يردوا آباقهم(٥٣).

تختلف هذه الاتفاقية عن معاهدة النوبة، وإن اتفقت معها في بعض بنودها، في أنها جاءت نتيجة هزيمة عسكرية واضحة. ومن ثم تتفق مع أطر المعاهدات المتعارفة عند المسلمين. وأهمية هذه المعاهدة الكبرى، أنها وضعت، إلى حين، حدًا لتحرشات البجة على صعيد مصر، وساعدت في الوقت نفسه على فتح تلك المنطقة، لدخول المؤثرات الإسلامية، وخاصة المؤثرات الوافدة عبر البحر الأحمر.

خاتمـــــــة

إتسمت علاقات المسلمين مع السودان الشرقي في صدر الإسلام، بالحذر الشديد. ولعل منشأ ذلك بُعْدُ تلك البلاد عن مجرى الأحداث الرئيسة، وخاصة عدم وقوعها في فلك الإمبراطورية البيزنطية عدو الدولة الإسلامية الأولى. كما أن المعاملة الحسنة التي لقيها المسلمون الأوائل من ملك الحبشة، جعلت المسلمين ينزلون تلك البلاد منزلة حسنة، امتدت آثارها حتى شملت أجزاء من بلاد البجة. وبالرغم من تحرشات النوبة والبجة بصعيد مصر، فإن معاهدة النوبة حققت للمسلمين، الذين لم يستهدفوا فتحًا توسعيًا، مناخ حسن الجوار الذي يقوم على تبادل المصلحة وحرية الحركة للمسلمين في بلاد النوبة. كما تحقق الشيء نفسه في معاهدة عبيدالله بن الحبحاب مع البجة، وما تبع ذلك من إتفاقات أيام المعتصم والمتوكل. وكانت باضع ودهلك (وميناؤها مُصَوَّع)، وغيرها من المراكز التجارية، بمثابة رأس الجسر للنفوذ الإسلامي عبر البحر الأحمر. وكان ما تحقق من اتصالات في عهد الخلفاء الراشدين، بمثابة المرحلة الإعدادية لخلق الدعائم الأساسية التي أدت إلى نشر الإسلام والثقافة العربية في السودان الشرقي.

كان دور حكـومة المدينة في تلك المرحلة الإعدادية، هو وضع السياسة العامة التي سار عليها ولاة مصر وغيرهم، نحو السودان الشرقي، ومتابعة ذلك بالإشراف العام. ولا غرابة في أن يذكر ابن لهيعة معلقًا على معاهدة النـوبـة: «وأمضى ذلك الصلح عثمان (بن عفان) ومن بعده الولاة والأمراء وأقره عمر بن عبدالعزيز، نظرًا منه للمسلمين وإبقاء عليهم»(٥٤).

التعليقات والإشـــارات

(١) يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان (الخرطوم، ١٩٧٥)، جـ١، ص٢٥.

(٢) علي بن أحمد المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار (تحقيق فييت. القاهرة، ١٩٢٢)، جـ٣، ص٢٥٨.

(٣) Yusuf Fadl Hasan, *The Arabs and the Sudan,* (Edinburgh, 1967).

(٤) أبـو القـاسم بن حوقـل، كتاب صورة الأرض (تحقيق ج. هـ. كرامرز. لايدن، ١٩٣٧-١٩٣٩)، ص ص٥٦-٥٨؛ محمد بن أحمد الهمداني، صفة جزيرة العرب، (لايدن، ١٨٨٤م)، ص٤١. قال الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (لايدن، ١٨٩٣)، جـ٣، ص١٤٢٩: «وهم جنس من أجناس الحبش». «وكان الأحباش أكثر من وفد من الأفارقة إلى جزيرة العرب قبل الإسلام لقرب موطنهم منها، وهو استقراء ينبع من كثرة تردد ذكرهم فيما بلغنا من أخبار عن العصر الجاهلي. ويشمل الأحباش معظم سكان القرن الأفريقي وبلاد الحبشة وإرتريا وبلاد البجة (في شرق السودان). وربما كان السبب في جمعهم في إطار هذا التعبير، وجلهم من الشعوب الناطقة باللغة الحامية، ما يربط بين هذه الشعوب من تشابه عرقي ولغوي - وحياة ترحال انظر: يوسف فضل حسن، «جذور العلاقة بين الثقافات الأفريقية والثقافة العربية»، ص٧، بحث تحت الطبع، قدم لمؤتمر حول العلاقات بين الثقافة العربية والثقافات الافريقية - الخرطوم في ٢١-٢٦ فبراير (شباط) ١٩٨١م.

(٥) ويعرفون اليوم بالبنى عامر أو يكونون جزءا منهم - ويتحدثون بالتقري Tigrè. المحرر (ع): التقري منحدرة عن الجعز وهي التي جاءت بها قبيلة حبشت من الجزيرة العربية في حوالي ١٠٠٠ق.م على أرجح التواريخ.

(٦) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit,* . 12-14.

(٧) Strabo, *Geography of Strabo,* (translated by H. J. Jones. London, 1959) VII, 71, 85, 35.

(٨) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit.,* 14-15.

(٩) الطبري: المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٢٨.

(١٠) ابن هشام، سيرة رسول الله، جـ١، ص٣.

(١١) انظر: سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة، ١٣٥٥هـ/١٩٥٠م)، جـ٤، ص١١٤.

(١٢) محمد عبدالغني سعود، العلاقات العربية الأفريقية، (القاهرة، ١٩٧٨)، ص٣٨؛ وإبراهيم طرخان، «الإسلام والممالك الحبشية»، مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، جـ٨ (١٩٥٩)، ٢٧ - ٢٨.

(١٣) ابن حوقل، المصدر نفسه، ص٣٦. A. Kammerer, *La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'Antiquité* (Le Caire, 1929), 1:3, 322.

(١٤) محمد بن إسحاق الفاكهى، كتاب المنتقى في أخبار أم القرى، (تحقيق ف. فستفلد. لايزبق، ١٨٥٩)،

جـ ك، ص٤٤ ؛ أحمد بن محمد القنائي، **كتاب الجواهر الحسان في أخبار الحبشان** (بولاق، ١٣٢١هـ) ص١٥.

(١٥) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit,* 18.

(١٦) عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالحكم، **كتاب فتوح مصر وأخبارها** (لايدن، ١٩٢٠)، ص ص١٦٩-١٧٠.

(١٧) أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة، ١٩٣٢)، ص ص٢٣٨-٢٣٩.

(١٨) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٢٩٤.

(١٩) المقريزي، **الخطط**، جـ٣، ص٢٩٠.

(٢٠) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit.*, 19.

(٢١) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٩٠؛ محمد بن عبدالرحيم بن الفرات، **تاريخ الدول والملوك**، (بيروت، ١٩٣٦م)، جـ٧، ص٤٥.

(٢٢) Yusuf Fadl Hasan, *op.cit.*, 20.

(٢٣) مصطفى محمد مسعد «معاهدة البقط»، **مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود** (١٩٧٥)، ص ص٤٧٢-٤٧٣؛ علي منصور، **الشريعة الإسلامية والقانون الدولي** (القاهرة)، ص ص٢٥٧-٢٨٠.

(٢٤) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٨٨.

(٢٥) الطبري، **المصدر نفسه**، ص٢٥٩٣.

(٢٦) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٨١.

(٢٧) المقريزي، **الخطط**، جـ٣، ص ص٢٩٣-٢٩٤.

(٢٨) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٨٩.

(٢٩) يسمى المقريزي الوالي بعمرو بن العاص - ويبدو لي أن المقصود هو عبدالله بن سعد بن أبي سرح، إذ لم يثبت أن عمرًا قد عقد عهدًا مع النوبة.

(٣٠) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٩٣.

(٣١) عبيدالله بن عبدالله بن خرداذبه، **المسالك والممالك**، (لايدن، ١٨٨٩م)، ص٩٢.

(٣٢) المقريزي، **المصدر السابق**، جـ٣، ص ص٢٩٣ - ٢٩٤.

(٣٣) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٨٩.

(٣٤) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٩١-٢٩٢.

(٣٥) *Encyclopedia of Islam,* (2nd ed), I, 966. "Bakt".

(٣٦) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit.*, 24-25.

(٣٧) J.M. Plumley, "An Eighth Century Arabic Letter to the King of Nubia", *Journal of Egyptian Archaeology* 61 (1975), 242-244.

وقد اطلعت على ترجمة إنجليزية لهذه الوثيقة المهمة، التي لم أوفق بعد إلى رؤية أصلها.

(٣٨) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٣٩.

(٣٩) **الموضع السابق نفسه**.

(٤٠) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٩٤-٢٩٥.

(٤١) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٩٤.

(٤٢) علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب** (باريس، ١٩٢٨)، جـ٣، ص٤٣؛ وناصرى خسرو، **سفرنامه** (ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، ١٩٤٥)، ص٧٣.

(٤٣) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit.*, 45.

(٤٤) المقريزي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٩١-٢٩٢.

(٤٥) يوسف فضل حسن، **إنتشار الإسلام في سودان وادي النيل**، (وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الخرطوم، ١٩٧٦)، ص ص٧-٩.

(٤٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٣٧٩-٢٤٨٠.

(٤٧) لعل باضع أول مركز تجاري عربي إسلامي نشأ على ساحل السودان الشرقي، وقد ورد ذكره في المصادر العربية، ويمكن أن نؤرخ لفترة إزدهاره من ١٦هـ/٦٣٧م إلى ٥٠٠هـ/١١٠٠م.

(٤٨) عبدالله بن عبدالعزيز البكري، **الممالك والمسالك** (مكتبة المتحف البريطاني بلندن)، ورقه ١٠ ب؛ وعيذاب واحدة من أحفل الموانىء التي ازدهرت على ساحل البحر الأحمر، وقد اقترن تاريخها بالنشاط التعديني في الصحراء الشرقية، كما عاش حولها بنو يونس، وهم فرع من قبيلة ربيعة التي صاهرت الحداربة.

(٤٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٣٥؛ جـ ٥، ص١٧٧؛ أبو الفرج الإصبهاني، **كتاب الأغاني** (القاهرة، ١٩٢٧)، جـ٤، ص ص٤٥، ٢٣٩؛ جـ٨، ص٥٦.

(٥٠) Yusuf Fadl Hasan, *op. cit,* 32.

(٥١) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٨٩.

(٥٢) ابن حوقل، **المصدر نفسه**، ص ص٥٠-٥١.

(٥٣) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص١٨٩.

(٥٤) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٩٣.

التنظيم الإداري في الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين

مصطفى محمد مسعد

المعروف أن الإسلامَ يشكل نظامًا كاملاً يشمل الدين والدولة معًا، وينفرد الإسلام من بين الديانات السماوية بالتنسيق بين شؤون المادة وشؤون الروح، وبين سلطات الدولة وتوجيهات الدين. ويعني ذلك أن تنظيم الإسلام للحياة في جوانبها المختلفة ـ سياسية واقتصادية واجتماعية ـ قد بدأ منذ تكونت دولته الأولى بهجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة (يثرب)، وأنها كانت مستمدة من الكتاب والسنة. ثم اتسع مجال الاجتهاد أمام المسلمين، وهم يواجهون شؤون دنياهم بما تحمل من مشكلات طارئة، ويضطلعون بتنظيم دولتهم الجديدة التي تتزايد رقعتها وتنمو حاجاتها.

ثم نمت نظم الدولة الإسلامية في مجال الواقع، وفي مجال الفكر، وأدمج في نظم الدولة الإسلامية ما اقتبس من تجارب السابقين في حكم البلاد المفتوحة، مادام لا يتعارض مع أحكام الإسلام، بعد أن انطبع بطابع هذا الدين، وأصبح متجانسًا منسجمًا مع سائر أحكامه، ومادام لهذا الدين في منطلقه الأول آية تشهد له، أو حديث صحيح يعزز معناه، أو قول للسلف الصالح يؤيده شيئًا من التأييد.

دولة الإسلام الأولى في عهد الرسول (ﷺ)

لقد اكتملت لدولة الإسلام الأولى، بعد هجرة الرسول (ﷺ) إلى يثرب، مقوماتها الأساسية، وكانت قابلةً لاستيعاب كل من يعتنق الإسلام، وتحققت بعد الهجرة سيادة دولة الإسلام الداخلية على رعاياها، وسيادتها الخارجية إزاء زعامة قريش في مكة وغيرها من قبائل العرب. واعترفت زعامة مكة بهذا الوضع القانوني لدولة الإسلام في صلح الحديبية سنة ٦هـ/٦٢٧م، وأرسل الرسول (ﷺ) كتبه إلى الملوك والحكام المجاورين يدعوهم للإسلام، واستقبل وفود القبائل. وعم الإسلام جميع أنحاء الجزيرة العربية. وكان على رأس هذه الحكومة التي بدأت شورية من يومها الأول، عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾(1)، وقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾(2). وطفِق (ﷺ) يقوم بمهمات الرئاسة، فيؤم المسلمين في الصلاة، ويقودهم في الحرب، ويفصل بين المتنازعين منهم، ويقسم بينهم الغنائم والفيء والأنفال، واتخذ كتّابا يملي عليهم ما ينزل من الوحي. وقد تمت لحكومة الرسول (ﷺ) معالمها، حتى أمست حكومة العرب بأسرهم، يدين لها الشرق والغرب.

وعندما كان الرسول (ﷺ) يرسل إلى القبائل من يفقهها في الدين، ويعلّمها أحكام القرآن، كان يضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري، واتسع نطاق التنظيم في حياته، حين بدأ ينيب عنه بعض العمال في بعض المدن والقبائل الكبيرة، في كل من الحجاز واليمن والبحرين. ولعل أهم عمل لأولئك العمال يتلخص في إمامة المسلمين في الصلاة،

وإصدار الأوامر في جمع الزكاة وجبايتها قبل أن تُفصّل شؤون الخراج. فيذكر الطبري، أن «رسول الله (ﷺ) قد بعث أمراءه وعماله على الصدقات، على كل من أوطان الإسلام من البلدان، فبعث المهاجر بن أبي أمية بن المغيرة إلى صنعاء. وبعث زياد بن لبيد أخا بني بياضة الأنصاري إلى حضرموت على صدقتها، وبعث عدي بن حاتم على الصدقة، صدقة طيىء وأسد، وبعث مالك بن نويرة على صدقات بني حنظلة. وفرق صدقة بني سعد علي رجلين منهم، وبعث العلاء بن الحضرمي إلى البحرين، وبعث علي بن أبي طالب إلى نجران، ليجمع صدقاتهم ويقوم عليهم بجزيتهم»[٣].

ولعل أول راتب مالي وضع للعمال والولاة على عهد النبي (ﷺ) ما فرضه (ﷺ) لعتّاب بن أسيد نائبه على مكة، فقد خصه بدرهم واحد كل يوم. وكان النبي (ﷺ)، فيما عدا ذلك يخص كبار الصحابة، ولاسيما من أبلوا بلاءً حسنًا، بنصيب وافر من الغنائم إذا أرسل بعضهم في سرية نيابة عنه.

الإدارة في عهد الخليفة أبي بكر (رضي الله عنه)

لما ولي أبو بكر (رضي الله عنه) الخلافة، سار بسيرة رسول الله (ﷺ) في الإدارة، وأقر عمال النبي (ﷺ) على وظائفهم وأعمالهم، فجعل أبا عبيدة على المال، وترك لعمر أمر القضاء، ولعلي بن أبي طالب أمر الفتوى في النوازل والمشكلات. وأبقى على أهل الشورى الذين اختارهم الرسول (ﷺ)، مع تغيير في الأشخاص بسبب تعيين بعضهم ولاةً على الأمصار. وأما قضاة الولايات، فكان يعهد إلى الولاة أمر اختيارهم لأنهم بهم أدرى، ثم يعقد لهم هو ولاية القضاء.

ولما استتب للإسلام الأمر في الجزيرة العربية كلها بعد حروب الردة، عمد الخليفة أبو بكر إلى إعادة تقسيم الجزيرة العربية إلى ولايات بلغ عددها اثنتي عشرة ولاية أو عمالة، وهي: مكة، والمدينة، والطائف، وصنعاء، وحضرموت، وخولان، وزبيد، ورِقع، والجَنَد، ونجران، وجُرَش والبحرين.

الإدارة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)

اتسعت رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، بعد ظفر جيوش الفتح، ولم ير عمر بدًا من إعادة النظر في التقسيم الإداري التنظيمي في الأمصار الإسلامية والعواصم الكبرى، فجعل جزيرة العرب أربع ولايات هي: مكة، والطائف، وصنعاء، والبحرين وملحقاتها (عمان واليمامة). وشمل التنظيم أيضًا بلاد فارس والعراق والشام وفلسطين وخراسان وطبرستان، وكرمان وسجستان، وجعل على كل ولاية من هذه الولايات الإسلامية أميرًا، حمل اسم عامل، فهو يعمل كل ما يراه الأفضل في كل مرفق من مرافق الحياة دينيًا ودنيويًا.

أسلوب الخليفة عمر (رضي الله عنه) في اختيار الولاة

إذا كان التنظيم الإداري لم ينجل بصورة واضحة في عهد الرسول (ﷺ)، وفي عهد الخليفة الأول أبي بكر، فإنه لم يلبث أن تحددت معالمه في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، نظرًا لاتساع رقعة الدولة الإسلامية.

لم يشأ عمر أن يستعمل كبار الصحابة، من أمثال علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان، وطلحة بن عبيدالله، وعبدالرحمن بن عوف، ونظرائهم، فهم أهل الشورى، وأقدر على شؤون الاجتهاد، وتقديم النصح في الشؤون العامة، لصدق عقيدتهم، وبعدهم عن زخرف الدنيا ومطامعها، وحتى لا يبلغ في محاسبتهم، إذا اخطأوا، الحد الذي يريده، فقد كان شديدًا في محاسبة عماله، كما سنرى:

(١) لقد كان الخليفة عمر يتطلب في المرشح للولاية صفات مؤهلة لطبيعة العمل الذي يتولاه. فضلاً عن العلم والورع ـ القوة ـ أي القوة في الحق، وبها يحقق مصالح المسلمين، ومن المأثور عنه قوله قبل أن يستعمل المغيرة بن شعبة، «ما تقولون في تولية رجل ضعيف مسلم، أو رجل قوي مشدد؟ فقال المغيرة: أما الضعيف المسلم، فإنّ إسلامه لنفسه وضعفه عليك، وأما القوي المشدد، فإن شداده لنفسه وقوته للمسلمين». قال عمر: «فإنا باعثوك يامغيرة»![٤]

(٢) الهيبة مع التواضع، وقد عبر عنها الخليفة عمر بقوله: «أريد رجلاً، إذا كان في القوم وليس أميرهم، كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم».

(٣) الرحمة بالناس، وللخليفة عمر قصة مشهورة في هذا، «إذا استدعى رجلاً من بني أسد ليكتب له عهدًا بالولاية، فدخل ليسلم عليه، فأتى عمر ببعض ولده فقبله، فقال له الأسدي: «أتقبل هذا يا أمير المؤمنين، فوالله ما قبلت ولدًا لي قط. فقال عمر: فأنت والله بالناس أقل رحمة، لا تعمل لي عملاً، فرد عهده»[٥].

(٤) الحلم والرفق بالرعية: كان الخليفة عمر يكتب بذلك إلى أمراء الأمصار يذكّرهم بواجباتهم، ومنها قوله: إن لكم معشر الولاة حقًا على الرعية، ولهم مثل ذلك، فإنه ليس من حلم أحبّ إلى الله ولا أعمّ نفعًا من حلم إمام ورفقه، وإنه ليس جهل أبغض إلى الله، ولا أعمّ ضررًا من جهل إمام وخرقه، وإنه من يطلب العافية فيمن بين ظهرانيه، ينزل الله عليه العافية من فوقه[٦].

أهم أعمال الولاة وصلتهم بالخليفة

كان الخليفة عمر يحرص على أن يحدد للولاة أسلوب العمل وقواعده، ليكون أساسًا لمحاسبتهم ـ فيما بعد. وجاء تحديد هذه القواعد إما بنص عليها في عهد الولاية، أو في صورة عامة أثناء مؤتمر الحج، أما الشروط الخاصة،

فكان ينص عليها في كتاب الولاية الذي يشهد عليه في العادة رهط من المهاجرين والأنصار: ألا يظلم أحدًا في جسده، ولا في ماله، ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة له أو لمن يلوذ به. وكان يحدد له سلطاته، ونوع العمل الذي يتولاه، فيقول له: «إني لم استعملك على دماء المسلمين، ولا على اعراضهم ولكن استعملتك لتقيم فيهم الصلاة، وتقسم فيهم فيأهم، وتحكم فيهم بالعدل». كما يتضمن العهد بعض التعليمات، ومنها: «ألا يركب برذونًا ولا يأكل نقيًا، ولا يلبس رقيقًا، ولا يغلق بابه دون حاجات المسلمين» ثم يقول: «اللهم اشهد»(٧).

أما الشروط العامة، فمن أوضحها خطبه في مؤتمرات الحج ومن أهمها قوله: «أيها الناس، ألا وإني والله ما أرسلت عمالي، اليكم ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلتهم إليكم ليعلموكم دينكم وسننكم، فمن فُعل به سوى ذلك فليرفعه إليَّ. فوالذي نفسي بيده إذن لاقصنَّه».

محاسـبة الـولاة

لقد كان الخليفة عمر يشتد في متابعة عماله ومراقبتهم ومحاسبتهم، وأخذ المذنب منهم بكل شدة. وقد كانت له عليهم عيون تأتيه بأخبارهم أولاً بأول. ولم ينج من محاسبته وال مهما كانت مكانته الاجتماعية أو سابقته في الإسلام. والأمثلة كثيرة على محاسبة عمر لولاته في جميع الأمصار الإسلامية، ونقصرها هنا على أمثلة بعض ولاته في الجزيرة العربية، وما أكثر الأمثلة على ولاته في الأمصار الإسلامية والأقاليم، ومن ذلك:

(١) إقامة الحد على عامل البحرين، قدامة بن مظعون الجمحي. استعمله الخليفة عمر علي جباية البحرين، وقد نُسب إليه أنه شرب الخمر، وثبتت التهمة بشهادة الشهود، فعزله الخليفة عمر من عمله، ونفذ فيه الحد(٨).

(٢) محاسبة أبي هريرة عامل البحرين، حين علم الخليفة عمر أنه اجتمعت لابي هريرة عشرة آلاف درهم، ولما ناقشه في مصدرها، قال: إن خيلاً له تناسلت، وعطاءً تلاحق، وسهامًا اجتمعت، وانه كان يعمل في التجارة، فصادر الخليفة شطرًا منها، ونهاه عن التجارة، وحفظ له ما كان مصدره عطاؤه(٩).

أما عن علاقة الخليفة في العاصمة بولاة الأقاليم، فإنه تقديرًا للظروف التي كانت تمر بها دولة الإسلام في أول مواجهة حربية لها ضد أعتى دولتين ـ وقتذاك ـ وهما الروم والفرس، فقد كان تصرف الولاة في إدارة شئون الأمصار الإسلامية، يتمشى وقواعد الإسلام الحنيف، مع المتابعة واليقظة والتوجيه من جانب الخليفة. تشهد بذلك رسائله إلى القواد العسكريين في جبهات القتال، وهم أيضًا الولاة على مافتح الله عليهم من أقاليم خارج الجزيرة العربية، أو ما يليه بعض الولاة من عمل داخل الجزيرة العربية كذلك.

والأمثلة على رسائله المرسلة إلى خارج الجزيرة العربية كثيرة كثرة توحي بأن توجيهات الخليفة وأوامره لم تكن تقتصر على رسم السياسة العامة أو الخطوط العريضة لعمل أولئك الولاة، بل كانت تعرض للتفاصيل كذلك، وأنه لم يكن يتساهل في مخالفة أوامره وتوجيهاته، بل كان يحاسب عليها بغاية القوة والصرامة.

والمثل هذه المرة من داخل الجزيرة العربية ـ من ولاية البحرين. فالمعروف أن الخليفة عمر كان يمنع قواده من حمل المسلمين في البحر لعدم خبرتهم فيه، ولما استأذنه معاوية بن أبي سفيان ـ والي الشام ـ في غزو البحر، لم يأذن له شفقة ادها ـ رغم ظهور الإسلام فيهم ـ إلا بعد تأكدهم من المحافظة على تجارتهم والإبقاء على مكانتهم. ومن أشهر هؤلاء الأثرياء، نذكر طلحة والزبير ومروان بن الحكم وعبدالرحمن بن عوف وزيد بن ثابت ويعلى بن منبّه، وقد ذكر أن طلحة ترك من الأموال بعد موته، ماقدر بثلاثين مليم بحاميات من البصرة والكوفة، فأنقذوه من الخطر المحدق به وبقواته. وقد جازاه الخليفة على مخالفته أوامره، بأن عزله من القيادة واستبدل به على اليمامة والبحرين، عثمان بن أبي العاص[10].

على أن حرص الخليفة على أن يحيط علمًا بأقاليم الدولة التي لم يذهب إليها، ليس مبعثه الاعتبارات العسكرية فحسب، بل رغبة منه في الوقوف على جميع شؤون الرعية، وفي ذلك يقول: «لئن عشت إن شاء الله، لأسيرنَّ في الرعية حولاً، وإني أعلم أن للناس حوائج تقطع عني آمالهم، فلا يصلون إليَّ، وأما عمالهم فلا يرفعونها إليَّ، فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى مصر فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البحرين فأقيم بها شهرين، ثم أسير إلى البصرة فأقيم بها شهرين». يضاف إلى ذلك شعور الخليفة بمسؤوليته عما قد يقع من بعض الولاة من جور في حق أحد أفراد الرعية إنْ لم يقوّمه، وفي ذلك يقول «أيما عامل لي ظلم أحدًا فبلغتني مظلمته، فلم أغيّرها، فأنا ظلمتُه»[11].

إنشاء الدواويـــــن

المعروف أن الخليفة عمر بن الخطاب، كان أول من أدخل نظام الدواوين في الإسلام، بعد أن كثرت الفتوح الإسلامية، وزادت غنائم المسلمين من كنوز الفرس والروم.

وأصل «الديوان» بالفارسية: الدفتر، أو السجل. ويطلق اسم الديوان من باب المجاز، على المكان الذي يحفظ فيه الديوان.

أما عن سبب تدوين الديوان، فيذكر الجهشياري: أن أبا هريرة قدم المدينة من البحرين ومعه مال وفير، فسأله عمر عما جاء به، فقال أبو هريرة: «جئت بخمسمائة ألف درهم»، ولم يكن للمسلمين سابق عهد بمثل هذه الأرقام

قبل واقعة القادسية سنة ١٧هـ/٦٣٨م. فدهش الخليفة مما سمع، وقال لأبي هريرة: «هل تدري ما تقول؟» فأعاد أبو هريرة أنه جاء بخمسمائة ألف درهم. وظن الخليفة أن الرجل متعب، وفي حاجة إلى الراحة، فأمره بالرجوع إلى أهله، فينام، ثم يعود في الصباح. فلما قدم أبو هريرة بالمال، وأيقن الخليفة من مقداره، صعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أيها الناس إنه قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعده لكم عدًا وإن شئتم أن نكيله لكم كيلًا». فأشار عليه المسلمون باتخاذ بيت المال(١٢).

وهكذا أنشيء الديوان (بمعنى السجل)، وقد فرّعه وبوّبه تبعًا لحاجات الدولة، فأنشأ ديوان الجند لمعرفة ما يخص الجنود من العطاء، وديوان الجباية لمعرفة ما يرد إلى بيت المال وما يفرض لكل مسلم، مراعيًا في ذلك السبق إلى الإسلام ونصرة الرسول (ﷺ)، وتم ترتيب من يستحقون العطاء، طبقاتٍ مبتدئين بأزواج الرسول (ﷺ)، وعمه العباس، ثم بني هاشم، ثم بمن بعدهم.

ولقد وُجد إلى جانب السجل الرئيس بالمدينة، سجلات على نمط سجل المدينة في الأمصار الإسلامية، وذلك حرصًا على أن يصل إلى كل ذي حق حقه من المسلمين. وبذا تيسر لكل مسلم أن يقبض عطاءه من البلد الذي هو فيه.

على أن ديوان العطاء لم يكن الديوان الوحيد الذي أنشأه الخليفة عمر، ولكنه وضع بجواره ديوانًا ـ عرف فيما بعد ـ باسم «ديوان الإنشاء» لتحفظ فيه الوثائق الرسمية في المدينة وفي غيرها من الحواضر الإسلامية. فدواوين الشام بقيت كما كانت من قبل تكتب بالرومية، ودواوين العراق بالفارسية، ودواوين مصر بالقبطية. ومن ثم فإن العاملين بهذه الدواوين لم يكونوا من العرب، بل من أهل البلاد الأصليين، وذلك بخلاف العاملين على هذه الدواوين داخل الجزيرة العربية.

الإدارة في عهد الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)

جرى الخليفة عثمان (رضي الله عنه) في إدارة الدولة ـ في أول خلافته ـ على مواصلة السياسة التي انتهجها الخليفة عمر، من قبل. واعتمد في مشورته على من اعتمد عليه الشيخان ـ أبو بكر وعمر ـ (رضي الله عنهما). ولقد رسم الخليفة عثمان لعماله في الأقاليم سياسته في إدارة الأقاليم في الرسالة التي بعث بها إليهم للعمل بموجبها، ومنها قوله: «فإن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاةً، ولم يتقدم إليهم أن يكونوا جباة، وأن صدر هذه الأمة لم يُخلقوا جباة، وليوشكنَّ أئمتكم أن يصيروا جباة، ولا يكونوا رعاة، فإذا عادوا كذلك انقطع الحياء والأمانة والوفاء، ألا وأن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم، فتعطوهم مالهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنّوا بالذمة، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تنتابون فاستفتحوا عليهم بالوفاء»(١٣).

غير أن إدارة الدولة في النصف الأخير من عهد الخليفة عثمان، قد لحقها الضعف، بسبب ما نُسب إلى بعض الولاة من تصرفات تثير غضب الرعية، والتعالي في مراكزهم والاستكثار من الأموال والعبيد، واشتغال بعض الولاة بأطماعهم في الولايات. وشاغب المحرومون على الولاة مما أدى إلى نشوب فتن يطالب مثيروها بعزل الخليفة، وقد انتهت هذه الفتن بقتله (رضي الله عنه).

الإدارة في عهد الخليفة علي بن أبى طالب (رضي الله عنه)

بدأ الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) عهده بعزل ولاة الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) على الأمصار الإسلامية. وقد أشار عليه بعض الصحابة بالإبقاء عليهم، حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور. غير أنه رأى في عزلهم ضرورة للقضاء على الفتن والاضطرابات التي انتهت بقتل عثمان (رضي الله عنه).

أما عن طريقة الخليفة علي بن أبي طالب في إدارة شؤون الأمصار الإسلامية، فكانت هي طريقة من سبقوه في إمامة المسلمين، يعقد للعمال ويضع لهم المنهاج الذي يسيرون عليه في إدارة شؤون ولاياتهم، وله في ذلك رسائل كثيرة إلى عماله، يؤكد عليهم فيها الرفق بالرعية، وحسن اختيار معاونيهم.

وتعد الرسائل التي بعث بها الخليفة علي بن أبي طالب إلى عماله على الأمصار الإسلامية، لوائح إدارية ونماذج طيبة في توجيه الولاة إلى خير نظم الإدارة في الولايات المختلفة، وتعليمهم كيف يسوسون الناس من موافقين ومخالفين، وتوجيههم إلى خير الطرق إلى طلب حق الله في أموالهم.

التعليقـات والإشارات

(١) آل عمران : ١٥٩.
(٢) الشورى : ٣٨.
(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣، ص١٤٧.
(٤) المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص١٦٥.
(٥) ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، ص١٤٠.
(٦) المصدر السابق نفسه، ص١٣٩.
(٧) المصدر السابق نفسه، ص١٣٦.

(٨) البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق المنجد)، جـ١، ص١٠٠.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص ص١٠٠-١٠١.
(١٠) المصدر السابق نفسه، ص ص٩٩، ١٠٣، الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٧٩-٨٠.
(١١) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص١٣٨.
(١٢) الموضع السابق نفسه.
(١٣) الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٢٤٤-٢٤٥.

النظام الاقطاعي الاسلامي في الجزيرة العربية
في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين
(١-٤٠هـ / ٦٢٢ - ٦٦٠م)

إبراهيم علي طرخان* [أ]

مقـــدمـــة

الإقـطاع والإقطاعية أو النظام الإقطاعي، ألفاظ ومصطلحات، جرى العرف والتاريخ على أنها مرادفات للسوء والعهود البائدة، بل إن كل سوء أو مكروه أو استبداد مقرون بالفوضى إنما يوسم بالإقطاع أو الإقطاعية، كما وُصفت به أوربا في العصور الوسطى عامة، وفرنسا بصفة خاصة، في العصر الحديث، وذلك قبل الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، (القرن ١٢هـ)[١].

وفرق بين النظام الإقطاعي (feudalism) الذي عرفته أوربا، ومهده فرنسا بين نهري اللوار والراين[٢]، وبين الإقـطاع الذي عرفته الدولة الإسلامية، منذ فجر ظهورها ومهده الجزيرة العربية. فالإقطاع الأوربي، في إيجاز، معناه: الانتفاء المطلق لما نعنيه باسم الدولة: [٣] « the negation of all that we mean by the State. » ومعنى هذا انفلات السلطة وإنتقال اختصاصات الدولة من الحكومة المركزية العليا، والتي ضعفت إلى إدارات السادة الإقطاعيين المحليين: (local magnates)، وهم أصحاب الضياع الواسعة، والنفوذ الفعلي النافذ في أقاليمهم.

فمثلاً في فرنسا، منذ أواخر القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، كانت السلطة العليا اسميًّا في أيدي ملكية آل كابي (Capets) الحاكمة في العاصمة[٤]، بينما السلطة الحقيقية والفعلية موزعة بين عدد من كبار السادة المحليين الاقطاعيين من الأدواق (Dukes) والأكناد (Counts)، بحيث لم يعد رأس السلطة في العاصمة، أكثر من كونه: الأول بين أقرانه: [٥] (*primus inter pares*) بمعنى كبير الاقطاعيين. وفعلاً كان معظم آل كابي كذلك. هذا مع وجود فروق محلية داخل النظام الإقطاعي الأوربي في الدول الأوربية المختلفة[٦].

---

* المحـــررون:

(أ) تنعى هيئة التحرير ببالغ الحزن والأسى الأستاذ الدكتور ابراهيم على طرخان، إذ توفاه الله إلى رحمته قبل صدور هذا الكتاب، بعد خدمة طويلة في مجال البحث والتدريس في عدد من جامعات مصر والبلاد العربية، ومن ضمنها جامعة الملك سعود. رحمه الله وأجزل له الثواب.

ومن جانب آخر، نلاحظ أن الإقطاع الأوربي، نما تلقائيًا (spontaneously) وتدريجيًا وببطء، خلال فترة لا تقل عن أربعة قرون: (العاشر ـ الثاني عشر الميلادي)، إلى أن بلغ قمة النضج في القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، حتى وسمت الفترة من القرن العاشر ـ الثالث عشر الميلادي (الرابع ـ السابع الهجري)، بالعصر الكلاسيكي للإقطاع الأوربي(٧). (the classical age of feudalism).

خلال هذه الفترة، تحتم على كل فرد، أن يرتبط بأحد السادة القريبين منه، طلبا للحماية والأمن، نظير حقوق والتزامات متبادلة، وذلك لأنه افتقد الحماية والأمن من جانب السلطة المركزية الضعيفة، والبعيدة عنه. وبهذا الوضع، انقسم المجتمع الأوربي الإقطاعي إلى عنصرين أساسيين هما: السادة (lords) والأفصال (vassals) أي الأتباع(٨). وللأهمية القصوى لهذا الارتباط بين عنصري المجتمع الاقطاعي الغربي، أشارت الملاحم الإقطاعية، إلى أن هذا الارتباط، كان صمام الأمن للأفراد والجماعات في العصر الاقطاعي، حتى قيل في ذلك الخصوص (*Gents, sans seigneur, sont malement baili.* = Men without a lord are ill- provided for,)(٩). وهذا يفسر تلقائية نمو الإقطاع الأوربي وتطوره.

أما الإقطاع الإسلامي فهو نظام أو تشريع، ظهر بهذا الإسم: إقطاع ـ قطيعة، قطائع ـ. الخ لأول مرة في العصر النبوي، وبشكل بسيط ولهدف إصلاحي عام، وجاء من قبل الحكومة المركزية القوية، وظل كذلك، حتى في أقصى مراحل تطوره ونضجه، وذلك في عصر الأيوبيين والمماليك(١٠).

حقيقة قد يتشابه النظامان، شكليًا فقط أو إسميًا، من حيث المنشأ، وهو أن أصل كليهما منحة من ولي الأمر، ففي الإسلام، منح النبي (ﷺ) إقطاعات من الأراضي لنفر من المسلمين، وكذلك منح الخلفاء من بعده. وفي الغرب الأوربي من حيث المنشأ، منح ملوك الفرنجة بعض المنح من الأراضي على شكل هبات (*beneficia*) لبعض معاونيهم، وذلك منذ العصر الميروفنجي (٤٨١ـ٧٥١م)، وقد كثرت هذه المنح وتطورت في العصر الكارولنجي (٧٥١ـ٩٨٧م/١٣٤ـ٣٧٧هـ) وما يليه، وصار يشار إلى هذه المنح باسم «الإقطاع» في اللغة الفرنسية (fief أو fieffe)، أي تحولت الهبة (*beneficium*) إلى إقطاع (fief). واعتبر هذا من أصول الإقطاع الغربي(١١) وقد ساعد على ذلك مبدأ التقسيم الذي سارت عليه دولة الفرنجة. ولهذا المبدأ شبيه عند السلاجقة والأيوبيين(١٢). غير أن النظامين يختلفان في الجوهر كل الاختلاف، فالإقطاع الإسلامي تمليك وارتفاق، ولكل من النوعين شروط شرعية أو قانونية، وضعت في العصر النبوي وعصر الراشدين، وحتى في أقصى مراحل تطور نظام الإقطاع في الإسلام، كان إرتفاقًا، يحوز المقطع فيه، إقطاعه، كما يحوز وظيفة وراثية، وهو خاضع تمام الخضوع لتصرف ولي الأمر، من حيث إزالة الإقطاع أو إرتجاعه أو إنقاصه أو نقله إلى مقطع آخر، مما لا نظير له في الإقطاع الغربي(١٣).

ما كتب عن الإقطاع الإسلامي

وما كتب عن الإقطاع في الدولة الإسلامية قليل، وأغلب ما جاء عنه، ورد في كتب الفقه والنظم الإسلامية، أما ما جاء في كتب التاريخ، فكان مفرّقًا، إلا في قلة منها، ولاسيما في الفترة التي تطور خلالها هذا النظام من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) إلى أن بلغ قمة التطور والنضج في عصر المماليك (القرن السابع - العاشر الهجري/الثالث عشر - أوائل السادس عشر الميلادي).

وممن كتب عن الإقطاع في الدولة الإسلامية: أبو يوسف (ت١٩٢هـ/٨٠٧م) في **كتاب الخراج**، ويحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ/٨١٨م) في **كتاب الخراج**، وابن سلّام (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨م) في **كتاب الأموال**، والماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٧م) في **الأحكام السلطانية**، وأبو يعلى (ت ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) في **الأحكام السلطانية** أيضًا وابن رجب الحنبلي (أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد) في **كتاب الاستخراج لأحكام الخراج** (وهو مخطوط)، وإبراهيم بن محمد الحلبي (ت ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م) في **ملتقى الأبحر** (وهو في الفقه الحنفي)، وابن عبدالغني الحنفي (من علماء القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي) في **النور البادي في أحكام الأراضي** (الفقه الحنفي - وهو مخطوط) إلخ . . .

وتناولت هذا الموضوع بعض كتب التاريخ، منها: ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) في **الطبقات الكبرى**، وابن دقماق (ت ٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م) في **الانتصار لواسطة عقد الأمصار**، والنويري (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م) في **نهاية الأرب**، وابن سيد الناس (الحافظ فتح الدين أبو الفتح ت٧٣٤هـ/١٣٣٣م) في **عيون الأثر في فنون المغازي والشمايل والسير** (وهو مخطوط) والقلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م) في **صبح الأعشى**، والمقريزي (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) في **ضوء الساري بمعرفة خبر تميم الداري** (وهو مخطوط)، **وإمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأحوال والحفدة والمتاع** (وهو مخطوط) وشرف الدين يحيى بن الجيعان (ت ٩٠٠هـ/ ١٤٩٤م) في كتابه **التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية** إلخ . . . .

وورد إشارات إليه في بعض كتب التراجم للصحابة، عند ذكر من حازوا بعض الإقطاعات، مثل: ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) في **أسد الغابة**، وابن حجر (ت٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م) في **الإصابة** . . . الخ.

ولقد استند المتأخرون إلى ماكتبه الأولون، حين عرضوا لأصول هذا النظام في الإسلام، ثم زادوا على ماكتبه الأوائل، بما كان في زمانهم، وترحموا على ماكان عليه هذا النظام في العصر الأول، وأبدوا أسفهم على بعض جوانب ماصار إليه هذا النظام، على عهدهم، من ذلك، مثلًا ماذكره القلقشندي (٨٢١هـ/ ١٤١٨م): «أن الإقطاع سار وفق أحكام الشريعة في عهد الخلفاء والملوك الأوائل، أما في زماننا (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي خلال عصر المماليك) فقد فسد الأمر وتغيرت القوانين وصارت الإقطاعات ترد من جهة الملوك على سائر الأموال: من

خراج الأرضية والجزية وزكاة المواشي والمعادن والعشر وغير ذلك، ثم تفاحش الأمر وزاد، حتى أقطعوا المكوس، على اختلاط أصنافها، وعمت بذلك البلوى، والله المستعان في الأمور كلها» (صبح الأعشى، جـ١٣، ص١٧٧).

وممن كتبوا حديثًا عن الإقطاع في الإسلام الأستاذ حمد الجاسر، فقد نشر بضع مقالات عن القطائع الجنوبية، في **مجلة العرب** (عام ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م - ١٩٧٤م - السنة الثامنة)، جـ١، جـ٦، ومن الأجانب: سوبرنهايم (M. Sobernheim) فقد كتب البحث الخاص بالإقطاع الإسلامي، في **دائرة المعارف الإسلامية**، تحت مادة إقطاع («Iqta'») (انظر الترجمة العربية، جـ٢، ص ص٤٧٦ - ٤٨١)، ونشر بولياك الإنجليزي (A. N. Poliak) بحثًا في لندن عام ١٩٣٩م تحت عنوان: *"Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and Lebanon,* 1250-1900" .

كما أشار إلى الإقطاع الإسلامي بعض الكتاب الغربيين من المحدثين، أمثال جانشوف (F. L. Ganshoff)، إشارات عابرة في كتابه الذي بحث فيه الإقطاع الأوربي، ونشر مترجمًا من الألمانية إلى الإنجليزية ثلاث مرات أحدثها عام ١٩٦٤م، فيما أعلم.

أصول الإقطاع في الدولة الإسلامية

أولاً : أصول الإقطاع في العصر النبوي (العهد المدني) (١-١١هـ/ ٦٢٢-٦٣٢م)

أقدم ما عُرف عن النظام الإقطاعي في الإسلام، ما ورد عن النبي (ﷺ) على إثر قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، بعد هجرته إليها عام ١هـ/٦٢٢م، حيث أضحى رأس الحكومة الإسلامية الناشئة، وبهذه الهجرة صارت للنبي (ﷺ) صفة جديدة، هي صفة رئيس الدولة الإسلامية، بجانب الصفة الأساسية الأولى، وهي صفة النبوة.

ومما ورد عن النبي (ﷺ)، وعن الخلفاء الراشدين من بعده، في الإقطاعات، اتخذ أصلاً لتشريع الفقهاء فيما بعد في بعض جوانب السياسة الاقتصادية، وفي إصلاح أحوال المجتمع الإسلامي، وفي مكافأة من لهم غناء في الإسلام. وقد نقل أبو يوسف (ت ١٩٢هـ/ ٨٠٧م) وابن آدم (ت ٢٠٣هـ/٨١٨م)، أن «النبي (ﷺ) أقطع أقوامًا، وأن الخلفاء من بعده أقطعوا. ورأى الرسول (ﷺ) الصلاح فيما فعل من ذلك، إذ كان فيه تألُّف على الإسلام وعمارة للأرض، وكذلك الخلفاء، إنما أقطعوا من رأوا أن له غناء في الإسلام ونكاية للعدو، ورأوا أن الأفضل ما فعلوا، ولولا ذلك لم يأتوه ولم يقطعوا حق مسلم ولا معاهد»(١٤).

ويمكن تلخيص الأصول أو العوامل التي من أجلها شرع الإقطاع في الإسلام في العصر النبوي، فيما يلي:

(١) ـ العامل الديني أو التأليف على الإسلام.
(٢) ـ عامل الاستثمار الاقتصادي.
(٣) ـ العامل الاجتماعي.
(٤) ـ موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع موارد الثروة الأخرى غير الأرض: المراعي والمعادن والأسواق.
(٥) ـ موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع مواضع بناء الدور.
(٦) ـ موقف الرسول (ﷺ) من أهل الذمة في الجزيرة العربية.

(١) العامل الديني أو التأليف على الإسلام:

لقد كان العامل الديني في المنح الإقطاعية، في العصر النبوي، أبرز العوامل وأهمها، فقد اقتضى ما استهدفه الرسول (ﷺ) لنشر الإسلام، أن يتألف على الإسلام، من رأى في تأليفه صلاحًا. والمؤلفة قلوبهم، بنص القرآن الكريم، من بين المستحقين للصدقة، جاء في حقهم: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[١٥].

ولا ينفي لفظ الصدقة أن تكون مالاً منقولاً أو عقارًا ثابتًا، وقد شملت النوعين فعلاً[١٦]. والمقصود هنا بالعقار الثابت الأرض، كما لا ينفي معنى الصدقة، أن تسمى الأرض الممنوحة إقطاعًا، وقد دلت الشواهد الكثيرة في العصر النبوي، على أنها منحت تحت هذا الإسم، كما سيتضح بعد قليل، إن شاء الله، يقول أبو يوسف، «وإنما صارت الإقطاعات يؤخذ منها العُشر لأنها بمنزلة الصدقة»[١٧].

وبصدد المنح الإقطاعية، للمؤلفة قلوبهم، هناك ثلاث ملاحظات:

الأولى: إقطاع المؤلفة قلوبهم ليس دائمًا، وإنما هو موقوت بتغلغل العقيدة في قلوبهم.

الثانية: إقطاع المؤلفة قلوبهم كان أكثر الإقطاعات التي منحت في العصر النبوي.

الثالثة: يوجد أربعة أنواع من إقطاعات المؤلفة قلوبهم في العصر النبوي:

١ ـ منح إقطاعية لبعض رؤساء الوفود أو الأفراد الذين وفدوا على الرسول (ﷺ) واعتنقوا الإسلام.

٢ ـ الإقرار على ما باليد مع كتاب الدعوة إلى الإسلام.
٣ ـ الإقرار على ما باليد لمن دخلوا في الإسلام.

وهذان النوعان الأخيران لمن لهم أملاك من كبار القوم من الأمراء والحكام وشيوخ القبائل، تأمينًا لهم في العهد الإسلامي الجديد، بعد أن امتد سلطان النبي (ﷺ) على جميع أرجاء الجزيرة العربية، وأضحى سيد الجزيرة السياسي بجانب صفته الدينية، وأن هذا الوضع الجديد يقتضي من جميع من دخلوا في الإسلام أن يأخذوا تفويضًا أو إذنًا، على أراضيهم وبلادهم إنْ كانوا من سادة أقوامهم، على اعتبار أن جميع الأراضي صارت رهن تصرف ولي الأمر بما يرى فيه المصلحة، ولابد من إذنه، بدليل، أن وائل بن حجر الحضرمي (من ملوك حضرموت)، قال للرسول (ﷺ) بعد أن اعتنق الإسلام، «أكتب لي بالأرض التي كانت لي بالجاهلية». ومعنى هذا أنه يريد الإقرار أو الإذن من ولي الأمر الجديد بالشروط الإسلامية الجديدة.

٤ ـ منح إقطاعية خارج الجزيرة العربية في بلاد لم تفتح بعد.

من أمثلة النوع الأول: جاء مجاعة اليمامي، وهو من أشراف اليمامة، إلى الرسول (ﷺ) عام ٧هـ/ ٦٢٨م، وكان ذلك على اثر كتابة الرسول (ﷺ) إلى ملوك الآفاق، يدعوهم إلى الإسلام، فأرسل أهل اليمامة وفدهم إلى الرسول (ﷺ)، ومنه مجاعة، أسلم الوفد، وطلب مجاعة من الرسول (ﷺ) أن يقطعه أرضًا مواتًا، فأقطعه، وكتب له بالإقطاع كتابًا، أقطعه فيه الفورة وغرابة والجُبَل[١٨].

وقد عاش مجاعة اليمامي بعد الرسول (ﷺ)، ووفد على أبي بكر، فأقطعه الخضرمة ـ بلدة بأرض اليمامية ـ ووفد على عمر، فأقطعه الرياء، ووفد على عثمان، فأقطعه قطيعة[١٩].

وفي العام السابع من الهجرة نفسه، أقطع الرسول (ﷺ) حمزة بن النعمان بن هوذة العذري، رمية سوطه من وادي القرى، وحمزة سيد بني عذرة وهو أول أهل الحجاز قدومًا على الرسول (ﷺ) بصدقة بني عذرة[٢٠].

كذلك أقطع الرسول (ﷺ) فرات بن حيان العجلي، وهو من أشراف اليمامة، من موات الأرض باليمامة، وفرات من بني سعد رهط حنظلة بن ثعلبة، وكان أهدى الناس بالطريق وأعرفهم بها، وكان يخرج مع عيران قريش إلى الشام. حسن إسلام فرات، وحضر خيبر عام ٧هـ/٦٢٨م، وقال عنه الرسول (ﷺ)، حين أعطى المؤلفة قلوبهم، «إن من الناس ناسًا نكلهم إلى إيمانهم، فرات بن حيان»[٢١]. ومعنى هذا أن الرسول (ﷺ) لم يعطه شيئًا في خيبر، حيث كان (ﷺ) مطمئنًا إلى قوة إيمان فرات، وهذا دليل على عطاء المؤلفة قلوبهم، موقوت بتغلغل العقيدة في قلوبهم.

وممن وفد على الرسول (ﷺ) وأسلم، ومنح إقطاعًا، رجل من بني سليم، يدعى غاوي بن عبدالعزى، أسلم وأقطعه الرسول (ﷺ) موضعًا يقال له رهاط، على بعد نحو ثلاثة أميال من مكة(٢٢)، وكتب له النبي (ﷺ) كتابًا بالإقطاع، سماه فيه: راشد بن عبد ربه. ومن الطرائف، أن راشدًا هذا، كان يسدن صنمًا لبني سليم، فرأى يومًا ثعلبين يبولان عليه، فقال:

أربٌّ يبول الثعلبان برأسه لقد ذل من بالت عليه الثعالب

ثم شد عليه فكسره، وأتى النبي (ﷺ) وأسلم وحسن إسلامه، وشهد الفتح مع النبي (ﷺ)، وقال عنه النبي (ﷺ)، «خير قرى عربية خيبر، وخير بني سليم راشد»، وعقد له على قومه(٢٣).

ولما جاء وفد بني عقيل بن كعب، إلى النبي (ﷺ)، وكان على رأس الوفد معاوية ومطرف بن عبدالله وأنس بن قيس، أسلم الوفد جميعه، وتابعوا الرسول (ﷺ) على من وراءهم من قومهم، فأعطاهم الرسول (ﷺ) العقيق(٢٤)، وهو عقيق بني عقيل باليمامة، وهو أرض فيها عيون ونخل، وكتب لهم بذلك كتابًا في أديم أحمر(٢٥).

وجاء وفد همدان، إلى الرسول (ﷺ)، وعليهم مقطعات الحبرة مكففة بالديباج، وفيهم حمزة بن مالك من ذي مشعار، سيد همدان، فقال رسول الله (ﷺ)، «نعم الحي همدان، ما أسرعها إلى النصر وأصبرها على الجهد، وفيهم أبدال وأوتاد الإسلام»، فأسلموا، وكتب لهم النبي (ﷺ) كتابًا بإقطاع مخاليف*(ب): خارف ويام وشاكر وأهل الهضب وحقاف الرمل(٢٦)، ويقال إن النبي (ﷺ)، أقطعهم ما سألوه(٢٧).

ومن الوفود التي جاءت وأسلمت، وتألفها الرسول (ﷺ)، وفد طيء عام ١٠هـ/ ٦٣١م، ويتكون الوفد من خمسة عشر رجلًا، رأسهم وسيدهم زيد الخيل بن مهلهل من بني نبهان. دخلوا المسجد على رسول الله (ﷺ)، وأسلموا وحسن إسلامهم. فكافأ الرسول (ﷺ) الوفد بخمس أواق فضة لكل رجل منهم، وأعطى زيدًا اثنتي عشرة أوقية ونشا، وأقطعه فَيْدًا(٢٨) وأرضين، وقيل إن النبي (ﷺ) أطعمه قرى كثيرة منها فَيْد وأرضون، وكتب له كتابًا سماه فيه «زيد الخير»، وهو الإسم الذي عرف به في الإسلام(٢٩).

وغير هؤلاء كثير من المؤلفة قلوبهم، الذين حازوا الاقطاعات من الرسول (ﷺ): أكتفي بإيراد أسماء بعضهم ومواضع إقطاعاتهم أو الإشارة إليها:

(١) لقيط بن عامر بن المنتفق ـ النظيم(٣٠).

(٢) قشير بن كعب ـ أقطعه الرسول (ﷺ) قطيعة وكتب له بها كتابًا(٣١).

(٣) أبو سبره يزيد بن مالك ـ وادي حردان باليمن(٣٢).

(٤) الرقاد بن عمرو بن ربيعة بن جعدة ـ ضيعة بالفلج(٣٣).

---

* **المحرر** (س):

(ب) وهي جمع «مخلاف»، والمخلاف هو «الكورة» لدى أهل اليمن، أي وحدة إدارية.

(٥) الحصين بن أوس الأسلمي ـ الفرغان وذات أعشاش.
(٦) يزيد بن الطفيل الحارثي ـ المضة كلها.
(٧) بنو الضباب من بني الحارث ـ ساربة ورافعها.
(٨) عاصم بن الحارث ـ نجمة من راكس.
(٩) عوسجة بن حرملة الجهني ـ ما بين بلكشة إلى المصنعة إلى الجفلات إلى الجد جبل القبلة.
(١٠) بنو شنخ من جهينة ـ ما خطوا من صُفَيْنة.
(١١) العداء بن خالد من عامر ـ لوابة الخرار.
(١٢) سلمة بن مالك السلمي ـ مدفو.
(١٣) هوذة بن نبيشة ـ ماحوى الجفر كله.
(١٤) الأجب من بني سليم ـ فالس.
(١٥) حصين بن نضيلة الأسدي ـ اراماوكسة.
(١٦) سعيد بن سفيان الرعلي ـ نخل السوارقية.
(١٧) بنو قنان بن يزيد الحارثيون ـ ميزود وسواقيه.
(١٨) بنو قنان بن ثعلبة من بني الحارث ـ مجس(٣٤).

ومن أمثلة النوع الثاني من إقطاعات التأليف على الإسلام، وهو الإقرار على ما باليد مع الدعوة إلى الإسلام، كتاب الرسول (ﷺ) إلى الحارث بن شمّر الغساني، يدعوه فيه، إلى الإسلام، ويقره على ملكه، وقد حمل الكتاب إليه، شجاع بن وهب الأسدي، في المحرم من عام ٧هـ/ مايو (أيار) ٦٢٨م، «بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد رسول الله إلى الحارث بن شمر، سلام على من اتبع الهدى وآمن وصدّق، وإني أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لاشريك له، يبقى لك ملكك»(٣٥) . . . الخ.

وكذلك كتب الرسول (ﷺ) إلى هوذة بن علي، صاحب اليمامة يدعوه إلى الإسلام ويقره على ما بيده. «بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد رسول الله، إلى هوذة بن علي، سلام على من اتبع الهدى، وأعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخف والحافر، فاسلم واجعل لك ما تحت يديك»(٣٦).

لم يستجب كلا الرجلين للإسلام، بل إن الحارث الغساني، قتل رسول النبي (ﷺ)، واستشار سيده هرقل امبراطور الروم، في أن يقوم بحملة حربية لمحاربة النبي (ﷺ)، فلم يأذن له الامبراطور.

ومن أمثلة النوع الثالث من إقطاعات التأليف على الإسلام، وهو الإقرار على ما باليد، لمن دخلوا في الإسلام، وذلك بعد إسلامهم. من ذلك، وفد حضرموت، الذي جاء إلى النبي (ﷺ)، وفيه وائل بن حجر

الحضرمي، من ملوك حضرموت، قال وائل للنبي (ﷺ): جئت راغبًا في الإسلام والهجرة. فدعا له الرسول (ﷺ) ومسح رأسه ونودي لجمع الناس: الصلاة جامعة، مسرورًا بقدوم وائل. وأمر الرسول (ﷺ)، معاوية أن ينزله(٣٧).

ولما أراد وائل الشخوص إلى بلاده، قال: يارسول الله، اكتب لي إلى قومي كتابًا، فكتب له(٣٨)، ثم قال: يارسول الله، أكتب لي بأرضي التي كانت لي في الجاهلية، وشهد له أقيال حمير وأقيال حضرموت، فكتب له: «بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا كتاب من محمد النبي لوائل بن حجر الحضرمي، قَيْل حضرموت، وذلك أنك أسلمت، وجعلتُ لك ما في يديك من الأرضين والحصون، وأن يؤخذ منك من كل عشرة واحد، ينظر في ذلك ذوا عدل، وجعلتُ لك ألا تظلم فيه ماقام الدين والنبي والمؤمنون عليه أنصار»(٣٩).

ومثل هذا، كتب الرسول (ﷺ) بإقرار من أسلم، على ما أسلم عليه من أملاك: من هؤلاء: معد يكرب بن أبرهة، بعد إسلامه، كتب له الرسول (ﷺ)، أن له ما أسلم عليه من أرض خولان(٤٠)، وعبد يغوث بن وعلة الحارثي، أن له ما أسلم عليه، وخالد بن ضماد الأزدي، أن له ما أسلم عليه من أرضه، وبنو معاوية بن جرول الطائيون، أن له ولقومه ما أسلموا عليه من بلادهم ومياههم، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وفارقوا المشركين، وكذلك لبني جوين الطائيين، لمن آمن منهم، وأن لهم أرضهم وما أسلموا عليه وغدوة الغنم من ورائها مبيتة(٤١)، ولبني معن الطائيين، أن لهم ما أسلموا عليه من بلادهم ومياههم وغدوة الغنم من ورائها مبيتة، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة(٤٢).

هذا وقد كتب الرسول (ﷺ) لبني أسد، حتى لا يعتدوا على الطائيين الذين أقرهم الرسول (ﷺ) على ما أسلموا عليه من أملاكهم، كما أوصى العامل عليهم، وذلك في الكتاب التالي، «بسم الله الرحمن الرحيم ـ من محمد النبي إلى بني أسد، سلام عليكم، فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، ـ فلا تقربنَّ مياه طيء وأرضهم، فإنه لا تحل لكم مياههم، ولا يلِجنَّ أرضهم إلا من أولجوا، وذمة محمد بريئة ممن عصاه وليقم قضاعي بن عمرو». وقضاعي بن عمرو من بني عذرة، كان عاملاً عليهم(٤٣).

وممن أقرهم الرسول (ﷺ)، على ما أسلموا عليه، أكيدر بن عبدالملك صاحب دومة الجندل، وكتب له كتابًا بعثه إليه مع خالد بن الوليد(٤٤)، وبنو الجرمز بن ربيعة من جهينة وآل مرحب الحضرمي، وبنو جعيل من بلي، وبنو زرعة وبنو الربعة وبنو حمزة بن بكر، وحرام بن عبد عوف من بني سليم الخ . . .(٤٥).

وهذا النوع من الإقطاعات هو الذي عناه أبو يوسف، في الفصل الذي عقده في كتاب الخراج، تحت عنوان «فصل في إسلام قوم من أهل الحرب وأهل البادية، على أرضهم وأموالهم» مجيبًا به، ما سأل عنه الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ/ ٨٠٩م). وجاءت إجابته مستندة على ما حدث في العصر النبوي، قال أبو يوسف: «فإن

دماءهم حرام، وما أسلموا عليه من أموالهم فلهم، وكذلك أرضوهم لهم، وهي أرض عشرية، بمنزلة المدينة ـ حين أسلم أهلها مع رسول الله (ﷺ)، وكانت أرضهم أرض عشر، وكذلك الطائف والبحران، وكذلك أهل البادية، إذ أسلموا على مياههم وبلادهم فلهم ما أسلموا عليه، وهو في أيديهم، وليس لأحد من أهل القبائل أن يبني في ذلك شيئًا يستحق به منه شيئًا، ولا يحفر فيه بئرًا يستحق به شيئًا. . . وأرضهم أرض عشرية. . .»(٤٦).

ومن أمثلة النوع الرابع من إقطاعات التأليف على الإسلام، ما منحه الرسول (ﷺ) من الإقطاعات، خارج الجزيرة العربية، في بلاد لم تفتح بعد، من هذه الاقطاعات: إقطاع أبي رقية تميم الداري، وإقطاع أبي ثعلبة الخشني، في أرض فلسطين. جاء وفد الداريين، إلى الرسول (ﷺ) بعد منصرفه من غزوة تبوك عام ٩هـ/ ٦٣٠م، وكان برئاسة تميم، وهو يمني الأصل، وقال للرسول (ﷺ): لنا جيرة من الروم، لهم قريتان، يقال لأحداهما حبرى والأخرى بيت عينون، فإن فتح الله عليك الشام فهبهما لي، قال الرسول (ﷺ): هما لك، وكتب له بذلك كتابًا(٤٧). جُدد هذا الكتاب زمن أبي بكر الصديق (١١-١٣هـ/ ٦٣٢-٦٣٤م)، وتم تسليم الإقطاع إليه في خلافة عمر (١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤-٦٤٣م) بعد فتح فلسطين، وقد ظل هذا الكتاب بأيدي الداريين حتى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي(٤٨).

ومثله إقطاع الرسول (ﷺ) لأبي ثعلبة الخشني، فقد سأل الرسول (ﷺ)، أن يقطعة أرضًا كانت بيد الروم، فأعجبه ذلك، وقال (ﷺ): ألا تسمعون ما يقول؟ فقال له أبو ثعلبة: والذي بعثك بالحق، ليفتحنّ عليك. فكتب له بذلك كتابًا(٤٩).

تلك هي خلاصة إقطاعات المؤلفة قلوبهم في العصر النبوي، وقد صلح إسلام المؤلفة قلوبهم، ومنهم من ساهم في الفتوح الإسلامية، ومنهم من برز في العلوم الدينية. فمثلاً اشترك راشد بن عبدربه السلمي في فتح مكة عام ٨هـ/ ٦٢٩م، وما بعدها(٥٠)، واشترك وائل بن حجر الحضرمي في الفتوح الإسلامية على عهد عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ/ ٦٥٥م)، فأقطعه زرارة وما والاها بالعراق(٥١).

وممن برزوا في العلوم الدينية، أبو رقية تميم بن أوس الداري، اشتهر بين الصحابة بالقراءة ورواية الحديث، روى له البخاري (ت٢٦٥هـ/ ٨٧٨م) ثمانية عشر حديثًا، كما روى عنه عبدالله بن عباس (ت ٧٠هـ/ ٦٨٩م)، وأبو هريرة، وعبدالله بن وهب، وقبيصة بن ذؤيب، وسليم بن عامر، وشرحبيل بن مسلم، وعبدالرحمن بن قتم، وعطاء بن زيد، وروح بن زنباع. وخرّج له مسلم (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٤م/ في **صحيحه**، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة(٥٢).

(٢) عامل الاستثمار الاقتصادي

ومن العوامل التي دفعت الرسول (ﷺ) إلى إقطاع الأراضي، عامل الاستثمار الاقتصادي، لاستصلاح الأراضي البور، وهي الموات، لما في إصلاحها وتعميرها من تحقيق لمصالح المسلمين عامة، كما تستفيد الدولة بما يفرض عليها من حقوق لبيت مال المسلمين.

ولقد وردت أحاديث كثيرة في أهمية إحياء الموات، من ذلك، قوله (ﷺ) «من أحيا أرضًا ميتة فله رقبتها، وليس لعرق ظالم حق ـ العرق الظالم أن يأتي ملك غيره، فيحفر فيه أو هو المنتزي أي المغتصب ـ». وفي حديث آخر، «هوتان الأرض لله ورسوله، ثم هي لكم مني أيها المسلمون»، وقوله (ﷺ)، «عادي الأرض ـ أي قديمها الذي من عهد عاد ـ لله وللرسول، ثم هي لكم من بعد، فمن أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين» وفي رواية أخرى، «عادي الأرض لله ورسوله، ثم هي لكم»، ولما سئل (ﷺ) عما يعني بذلك، قال (ﷺ): «تقطعونها للناس»(٥٣).

ومعنى هذا ضرورة التصرف في الأرض الموات للإستفادة من إحيائها أو تعميرها، وهذا النوع من الأراضي هو الذي يقطع تمليكًا، أي يملك المقطع رقبة الأرض. كذلك يتضح من هذه الأحاديث، أن من احتجر أرضًا مواتًا، لا ينبغي له أن يبقيها من غير إحياء أكثر من ثلاث سنوات، وإلا استرجعت منه أو أقطعت للقادر على إحيائها. ولقد جاء أكثر إقطاعات الرسول (ﷺ) في الأرض الموات، يقول ابن سلام، أن الرسول (ﷺ) حين هاجر إلى المدينة، جعل له أهل المدينة «كل أرض لا يبلغها الماء، يصنع بها ما يشاء»(٥٤).

ومن أمثلة إقطاع الرسول (ﷺ) في موات الأرض: إقطاع الزبير بن العوام، قدر ركض فرسه من موات البقيع، فأجرى الزبير فرسه ثم رمى بسوطه رغبة في الزيادة، فقال الرسول (ﷺ): أعطوه منتهى سوطه. وتقول أسماء بنت أبي بكر، وهي زوج الزبير (رضي الله عنه): كنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله (ﷺ)، على رأسي وهي مني على ثلثي فرسخ(٥٥). وكذلك، كان إقطاع مجاعة اليمامي عام ٧هـ/ ٦٢٨م، في موات اليمامة(٥٦)، وهكذا. . . . وبناءً على ما حدث في العصر النبوي، بصدد إقطاع الموات، أو حيازة الموات من غير إقطاع من ولي الأمر، وتحجيره، جاء موقف الخلفاء(٥٧)، كما بنيت على هذا الأساس أقوال الفقهاء بصدد هذا النوع من الأرض. يقول أبو يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م) «الموات أرض لا يُرى عليها أثر زراعة ولا نبات لأحد، وليست فيئًا لأهل القرية ولا مسرحًا، ولا موضع مقبرة، ولا موضع محتطبهم، ولا موضع مرعى دوابهم وأغنامهم، وليست بملك أحد، ولا في يد أحد، فهي موات، فمن أحياها أو أحيا شيئًا منها، فهي له» وكذلك أشار إلى مثل ذلك الماوردي (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، وأبو يعلى (ت ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م). ويقول إبراهيم بن محمد الحلبي (ت ٩٥٦هـ/ ١٥٤٩م)، في ملتقى الأبحر، «الموات أرض لا ينتفع بها، ليس لها مالك معين، مسلم أو ذمي، ويشترط

أن تكون بعيدة عن العامر، ولا ينتفع بها أهل العامر، بحيث لو صيح من أقصاها، لما يسمع فيها، ومن أحياها بإذن الإمام، ولو ذميًا، ملكها، ولا يجوز إحياء ما قرب من العامر، بل يُترك لأهل القرية مرعى ومطرحًا لحصائدهم»، وإلى مثل هذا أشار صاحب **مختصر الوقاية في مسالك الهداية**. ويعقب أبو يوسف على هذا الموضوع، بقوله، «ولا أرى أن يترك أرضًا لا ملك لأحد فيها، ولا عمارة، حتى يقطعها الإمام، فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج، فهذا حد الإقطاع عندي على ما أخبرتك»(٥٨).

(٣) العامل الاجتماعي

كذلك من عوامل منح الإقطاع في العصر النبوي، العامل الاجتماعي، ويتضمن مكافأة العاملين في الإسلام، في الدعوة والجهاد، ومساعدة بعض الفقراء، وتعويض بعض من فقدوا أموالهم بالهجرة إلى يثرب. من ذلك مثلاً: إقطاعه (ﷺ) لبعض كبار الصحابة، أمثال: أبي بكر وعمر وعلي والزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف. يقول أبو يوسف، «لما قدم النبي (ﷺ)، المدينة، أقطع أبا بكر، وأقطع عمر، رضي الله عنهما»(٥٩).

وجاء إقطاع أبي بكر والزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف، في أموال بني النضير عام ٤هـ/ ٦٢٥م(٦٠). وكان إقطاع الزبير بن العوام في أرض يقال لها الجُرف، وهي على ثلاثة أميال من المدينة نحو الشام(٦١). وهناك نسخة كتاب، كتبه الرسول (ﷺ) بإقطاع الزبير، موضعًا يعرف باسم شواف(٦٢). وأما إقطاع علي بن أبي طالب، الذي منحه إياه النبي (ﷺ)، فقد شمل أربع أرضين الفُقَيْرين وبئر قيس والشجرة. يقول علي بن أبي طالب: كان لي أربع صدقات. . . .(٦٣) ويقول عبدالرحمن بن عوف: أقطعني رسول الله (ﷺ) وعمر بن الخطاب، أرض كذا وكذا. . .(٦٤).

(٤) موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع موارد الثروة الأخرى غير الأرض: المراعي ـ المعادن ـ الأسواق

المراعــي

لم تقطع المراعي، لأنها من المنافع العامة، وإقطاعها لشخص معين أو أسرة معينة، فيه حرمان لأهل القرية وغيرهم، ولقد أشار الرسول (ﷺ) في وثيقة إقطاع همدان بعض مخاليف اليمن، إلى المراعي، فلم يقطعهم أي حق في استغلال المراعي استغلالاً خاصًا، كاستغلالهم للإقطاع، جاء في تلك الوثيقة، «لا يأكلون علافها ويرعون فيها»(٦٥). ومعنى هذا أن الرسول (ﷺ)، أجاز لهم أن يرعوا في مراعيها كغيرهم من المسلمين، وبالمثل، كان إقطاع الرسول (ﷺ) لبني قرة بن عبدالله بن أبي نجيح النهانيين، أعطاهم المظلة كلها: أرضها وماءها وسهلها وجبلها حمى يرعون فيه مواشيهم(٦٦).

كما أن الرسول (ﷺ) ضماناً للمصالح العامة في هذا الصدد، منع إحياء بعض الموات بالزراعة ليكون مستبقى الإباحة لنبت الكلأ ورعي الماشية(٦٧). وقد حمى الرسول (ﷺ) جهة البقيع بالمدينة، ومساحتها ميل في ستة أميال ـ أي ستة أميال مربعة ـ لخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار. جاء في الحديث الشريف «المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والنار والكلأ»(٦٨).

المعادن

حدث أن استقطع الأبيض بن حمال المأربي، الرسول (ﷺ) ملح مأرب، فأقطعه إياه، فلما ولي الأبيض، قال الأقرع بن حابس التميمي للرسول (ﷺ): يارسول الله، أتدري ما أقطعت له؟ إنما قطعت له الماء العد ـ أي الدائم الذي لا ينقطع ـ، إني وردتُ هذا الملح في الجاهلية، وهو بأرض ليس فيها غيره، من ورده أخذه، وهو مثل الماء العد في الأرض.

وحينئذ استقال الرسول (ﷺ) الأبيض في قطيعة الملح، فقال الأبيض: قد أقلتك على أن تجعله مني صدقة. فقال النبي (ﷺ) هو منك صدقة، وهو مثل الماء العد، من ورده أخذه ومعنى هذا، لا يقطع المعادن الظاهرة مثل الملح والكحل والنفط، فهي كالماء، لا يجوز إقطاعها، والناس فيها شرع، يأخذه من ورده. هكذا استنبط الفقهاء هذا الحكم من حادث إقطاع الملح للأبيض واسترجاعه منه(٦٩).

وهناك رواية تقول إن الرسول (ﷺ)، أقطع بلال بن الحارث المزني، أرضًا ما بين البحر والصخر، ورواية أخرى تقول إنه (ﷺ) أقطع بلالاً هذا، المعادن القبلية من ناحية الفرع (وهي ناحية جهة ساحل البحر من نواحي الربذة بينها وبين المدينة خمسة أيام أو ثمانية برد على طريق مكة) جلسيها وعوريْها ـ أي أعلاها وأسفلها، وقيل بلاد نجد وتهامة ـ ولم يعطه حق مسلم(٧٠). أو أن المعدن ظهر ناحية الفرع حين باع بنو بلال جزءً من إقطاعهم إلى عمر بن عبدالعزيز، فلما ظهر المعدن وقيل معدنان، في هذا الجزء المباع، قال بنو بلال لعمر بن عبدالعزيز، «إنما بعناك أرض حرث ولم نبعك المعادن». وجاءوا بكتاب النبي (ﷺ) لهم في جريدة، فقبلها عمر ومسح بها عينيه، وقال لقيّمه «أنظر ما خرج منها وما أنفقت، وقاصّهم بالنفقة ورد عليهم الفضل»(٧١).

ومن هذا استنبط الفقهاء أن المعادن الباطنة، مثل الذهب والفضة والحديد والصفر، يجوز إقطاعها، إذا لم تكن معروفة عند الإقطاع، وظهرت عند إحياء الإقطاع الموات، فهذه يملكها المقطع كما يملك ما يستنبطه من العيون أو يحتفره من الآبار(٧٢).

الأســـواق

وأمـا الأسواق، فلا تقطع، حدث أن الرسول (ﷺ) جاء إلى سوق المدينة، وموضعه مهرود، وقال «هذا سوقكم، فلا يضيق ولا يؤخذ منه خراج» وفي رواية أخرى، «هذا سوقكم، فلا يحتجر ولا يضرب عليه الخراج». وقد استعمل الرسول (ﷺ)، عمر بن الخطاب، على سوق المدينة، وبعد فتح مكة عام ٨هـ/ ٦٢٩م، استعمل الـرسول (ﷺ)، سعد بن سعيد بن العاص على سوقها(٧٣)، والمعروف أن سوق المدينة (مهرود)، كان من بين صدقات الرسول (ﷺ)(٧٤).

(٥) موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع الدور :

ومن حيث إقطاع الدور أو مواضع بناء الدور، فقد وجد منذ العهد النبوي عن صاحب **إمتاع الأسماع** : لما قدم الرسول (ﷺ) المدينة، أقطع الدور ومن بين من أقطعوا الدور في العصر النبوي، سفيان بن حرب، فقد أقطعه النبي (ﷺ) داره التي يقال لها دار معاوية(٧٥).

وفي مكة المكرمة، كان من بين من أقطعهم الرسول (ﷺ)، عتبة بن فرقد، وكتب له بذلك كتابًا، «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى النبي (ﷺ) عتبة بن فرقد، أعطاه موضع دار بمكة، يبنيها مما يلي المروة، وكتب معاوية»(٧٦).

وعلى هذا الأساس، سار إقطاع الخطط والمنازل في جميع العصور الإسلامية، في المدن الإسلامية الجديدة أو عواصم الأقاليم الإسلامية، من أجل التعمير(٧٧).

(٦) موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع أهل الذمة بالجزيرة العربية

كان موقف الرسول (ﷺ) من إقطاع أهل الذمة بالجزيرة العربية، من نوع الإقرار على ما باليد، من ذلك مثلاً، كتابه لأساقفة نجران، فقد كتب (ﷺ) لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم، أن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير، من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله، لا يُغيّر أسقف عن أسقفيته ولا راهب عن رهبانيته ولا كاهن عن كهانته ولا يُغيّر حق من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا، فيما عليهم، غير مثقلين بظلم ولا ظالمين، وكتب المغيرة (٧٨).

ثانيًا : أصول الإقطاع في عصر الخلفاء الراشدين (١١ - ٤٠ هـ/ ٦٣٢ - ٦٦٠م)

تلك هي الأسس التي بنى عليها الرسول (ﷺ) تشريعه في إقطاع القطائع، وهي تهدف في جملتها وتفصيلها إلى تدعيم العقيدة الإسلامية، وإصلاح حال المجتمع الإسلامي، واستثمار الأراضي ومكافأة العاملين في الإسلام.

هذا ويلاحظ أن هذه الأسس متداخل بعضها في بعض، فصاحب الإقطاع لابد وأنه عامل على إحيائه أو عمارته، حتى يستفيد ويفيد. كما أن لكل عضو في المجتمع الإسلامي عمله، بحسب ما تتيحه له مقدرته وكفاءته وما يحسن: في الإدارة أو الجهاد أو العلم، حتى من أظلهم الإسلام بتسامحه من أهل الذمة، هؤلاء أقرهم الرسول (ﷺ) على أموالهم وعقائدهم ومؤسساتهم الدينية وأعمالهم، بشرط أن يؤدوا ما عليهم من خراج وجزية(٧٩).

كذلك يلاحظ أن التأليف على الإسلام، كان موقوتًا بتغلغل العقيدة في قلب المسلم الجديد، حتى إذا ما امتزجت بها نفسه، واستقر الإيمان في قلبه لا يعطى إقطاعًا أو حتى مالاً منقولاً، باعتباره من المؤلفة قلوبهم، بدليل أن النبي (ﷺ)، كان قد أقطع فرات بن حيان العجلي، من أشراف اليمامة، في موات اليمامة لكنه (ﷺ) لم يعطه شيئاً بعد أن حسن إسلامه، وذلك حين حضر فرات خيبر عام ٧هـ/ ٦٢٨م مع النبي (ﷺ)، حيث أعطى الرسول (ﷺ) لبعض المؤلفة قلوبهم، ولم يعط فراتًا(٨٠).

وحين تقدم الأقرع بن حابس التميمي الدارمي، وهو من المؤلفة قلوبهم، ومعه عيينة بن حصن الفزاري، إلى الخليفة أبي بكر الصديق، واستقطعاه أرضًا، انبرى عمر بن الخطاب - وزير أبي بكر - وقال: إنما كان النبي (ﷺ) يتألفكما على الإسلام، أما الآن، فاجهدا جهدكما. وقطّع الكتاب، كتاب طلب الإقطاع(٨١).

ولقد سار الخلفاء الراشدون على الأسس التي وضعت في العصر النبوي بصدد إقطاع الإقطاعات، وفصلت ونظمت، نظرًا لاتساع الدولة الإسلامية وكثرة عدد المسلمين، وما استدعاه الصالح العام. غير أن من الخلفاء الراشدين من كان مقلاً في المنح الإقطاعية، مثل أبي بكر وعلي، ومنهم من توسع مثل عمر وعثمان.

وليس فيما بين يدي من مصادر سوى إقطاع واحد أقطعه أبو بكر الصديق (١١-١٣هـ/ ٦٣٢-٦٣٤م) للزبير بن العوام وهو أرض موات، بين الجُرف وقناة - قناة واد يأتي من الطائف وينتهي بقبور الشهداء في أُحد - وهو إقطاع غير جديد، بل كان تجديدًا لما سبق أن أقطعه الرسول (ﷺ) للزبير(٨٢). وعن ابن سلام، أن أبا بكر أقطع طلحة بن عبيدالله أرضًا، وكتب له بها كتابًا، وأشهد له ناسًا، فيهم عمر، فأتى طلحة عمر بن الخطاب بالكتاب، وقال له: اختم على هذا. فقال عمر: لا أختم. أهذا كله لك دون الناس؟! فرجع طلحة مغضبًا إلى أبي بكر وقال له: والله ما أدري. أنت الخليفة أم عمر؟! فأجابه أبو بكر: بل عمر، ولم يتم منح الإقطاع(٨٣).

وعن ابن سلام أيضًا، أن أبا بكر أقطع عيينة بن حصن الفزاري، قطيعة وكتب له بها كتابًا، فأشار طلحة على عيينة بعرض الكتاب على عمر، فأتى عيينة عمر، فرفض عمر الإقطاع، ولما عاد عيينة إلى أبي بكر مغضبًا، وسأله أن يجدد له كتاب الإقطاع، قال أبو بكر: والله لا أجدد شيئاً رده عمر. ويعلق ناشر كتاب ابن سلام، بقوله لعل عمر (رضي الله عنه)، لم ير أن عيينة كان أهلاً لذلك الإقطاع(٨٤).

ومع هذا الموقف المتشدد من عمر، فيما عرض عليه من المنح الإقطاعية زمن أبي بكر، لأسباب رآها، فإنه (رضي الله عنه)، توسع في الإقطاعات، زمن خلافته (١٣-٢٣هـ/ ٦٣٤-٦٤٤م)، لأسباب رآها ماثلة في عهده، أولها كثرة عدد المسلمين، فقد أوردت المصادر أن عمر، أقطع عددًا من الصحابة، منهم: علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ/ ٦٦٠م) وإقطاعه ينبع، وتقول المصادر، إن عليًا بن أبي طالب أضاف إلى ينبع غيرها(٨٥). ومن الصحابة الذين أقطعهم عمر: أسامة بن زيد (ت٥٤هـ/٦٧٣م)، وطلحة بن عبيدالله (ت ٣٦هـ/ ٦٥٦م)، وسعد بن أبي وقاص (ت٥٠هـ/ ٦٧٠م)، والربيل بن عمرو، وأبو موسى الأشعري (ت حوالي ٤٤هـ/ ٦٦٤م)، وخباب بن الأرتّ (ت ٤٥هـ/ ٦٦٥م)(٨٦).

ومن ناحية أخرى، كان عمر (رضي الله عنه) شديد الاهتمام بتعمير الأرض الموات ورأى أن الصالح العام، يقضي بإقطاعها لتعميرها، وتجمع المصادر على أن عمر بن الخطاب خرج يقطع الناس في الأرض الموات، ومعه الزبير بن العوام حتى مر بالعقيق، فقال: أين المستقطعون - أي طالبوا الإقطاع - فاستقطعه خوات بن جبير الأنصاري، جزءًا من موات العقيق، فأقطعه كما أقطع غيره(٨٧).

وفي الوقت نفسه، تشدد عمر في إقطاع الأرض الموات، فلم يقطع منها إلا بقدر ما يطيق المقطع إحياءه، وجعل الإحياء شرطًا أساسيًا، كما تشدد في تطبيق مدة الثلاث سنوات التي قررها الرسول (ﷺ) لإحياء الأرض، سواءً كانت حيازتها بالإقطاع من ولي الأمر أو بالتحجير(٨٨) من غير إذن ولي الأمر، حتى أنه كان يسترجع ما عجز المقطع عن إحيائه حتى ولو كان الاقطاع من النبي (ﷺ). من ذلك مثلاً: استقدم الخليفة عمرُ بلالَ بن الحارث المزني، وكان له إقطاع كبير في موات العقيق ببلاد مُزَينة - (انظر ما سبق ذكره في فقرة إقطاع المعادن)، وقال له، «إنك استقطعت رسول ساالله (ﷺ) أرضًا طويلة عريضة، فقطعها لك، وإن رسول الله (ﷺ) لم يكن يمنع شيئاً يُسْأله، والناس يومئذٍ قليل لا حاجة لهم، وقد كثر أهل الإسلام واحتاجوا إليه، فأنت لا تطيق مافي يدك. قال بلال: أجل، قال عمر: أنظر ماقويت عليه فأمسكه، ومالم تطق ومالم تقو عليه، فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين»، فقال بلال: لا أفعل والله شيئاً أقطعنيه رسول الله (ﷺ)، قال عمر: لتفعلنَّ.

وقيل إن عمر (رضي الله عنه) قال له: «إن قويتَ على ما أعطاكه رسول الله (ﷺ) من معتمل العقيق فاعتمله، فما اعتملت فهو لك، كما أعطاكه الرسول (ﷺ)، فإن لم تعتمله أقطعه بين الناس ولم تحجر عليهم، إن

الرسول (ﷺ) قد اشترط عليك شرطًا، وإنه لم يعطك لتحجره عن الناس إنما أقطعك لتعمل، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي»[٨٩]. أصر عمر على قوله، واسترجع من بلال ما عجز عن عمارته وأقطعه للمسلمين.

حدث كذلك في عهد عمر، أن عجز بعض بني جهينة أو مُزينة عن عمارة قطيعتهم من الرسول (ﷺ)، فجاء قوم آخرون وعمروها، فاشتكى أصحاب الإقطاع الأصليون إلى عمر، فقال لهم: «تركتموهم يعملون ويأكلون، ثم جئتم تغيرون عليهم، لولا أنها قطيعة رسول الله (ﷺ)، ما أعطيتكم شيئاً». ثم قوّمها عامرة، وقوّمها غامرة، ثم قال لأهل الأصل: «إن شئتم ـ فردوا عليهم ما بين ذلك وخذوا أرضكم، وإن شئتم ردوا عليهم ثمن أديم الأرض، هي لهم». ثم خطب عمر على المنبر: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين». وورد عن عمر أيضًا: من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها، فعمرها قوم آخرون، فهم أحق بها»[٩٠].

ومن حيث إقطاعات عمر، خارج الجزيرة العربية، فقد كان مقلاً فيها إلى أقصى الحدود، من ذلك مثلاً، إنه ترك أرض السواد في أيدي أهله، وقرر خراجه في مصالح المسلمين[٩١]. وهناك قطيعة واحدة، فيما أعلم، أقطعها عمر، لابن سندر، في مصر، وكان ذلك تنفيذًا لوصية رسول الله (ﷺ)[٩٢].

أما المراعي، فقد نظم استغلالها في مصر بين القبائل العربية المختلفة، بأن حدد منطقة لكل قبيلة ترعى فيها دوابها[٩٣]، ولا يُعرف عن عمر أنه أقطع المراعي إلا قطيعة واحدة في البصرة، حين سأله أبو عبدالله نافع بن الحارث بن كلب، وقال في كتابه إلى عمر، «إن قِبَلنا أرضًا بالبصرة ليست من أرض الخراج، ولا تضر بأحد من المسلمين»، فكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري عامله على البصرة عام ١٧هـ/ ٦٣٨م، «إن أبا عبدالله نافع سألني أرضًا على شاطيء دجلة، يفتلي فيها خيله ـ أي يرعى فيها ـ فإنْ لم تكن أرض جزية ولا أرضًا يجرى إليها ماء جزية، فأعطها إياه»[٩٤].

أما الدور، فقد أقطعها عمر حين أنشأ البصرة عام ١٤هـ/ ٦٣٥م، والكوفة عام ١٧هـ/ ٦٣٨م، والفسطاط عام ٢١هـ/ ٦٤١م، لأهمية العمران، وعملاً بسنة رسول الله (ﷺ) في هذا الشأن[٩٥].

وفي عهد عثمان (٢٣-٣٥هـ/ ٦٤٤-٦٥٦م)، كانت أبرز ظاهرة في النظام الإقطاعي، إكثاره من الإقطاعات خارج الجزيرة العربية وفي الأرض العامرة، فأقطع السواد ولكنه إقطاع إجارة أو ارتفاق وليس إقطاع تمليك، لأنه رأى أن ذلك أكثر للخراج، وأوفر لغلته، فقد كان خراج السواد زمن عمر ٩ ملايين درهم، ولكنه بلغ زمن عثمان ٥٠ مليون درهم[٩٦]. وحاز الكثير من الصحابة الاقطاعات في عهده، منهم: عبدالله بن مسعود، وعمار بن ياسر الخ . . .[٩٧].

وأما علي بن أبي طالب (٣٥-٤٠هـ/ ٦٥٦-٦٦١م)، فلم يعرف عنه أنه أقطع أحدًا، فقد أعاد السواد إلى ماكان عليه زمن عمر، وأوصى عامله في مصر بعدم الإقطاع، وهو الأشتر النخعي، عام ٣٦هـ/ ٦٥٦م، ومما جاء في وصيته له: «إن للوالي خاصة وبطانة فيهم استئثار وتطاول وقلة إنصاف في معاملة، فاحسم مادة أولئك بقطع أسباب تلك الأحوال، ولا تقطعنَّ لأحد من حامتك وحاشيتك قطيعة. . .»(٩٨). إلا أن بعض المصادر ذكرت قطيعة واحدة هي «رحبة كردوس»، أقطعها علي (رضي الله عنه) لشخص يعرف باسم ابن هانىء، ولم أهتد إلى شخصية هذا المقطع، أو مكان هذه القطيعة حتى الآن. وقد أورد المقريزي ذكر هذه القطيعة، في **خططه**(٩٩).

الخـــلاصـــــــــة

(١) وضعت أصول الإقطاع في الدولة الإسلامية، في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين.

(٢) جميع الإقطاعات في العصر النبوي، في الجزيرة العربية، باستثناء قطيعتى الداريين وأبي ثعلبة الخشني، فقد كانتا في أرض فلسطين قبل أن تُفتح.

(٣) بعض إقطاعات الخلفاء الراشدين كانت خارج الجزيرة العربية.

(٤) أغلب إقطاعات الرسول (ﷺ) كان للتأليف على الإسلام، سواء أكان الإقطاع جديدًا، مُنح لأول مرة، أو جاء إقرارًا على ما باليد.

(٥) أغلب إقطاعات الرسول (ﷺ) في الأرض الموات.

(٦) توجد إقطاعات في الأرض العامرة.

(٧) إقطاعات عثمان في أرض السواد كانت إقطاعات إرتفاق أو تضمين أو إجارة وليست تمليكًا، بمعنى لم يملك المقطع رقبة الأرض.

(٨) إمتلاك رقبة الأرض في الإقطاع الإسلامي، مقيد بشروط، أولها أن تكون أرض موات، وثانيها إحياء الإقطاع أو تعميره وإلا ارتجع أو انقضى.

(٩) حيازة الإقطاع في الدولة الإسلامية، حتى في أقصى مراحل تطوره، في العصرين الأيوبي والمملوكي، كحيازة الوظيفة، فينقل المقطع من إقطاعه إلى إقطاع آخر، أو يُعزل عنه، أو يُنقص إقطاعه، ومن ثم كانت حركة المناقلات الإقطاعية، السمة الرسمية للإقطاع الإسلامي.

(١٠) المراعي ملك عام ولا تُقطع، لكن حدث أن أُقطعت في أضيق نطاق زمن عمر بن الخطاب، باعتبارها جزءً من أرض موات أحياها حائزها.

(١١) المعادن لا تُقطع.

(١٢) إقطاع غير المسلمين من أهل الذمة، الذين بقوا على دينهم، في الجزيرة العربية، من نوع الإقرار على ما باليد، وهذا عامل سياسي في أصول الإقطاع الإسلامي.

(١٣) يختلف النظام الإقطاعي في الدولة الإسلامية، عن النظام الإقطاعي الأوربي اختلافًا جذريًّا.

الملاحـــق

(١) بعض كُتّاب النبي (ﷺ) من الصحابة الذين كتبوا وثائق الإقطاع

ورد في بعض وثائق الإقطاع التي كتبت في العصر النبوي أسماء عدد من الصحابة الذين كتبوا هذه الوثائق، منهم:

(١) على بن أبي طالب
(٢) الزبير بن العوام
(٣) الأرقم بن أبي الأرقم المخزومي
(٤) أُبي بن كعب
(٥) المغيرة بن شعبة
(٦) معاوية بن أبي سفيان
(٧) جهيم بن الصلت
(٨) العلاء بن عقبة
(٩) خالد بن سعد بن العاص
(١٠) العلاء بن الحضرمي... الخ.

وكان يشهد على الوثيقة بعض الصحابة الذين حضروا كتابتها أو الذين كتبوها مثل:

(١) العباس بن عبدالمطلب
(٢) علي بن أبي طالب
(٣) عثمان بن عفان
(٤) أبو سفيان بن حرب... الخ.

فمثلاً، كان كاتب الوثيقة يسجل في نهايتها:
وكتب الزبير بن العوام؛ وكتب معاوية؛ وكتب المغيرة؛ ... الخ.
أو وكتب العلاء بن عقبة وشهد؛ وكتب العلاء بن الحضرمي وشهد...
أو وشهد الله ومن حضر من المسلمين.

(٢) بعض وثائق الإقطاع في العصر النبوي

(أ) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع مجاعة اليمامي.

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا كتاب كتبه محمد رسول الله (ﷺ)، لمجاعة بن مرارة بن سلمى، إنى أقطعتك الغورة، وغرابة والجتل، فمن حاجك فإليَّ»[١٠٠].

(ب) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع وفد عقيل.

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا ما أعطى محمد رسول الله (ﷺ)، ربيعًا ومُطَرِّفًا وأنسًا، أعطاهم العقيق، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وسمعوا وأطاعوا» ـ ولم يعطهم حقًا لمسلم، وكان الكتاب بيد مطرف[١٠١].

(جـ) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع وفد همدان بعض مخاليف اليمن.

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا كتاب محمد رسول الله (ﷺ) بمخلاف خارف أهل جناب الهضب وحقاف الرمل، مع وافدها ذي المشعار، لمالك بن نمط ومن أسلم من قومه، على أن لهم فراعها ووهاطها[١٠٢]، ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، لا يأكلون علافها ويرعون فيها، لهم بذلك عهد الله وذمام رسوله، وشاهدهم المهاجرون والأنصار»[١٠٣].

(د) كتاب النبي (ﷺ) باقطاع عوسجة بن حرملة الجهني.

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا ما أعطى الرسول (ﷺ)، عوسجة بن حرملة الجهني من ذي المروة، أعطاه ما بين تلكشة إلى المصنعة إلى الجفلات إلى الجد جبل القبلة لا يحاقه أحد، ومن حاقه فلا حق له، وحقه حق، وكتب عقبة*[جـ] وشهد»[١٠٤].

---

* **المحرر (س):**

(جـ) لعل المقصود العلاء بن عقبة الوارد ذكره في الكتاب رقم (و) الآتي ذكره.

(هـ) كتاب النبي (ﷺ) باقطاع بني شنخ من جهينة .

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا ما أعطى محمد النبي (ﷺ)، بني شنخ من جهينة، أعطاهم ما خطوا من صفينة وما حرقوا، ومن حاقّهم فلا حق له، وحقهم حق، كتب العلاء بن عقبة وشهد»(١٠٥).

(و) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع سعيد بن سفيان الرعلي .

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا ما أعطى رسول الله (ﷺ) سعيد بن سفيان الرعلي، أعطاه نخل السوارقية وقصرها، لا يحاقه فيها أحد، ومن حاقّه، فلاحق له، وحقه حق، وكتب خالد بن سعيد»(١٠٦).

(ز) كتاب النبي (ﷺ) بالإقرار على ما باليد، لأكيدر بن عبدالملك صاحب دومة الجندل، بعد إسلامه(١٠٧). وقد حمل كتاب النبي (ﷺ) إليه، خالد بن الوليد .

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا كتاب من محمد رسول الله (ﷺ)، لأكيدر، حين أجاب إلى الإسلام، وخلع الأنداد والأصنام، مع خالد بن الوليد، سيف الله في دومة الجندل وأكنافها أن له الضاحية، من الضحل البور والمعامي وأغفال الأرض، والحلقة والسلاح والحافر والحصن، ولكم الضامنة من النخل والمعين من المعمور، وبعد الخُمس لا تعدل سارحتكم ولا تعد فاردتكم، ولا يحظر عليكم النبات، ولا يؤخذ منكم إلا عُشر النبات، تقيمون الصلاة لوقتها، وتؤتون الزكاة بحقها، عليكم بذاك العهد والميثاق، ولكم بذلك الصدق والوفاء. شهد الله ومن حضر من المسلمين»(١٠٨).

(حـ) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع تميم الداري في أرض فلسطين قبل فتحها .

«نسخة كتاب رسول الله (ﷺ) الذي كتبه لتميم الداري وأخوته، في سنة تسع من الهجرة بعد منصرفه من غزوة تبوك، في قطعة أدم من خف أمير المؤمنين علي وبخطه .

نسخته كهيئته :

«بسم الله الرحمن الرحيم»

«هذا ما أعطى محمد رسول الله لتميم»

«الداري وأخوته، حبرون والمرطوم»

«وبيت عينون وبيت إبراهيم وما فيهن»

«نطية بت بذمتهم، ونفذت وسلمت ذلك لهم»

«ولاعقابهم، فمن آذاهم آذاه الله، فمن آذاهم»

«لعنه الله، شهد أبو بكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب».

«وعثمان بن عفان، وكتب علي بن أبي طالب وشهد»(١٠٩).

(ط) كتاب النبي (ﷺ) بإقطاع الزبير بن العوام، شواق .

«بسم الله الرحمن الرحيم ـ هذا كتاب من محمد رسول الله، للزبير بن العوام، أني أعطيته شواق، أعلاه وأسفله، لا يحاقّه فيه أحد، وكتب علي»(١١٠).

التعليقات والإشارات

(١) S. Painter, *Feudalism and Liberty* (Baltimore, 1961), pp. 3-4.

(٢) F.L. Ganshoff, *Feudalism* (London, 1964), pp. IX, 3.

(٣) Chew and Latham, *Europe in the Middle Ages (843-1494)* (London, 1936), p. 28.

(٤) تولي آل كابي الحكم في فرنسا عام ٩٨٧م (٣٧٧هـ)، وأولهم هيو كابي Hugh Capet، وذلك على أنقاض الأسرة الكارولنجية في فرنسا، ومؤسس الأسرة الكارولنجية ببان القصير Pepin the Short (ت ٧٦٨م/ ١٥١هـ) وهو أبو شارلمان.

(٥) Chew and Latham *Oxford op. cit.*, p. 28. Painter, *op. cit.*, pp. 7-8.

(٦) J., Evans, *Life in Medieval France* (Oxf., 1925), p. 36.

(٧) Ganshoff, *op. cit.*, pp. XV, XVIII.

(٨) ظهر مصطلح التابع الإقطاعي (Vaseus) بعد القرن العاشر الميلادي، وعرف في فرنسا باسم Homo Vassal وفي ألمانيا باسم Mann. أما كلمة السيد أو مصطلح السيد، فكان يشار إليه بكلمة Senior، وأما كلمة *Dominus* وتعني السيد أيضًا، فلم تستخدم إلا نادرًا، وصار المصطلح المألوف الذي يُطلق على السيد هو Seigneur (بالفرنسية)، وأما كلمة Suzerain، فقد ظهرت متأخرة، وصارت مرادفة في العصور الحديثة لكلمة Seigneur، أما في العصر الإقطاعي، فكانت تعني «سيد السيد» (The Lord's Lord) ويقابل كلمة السيد في ألمانيا «الهر» (Herr). (Ganshoff, *op. cit.*, pp. 69-70) ويلاحظ أن كلمة تابع أو «فصل»، المستخدمة في الإقطاع الأوربي، استعملت بنفس اللفظ عند المسلمين، في بلاد الشام الساحلية، حيث انتقل إليها الإقطاع الأوربي، مع الصليبيين بتقاليده ومصطلحاته، فلما طُرد الصليبيون من الشرق، ظل المسلمون يستخدمون كلمة «فصل» الدالة على التابع، ومنها الأرض المفصولة، أي المقطعة له. ويقول النويري (ت ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م)، «ولفظ الفصل بالشام، كلمة افرنجية، استمر استعمالها في البلاد الساحلية، التي ارتجعت من أيدي الفرنج، جريًا على عادتهم» (انظر: **نهاية الأرب**، جـ٨، ص٢٦١).

(٩) Evans, *op. cit.*, p. 36; Ganshoff, *op. cit.*, pp. 5, 125-133; Ch. Petil-Dutaillis, *The Feudal Monarchy in France and England, from the 10th to the 11th Century* (London, 1936), p. 67; C. Stephenson, *Medieval History* (Washington, 1943), p. 735.

(١٠) تطور الإقطاع الإسلامي بعد العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، ومن صور التطور: تعميم الإقطاع الحربي في الإسلام منذ العصر السلجوقي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وما يليه. وبلغ التطور قمته في العصرين الأيوبي والمملوكي. أنظر إبراهيم طرخان، **النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى**، (القاهرة: المكتبة العربية ـ الناشر: وزارة الثقافة بالاشتراك مع المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ص ص١٣، ٦٥.

(١١) Ch. Seignobos, *L'Europe Féodale (Histoire générale,* T. II Paris, 1893), p. 1; P. Vinogradoff, "Feudalism" (*Cambridge Medieval History,* Vol. III), p. 464; P. Certon, *Outline of Medieval History.* (Cambridge, 1942), p. 12; Ganshoff, *op. cit.*, pp. 106-113.

(١٢) سار الفرنجة على مبدأ تقسيم المُلك بين أبناء الأسرة، مع وجود ملك أكبر، وكان هذا من أكبر عوامل ضعفهم وتفككهم، فقد أدى التقسيم، وتكرر التقسيم، إلى الصراع بين أبناء الأسرة الحاكمة، من ذلك تقسيم عام ٥١١م، عقب وفاة كلوفس مؤسس الأسرة الميروفنجية، بين أبنائه الأربعة ـ وكذلك تقسيم عام ٥٦١م، عقب وفاة الملك لوثر Lothar، ومرسوم الملك لويس التَّقي، إبن شارلمان، بالتقسيم بين أبنائه عام ٨١٧م، وهكذا راجع:

M. Deanesly, *A. History of Early Medieval Europe (476-911)* (London, 1956), pp. 65, 265, 434.

كذلك ساد مبدأ تقسيم المُلك بين أبناء الأسرة الحاكمة، عند السلاجقة، فمثلاً حدث تقسيم عقب وفاة طغرل السلجوقي عام ٤٥٥هـ/ ١٠٦٣م وتولية ألب رسلان، وعند وفاة ألب رسلان عام ٤٦٥هـ/١٠٧٢م، فقد أوصى قبيل وفاته أن يخلفه ابنه ملكشاه، وأن يستمر أخوه قاروت حاكمًا على كرمان وفارس، وبقية أبناء الأسرة في أماكنهم، مما نشأت عنه أسرات سلجوقية مثل سلاجقة كرمان وسلاجقة الشام وسلاجقة العراق وكردستان، وسلاجقة الروم الخ... وعلى هذا النحو من التقسيم سار الزنكيون والأيوبيون. راجع: ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م)، **الكامل**، جـ١٠؛ براون، **تاريخ الأدب في إيران (من الفردوسي إلى السعدي)**، ترجمة إبراهيم الشواربي، مصر، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)، ص٢٢٣ ومابعدها؛ البنداري (الفتح بن علي من علماء القرن/٧هـ/ ١٣م) **دولة آل سلجوق** (مصر ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م)، ص٤٤ ومابعدها، St. Lane-Poole, *The Muhammadan Dynasties,* (Paris, 1925), pp. 153 ff. M.J., Herbert, "The Selijuques, (*Cambridge Medieval History,* Vol. IV), pp. 299-317.

(١٣) انظر: إبراهيم طرخان، **النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى**، ص٢٦١ وما بعدها.

(١٤) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص٦٢؛ ابن آدم، **كتاب الخراج**، ص٦٢.

(١٥) **التوبة**: ٦٠.

(١٦) مثلاً، من الوفود التي جاءت وأسلمت، وتألَّفها الرسول (ﷺ)، وفد ثعلبة عام ٨هـ/ ٦٢٩م، وكان ذلك عقب عودة الرسول (ﷺ) من الجعرانة، فتألفهم الرسول (ﷺ)، وكانوا أربعة نفر، بأن منح كل واحد منهم خمسة أواق فضة، الخ... وكان هذا الوفد قد نزل في دار رملة بنت الحارث، التي اتخذها الرسول (ﷺ) دار ضيافة. راجع ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص ص٢٩٨، ٣١٤ ـ ٣١٥، ٣٢٤.

(١٧) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٥٨.

(١٨) الغَوْرة، قرية، وهي أرض موات بنواحي اليمامة ـ غرابة جبال سود، سميت كذلك لسوادها، وهي باليمامة ـ جُبَل بوزن زُفَر، موضع باليمامة. ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص ص٣٥٦-٣٥٧؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص١١٨-١١٩، ١٢٦-١٢٧؛ ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٣، ص ص٣١١-٣١٢؛ جـ٦، ص٣١٣.

(١٩) عاش مجاعة اليمامي بعد الرسول (ﷺ)، وعاصر الخلفاء الأربعة وخلال حرب الردة زمن أبي بكر الصديق (ت ١٣هـ/ ٦٣٤م)، قبض خالد بن الوليد على قوم من بني حنيفة، من بينهم مجاعة، غير أنه استثنى مجاعة من القتل بعد أن قتل الآخرين، وحمله معه إلى أبي بكر بالمدينة، ليرى فيه رأيه، وكان ذلك لأنه لم ينهض في قتال المرتدين. البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص١٢٣، ١٢٦، ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٥٧.

(٢٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٤٨.

(٢١) ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٤٨-٣٤٩.

(٢٢) تقع رهاط قرب الحديبية، وفيها عين تجري يقال لها عين الرسول (ﷺ)، وهذه المواضع لبني سعد وبني مسروح، الذين نشأ فيهم الرسول (ﷺ)، إبن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص ص٢٧٤، ٣٠٧-٣٠٩، ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٤١.

(٢٣) **المصادر السابقة**.

(٢٤) العقيق: المقصود به عقيق بني عقيل باليمامة، والعرب تقول لكل ميل ماء شقه السيل في الأرض فأنهره ووسعه، عقيقًا. ويقال إنه سمي عقيقًا لأن سيله عق الحرة، بمعنى شق وقطع، كما يقال أيضًا إن تُبّع اليماني حين شخص عن منزله بقناة، مر بالعرصة فقال: هذه عرصة الأرض، فسميت العرصة - والعرصة كل قطعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء - وحين مر بالعقيق، قال: هذا عقيق الأرض، فسمي بالعقيق، وقيل أيضًا، سمي بذلك لحمرة موضعه. وفي الجزيرة العربية أربعة أعقة، وهي أودية عادية قديمة شقها السيل:
(١) عقيق عارض اليمامة، وهو واد متسع يلي القرمة يتدفق منه شعاب العارض، وفيه عيون عذبة الماء، (٢) عقيق اليمامة لبني عقيل، وهو الذي أقطعه الرسول (ﷺ) لبني عقيل بن كعب، وفيه قرى ونخل كثير، ويقال له عقيق تمرة، على يمين من يخرج من اليمامة إلى اليمن؛ و (٣) عقيق بناحية المدينة، وهو عقيقان: (أ) أكبر، مما يلي الحرة، ما بين أرض عروة بن الزبير إلى منتهى البقيع، وفيه بئر عروة. (ب) - أصغر، وهو اسفل من الأكبر وفيه بئر رومة؛ و (٤) وبالقرب من هذين العقيقين يوجد عقيق أكبر من السابقين، وهوفي بلاد مزينة، وهو الذي أقطعه الرسول (ﷺ) لبلال بن الحارث المزني، ثم أقطعه عمر بن الخطاب. السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص١٩؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص١٥٨؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٥٨؛ أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص٦٢؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧٢.

(٢٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، ص٣٠٢.

(٢٦) هذه المخاليف باليمن، والمخاليف بمنزلة الرساتيق. والمخلاف ينقسم إلى محافد، ورئيس المخلاف القيل ورئيس المحفد من الأذواء. خارف: هو خارف بن الحارث بطن من همدان، ويطلق على إحدى قرى اليمن من أعمال صنعاء. شاكر: مخلاف باليمن شرقي صنعاء. يام: اسم قبيلة من اليمن أضيف إليها مخلاف شرقي صنعاء. السهيلي، **الروض الأنف**، جـ٢، ص٣٤٩؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٨٦؛ جـ٥، ص٢١٦؛ جـ٨، ص٤٩٣.

(٢٧) ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص٣٤١؛ ابن سيد الناس، **عيون الأثر في فنون المغازي والشمايل والسير** (مخطوط) ورقة ١٧٥، ٣٦٥.

(٢٨) فَيْد بليدة في منتصف الطريق بين مكة والكوفة، وبينها وبين وادي القرى ست ليال، ظلت عامرة حتى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وفيها يودع الحجاج أزوادهم وما يثقل من أمتعتهم عند أهلها نظير أجر، وهي مقسمة بين ثلاثة أحياء: ثلث للعمريين وثلث لآل أبي سلال من همدان والثلث الباقي لبني نبهان من طيء. وهذا الثلث الأخير، هو الذي أقطعه الرسول (ﷺ) لزيد الخير. ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص ص٤٠٨-٤٠٩؛ ابن عبدالحق، **مراصد الاطلاع**، جـ٢، ص ص٣٧٠-٣٧١؛ ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص ص٣٢١-٣٢٢، ذكر ابن سعد، أن زيدًا حين رجع مع قومه، فلما كان بموضع يقال له الفردة، مات هناك، فعمدت امرأته إلى ما كان النبي (ﷺ) كتبه له، فخرقته (**الطبقات**، جـ١، ص ص٣٢١-٣٢٢).

(٢٩) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٢١-٣٢٢؛ الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ص٥٨، ٥٩؛ **إمتاع الأسماع**، مجلد ١، ورقة ١٦٧؛ **سيرة ابن هشام**، جـ٢، ص٤٧؛ **السيرة الحلبية**، جـ٣، ص٣٤٩؛ السهيلي، **الروض الأنف**، جـ٢، ص٣٤٣؛ ابن عبدالحق، **مراصد الاطلاع**، جـ٢، ص ص٣٧٠-٣٧١، الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، جـ١، ص٧٤٦.

(٣٠) النظيم شعب فيه غدير بعارض اليمامة، وهو ماء يقال له النظيم. ابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ٥، ص ص٨١، ٩٠؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٢٩٨؛ الهمداني، **المصدر نفسه**، ص١٩٤، ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص٣٠٢.

(٣١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٣.

(٣٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص١٠٣.

(٣٣) الفلج ناحية اليمامة. ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٣؛ ابن خرداذبة، **المسالك والممالك**، ص ص١٥٢-١٥٣؛ الهمداني، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٦، ٥٢٤. ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ٣٩٣.

(٣٤) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٥.

(٣٥) ابن القيم الجوزية، الإمام حافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (أربعة أجزاء، القاهرة، ١٣٣٤هـ)، جـ٣، ص٨٣؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦١.

(٣٦) ابن القيم، **الموضع السابق نفسه**؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٢.

(٣٧) أمر النبي (ﷺ) معاوية بن أبي سفيان، أن ينزل وائل بن حجر الحضرمي منزلا بالحرة، يقول معاوية: «فانطلقت به، وقد أحرقت رجلي الرمضاء، فقلت: أردفني، فرفض وائل استعلاءً منه، ثم طلب منه معاوية أن يعطيه نعله يتوقى بهما من الحر، فرفض وقال: لا يبلغ أهل اليمن أن سوقة لبس نعل ملك، ولكن إنْ

شئت قصرت عليك ناقتي، فسرت في ظلها». يقول معاوية: فأتيتُ النبي (ﷺ)، فأنبأته بقوله، فقال (ﷺ): «إن فيه لَعُبَيَّة من عُبِّيَّةِ الجاهلية». ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٤٩-٣٥٠.

(٣٨) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٧.

(٣٩) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٢٨٧، ٣٤٩. **المحرر** (ع): راجع بحث هادون العطاس عن رسائل النبي (ﷺ) إلى وائل، في هذا المجلد، وقد تقدم.

(٤٠) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٦٦.

(٤١) معنى غدوة الغنم: تغدو الغنم بالغداة، فتمشي إلى الليل، فما خلفت من الأرض وراءها، فهو لهم، وقوله: مبيتة بمعنى: حيث باتت؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٩.

(٤٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٦-٢٦٩.

(٤٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٩-٢٧٠.

(٤٤) انظر الكتاب في الملاحق (حرف ز)، وراجع ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٨٨-٢٨٩، البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٨٢ ومابعدها.

(٤٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٥.

(٤٦) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص ص٦٢-٦٣.

(٤٧) انظر نسخة الكتاب في الملاحق (حرف حـ).

(٤٨) جُدد الكتاب زمن أبي بكر، وكتب أبو بكر إلى عمرو بن العاص وهو بفلسطين، لتنفيذ ماجاء به، وهناك نسخة كتاب أخرى كتبها أبو بكر إلى أبي عبيدة بن الجراح بخصوص إقطاع تميم الداري، وعلق فيه تسليم الإقطاع للداريين على جلاء أهل القرى المقطعة عنها، وإلا «فهي لهم وأحق بهم». وفي زمن عمر، اشترط الخليفة في كتاب أرسله إلى عمرو بن العاص، بفلسطين، ألا يسلم الداريين إقطاعهم إلا إذا جلا أهل القرى المقطعة عنها، وإلا «فهي لهم وأحق بهم». كذلك حدد عمر نوع الملكية وحقوق المقطعين، فجعل الإقطاع وقفًا، بمعنى لا يملك المقطعون بيع رقبته، واشترط عليهم أن يكون ثلث خراجه صدقة لأبناء السبيل، وثلث لعمارته والثلث الأخير للداريين.

وأقر الأمويون هذا الإقطاع، بل إن الخليفة سليمان بن عبدالملك (ت٩٩هـ/ ٧١٧م)، كان إذا مر بهذه القطيعة، لم يعرج عليها ويقول: أخاف أن تصيبني دعوة النبي (ﷺ). ولم يتعرض لهذا الاقطاع أحد من الأمراء والولاة إلا الأمير سقمان بن أرتق والي فلسطين من قبل السلاجقة، في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، إذ استفتى الفقهاء في شرعية بقاء الإقطاع لسلالة الداريين حتى ذلك الوقت، فمنهم من أفتى بعدم جوازه، بحجة أن النبي (ﷺ) أقطع مالا يملك، غير أن الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١٠م)، حين أُستفتي، طعن في الفتوى السابقة، وقال بصحة الإقطاع، مستدلاً بالحديث الشريف «زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها»، وعقّب بقوله: فوعده صدق وكتابه حق.

بقي كتاب الداريين إلى القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وممن رأوا الوثيقة من

المؤرخين: ابن عساكر (ت ٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، وابن فضل الله العمري (ت ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م)، وأبو اليمن مجير الدين الحنبلي (ت ٩٢٧هـ/ ١٥٢٠م). وكانت الوثيقة حجة يستنصر بها الداريون، إذا تعرض لهم أحد من الولاة بمكروه. والوثيقة محفوظة في قطعة من الحرير، ومعها كتاب من الخليفة المستنجد العباسي (ت ٥٦٦هـ/ ١١٧٠م)، بتأكيد حقوقهم. القلقشندي: **صبح الأعشى**، جـ١٣، ص ص١٢٠-١٢١؛ **ضوء الساري** (مخطوط)، ورقة ١٦٧؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص١٣٥؛ العمري، **مسالك الأبصار**، جـ١، ص ص١٧٤-١٧٥؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، جـ٥، ص ص١٠٦، ١٤٧، ١٥٩ وغيرها؛ مجير الدين الحنبلي، **الانس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، جـ٢، ص٤٢٩؛ ابن عساكر، **التاريخ الكبير**، جـ٣، ص٣٥٤.

(٤٩) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص١٨٢؛ أبو يعلي، **الأحكام السلطانية**، ص٢١٣، إبن سلام، **كتاب الأموال**، ص ص٣٤٩، ٣٥٦.

(٥٠) ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٩٢.

(٥١) زرارة محلة بالكوفة، سميت باسم زرارة بن يزيد بن عمروبن عدي، وكان على شرطة سعيد بن العاص حين كان بالكوفة، وقد أخذ معاوية هذه القطيعة منه. وحين قبضت أموال بني أمية في العصر العباسي، أقطعها المنصور لمحمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي، أحد قادة العباسيين وأحد ولاة مصر عام ١٤١هـ/ ٧٥٨م لمدة سنة واحدة. ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ١٨١؛ إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، جـ١، ص ٣٤٦؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٧٤.

(٥٢) ابن كثير، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٧؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص ٣٥٧-٣٥٨؛ **ضوء الساري**، ورقة ١٦٢؛ محيي الدين أبو زكريا بن شرف الدين النووي، (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) **متن الأربعين حديثًا النووية**، ص١٠؛ **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين** (فرغ من تأليفه عام ٦٧٠هـ - القاهرة، ١٣٢٥هـ)، ص ص٥٠-٥١؛ الجرداني، محمد بن عبدالله، **الجواهر اللؤلؤية في شرح الأربعين النووية**، (القاهرة، ١٣٣٠هـ)، ص ص٦٩ - ٧٦.

(٥٣) المحتجر من التحجير، والتحجير أو الاحتجار أن يضرب الرجل على الأرض المنار والأعلام، أو يحفر حولها حفرًا أو يحدث مسباة، وما أشبه، مما يكون به الحيازة ثم يدعها مع هذا فلا يعمرها، ويحول بهذا التحجير دون غيره من إحيائها، ابن سلّام، **المصدر نفسه**، ص ٣٦٢؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٩٠. ومن الأحاديث التي وردت في التحجير: «من أحاط حائطاً على شيء فهو له». وحدث في زمن بني أمية، في خلافة عبدالملك بن مروان (ت ٨٦هـ/ ٧٠٥م)، أن احتجر اثنان، أحدهما حجر أرضًا ولم يعمرها، والآخر أحياها، فحكم الخليفة بالأرض لنفسه، لولا أن أرشده عروة بن الزبير بن العوام (ت ٩٤هـ/ ٧١٢م)، إلى حديث رسول الله (ﷺ) في إحياء الموات، وما كان عليه الأمر زمن عمر بن الخطاب، وقال عمر بن عبدالعزيز (ت ١٠١هـ/ ٧١٩): من غلب الماء على شيء فهو له، وكتب لبعض عماله أن يجري لمن حجروا ما أحيوا ببنيان أو حرث. ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٤٧؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص ص٦٥-٦٦؛

أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٦٣ وما بعدها؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٨١ وما بعدها، ؛ أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص٢١٢ وما بعدها.

(٥٤) إبن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٥٥) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٨١؛ **إمتاع الأسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٤٥.

(٥٦) راجع ما سبق.

(٥٧) انظر ما يلي من هذا البحث.

(٥٨) **المصدر نفسه**، ص ص٦١، ٦٣-٦٤؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٨١-١٨٢؛ أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص ٢١٢؛ ملتقى **الأبحر**، ص ص ٣٤٣، ٣٤٥؛ **مختصر الوقاية**، ص ص١٢٤-١٢٥.

(٥٩) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ٦١.

(٦٠) كانت أموال بني النضير، يضعها النبي (ﷺ) حيث شاء، فقسمها على المهاجرين الأولين دون الأنصار، باستثناء سهل بن حنيف وأبي دجانة، وكانا من فقراء الأنصار، ذكرا له، فأعطاهما. قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحشر، ٨)؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص ص٢٦-٢٧؛ **عيون الأثر**، ورقة ٢٩٨-٢٩٩؛ ولفنسون، **تاريخ اليهود في بلاد العرب**، ص ص١٣٥-١٣٦.

(٦١) هناك أكثر من موضع يعرف باسم «الجُرْف»، مثل: جُرف قرب مكة، كانت فيه وقعة بين هذيل وسليم - جُرف اليمامة - جُرف اليمن - جُرف الحيرة، وكانت فيه منازل المنذر. والجرف لغويًا، ما تجرَّفته السيول فأكلته، وقيل هو عرض الجبل الأملس، والمقصود بالجُرف، الذي أقطعه الرسول (ﷺ) للزبير بن العوام، جُرف بأرض بني النضير. السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص١٨٨؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٨٧ - ٨٨.

(٦٢) انظر الملحق (حرف ط).

(٦٣) الفُقَيْرين اسم الحديقة بالعالية قرب بني قريظة بالمدينة. ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٧٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٢.

(٦٤) **إمتاع الأسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٤٦.

(٦٥) السهيلي، **الروض الأنف**، جـ٢، ص٣٤٩؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٤١، انظر الملحق (حرف جـ).

(٦٦) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٧.

(٦٧) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٧٦-١٧٧.

(٦٨) **المصدر السابق نفسه**، ص١٧٨؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٧٢.

(٦٩) أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص ص٢١٩-٢٢٠؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٩٩؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٨٧-١٨٨؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٥٨.

(٧٠) أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص ص٢١٩-٢٢٠؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٨٨؛ أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ص٦٢؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص ص٩٣-٩٤ وحاشية ٣؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧٢.

(٧١) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٢.

(٧٢) أبو يعلي، **المصدر نفسه**، ص٢٢٠.

(٧٣) حدث في زمن عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، أن مروان بن الحكم استقطعه سوق المدينة، فأقطعه إياها مما أثار النقمة على عثمان. ويرجح بعض الفقهاء أن هذا الإقطاع كان إرتفاقًا أو تضمينًا وليس تمليكًا - ليكون له في الجواز وجه - هذا وقد فُرضت الرسوم على الأسواق فيما بعد، فيذكر المؤرخون، أنه في عهد بني بويه (٣٢٠ - ٤٤٧هـ/ ٩٣٢-١٠٥٥م)، فُرضت رسوم على سوق الحمير والدواب والجمال، ولكن هذه الرسوم لم تكن ثابتة، بل كانت تفرض وتلغى بحسب عدل ولي الأمر أو حيفه. (انظر السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص٣٥٩، ٥٤٠؛ البلاذري، **المصدر السابق**، ص٢٨؛ الماوردي، **المصدر السابق**، ص١٦٢؛ **السيرة الحلبية**، جـ٣، ص٣٥٤؛ **ذيل تجارب الأمم**، ص٧١؛ **إمتاع الاسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٥٤).

(٧٤) المقصود بصدقات الرسول (ﷺ)، حقه الشرعي في خمس الخمس من الفيء والغنائم، وفي أربعة أخماس الفيء، ويُطلق على هذه الصدقات أيضًا، صفايا، قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ ... ﴾ **الأنفال**: ١. وقوله تعالى، ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾. **الأنفال**، ٤١، وقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ **الحشر**، ٧. الدُّولة في المال أن يتداوله الأغنياء، فيكون مرة لهذا ومرة لذاك. **تفسير الجلالين**، ص١٥٩.

وكانت صدقات الرسول (ﷺ) من أموال اليهود، وبلغت ثماني صدقات هي:

(١) أرض أوصى بها له مخيريق، الحبر اليهودي، الذي أسلم واستشهد في أحد في شعبان عام ٣هـ/ ٦٢٥م. وقد قال رسول الله (ﷺ) في حقه: مخيريق سابق يهود، وسلمان سابق فارس، وبلال سابق الحبشة.

(٢) جزء من أرض بني النضير، وقد قسم (ﷺ) الباقي بين المهاجرين دون الأنصار، إلا سهل بن حنيف وأبي دجانة، من فقراء الأنصار، ذكرا له، فأعطاهما. (٣-٥) ثلاثة حصون من خيبر (الكتيبة والوطيح وسلالم). وقسم الرسول (ﷺ) الباقي بين المسلمين. وبلغت عدة من قُسمت عليهم ١٤٠٠ رجل، وهم أهل الحديبية، ممن شهد منهم خيبر عام ٧هـ/ ٦٢٨م ومن غاب عنها. (٦) نصف فدك. (٧) الثلث من وادي القرى. (٨) موضع سوق بالمدينة يقال له مهرود. (أنظر: السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص ص١٥٢-١٥٣، ١٥٦-١٥٧، ١٦٠-١٦١؛ الماوردي، ص ص١٥٩-١٦٢؛ **إمتاع الأسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٤٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص

ص ص٢٩-٣٢، ٤٥-٤٧؛ ولفنسون (أبو ذؤيب)، **تاريخ اليهود في بلاد العرب** (القاهرة، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م)، ص ص١٣١-١٣٢).

(٧٥) **إمتاع الأسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٤٥-١٠٤٦.

(٧٦) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨٥.

(٧٧) من ذلك مثلاً: إقطاع الخطط في المدن الإسلامية التي أنشئت منذ عهد عمر بن الخطاب فصاعدًا، منها: البصرة عام ١٤هـ/ ٦٣٥م، الكوفة ١٧هـ/ ٦٣٨م، القيروان ٤٥هـ/ ٦٦٥م، العسكر بمصر ١٣٣هـ/ ٧٥٠م، ـ بغداد ١٤٥هـ/ ٧٦٢م، سُرّ من رأى ٢٢٠هـ/ ٨٣٥م، قطائع ابن طولون في مصر ٢٥٦هـ/ ٨٦٩م ـ القاهرة ٣٥٨هـ/ ٩٦٨م الخ... إبن عبدالحكم، **فتوح مصر**، ص ص١٣٢-١٣٩؛ إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، جـ١، ص٦٤؛ ابن دقماق، جـ٤، ص١٢٥؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٧٤، ٢٩٣، ٢٩٧، ٣٤٣.

(٧٨) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦٦.

(٧٩) راجع ماسبق.

(٨٠) راجع ماسبق، وانظر: ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٤٨-٣٤٩.

(٨١) ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص ص٥٨-٥٩؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣٩٨.

(٨٢) راجع ماسبق وانظر: البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٠-٢١؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٧٧.

(٨٣) ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥١-٣٥٢.

(٨٤) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٣٥٢، ٣٥٩، حاشية ٢، وراجع ما سبق.

(٨٥) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٣.

(٨٦) ذكر أبو يوسف أن خباب بن الأرَتّ حاز إقطاعًا في أرض الخراج ويشمل صنعاء، وذلك زمن عثمان بن عفان (ت ٣٥هـ/ ٦٥٥م)، وذكر ابن آدم أن أسامة بن زيد باع أرضه، (أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٦٢؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٧٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٣).

(٨٧) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٦١؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢١-٢٢؛ السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص١٩١.

(٨٨) راجع ماسبق.

(٨٩) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٦٢؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥٨، ٣٦٨؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٩٣؛ السمهودي، **وفاء الوفا**، جـ١، ص ص١٩٠-١٩١؛ **إمتاع الأسماع**، مجلد ٥، ورقة ١٠٤٥.

(٩٠) اقتصرت مدة الإحياء في العصر الأموي على سنتين، وإلا ارتجع الإقطاع، وروي عن عمر بن عبدالعزيز، أنه كان يقول لصاحب الأرض: إدفع إلى هذا ما أصلح فيها، فإنما عمل لك، فإن قال لا أقدر على ذلك، قال للآخر: إدفع إليه ثمن أرضه. (انظر: ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨،

البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥٥-٣٥٦؛ ابن آدم، **المصدر نفسه**، ص٩١؛ أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ص٦١، ٦٥).

(٩١) السواد أرض العراق، وسمى لذلك لسواده بالزرع والأشجار، بالنسبة لمتاخمته أرض الجزيرة العربية، التي يقل فيها الزرع والشجر، والعرب يجمعون بين الخضرة والسواد على الأسماء. وعلى أثر فتح السواد، أرسل الخليفة عمر بن الخطاب حذيفة، على ما وراء دجلة، وعثمان بن حنيف على مادون دجلة، لمسحه، وبلغت مساحته: ٣٦ مليون جريب مربع (ستة وثلاثين ألف ألف جريب مربع)، وقرر عمر عليه الخراج، فكان على كل جريب،: قفيز ودرهم: جريب الكرم ١٠ دراهم، النخل ٨ دراهم، قصب السكر ٦ دراهم، البر ٤ دراهم، الشعير درهمان... ويقال إن عمر بن الخطاب أقطع جرير بن عبدالله البجلي ربع السواد، لأن قبيلة بَجيلة كانت ربع الناس يوم القادسية عام ١٥هـ/ ٦٣٦م، فأخذوه ثلاث سنوات. ثم وفد عليه جرير، فقال له عمر: «لولا أني قاسم مسئول لتركتكم على ما أنتم عليه، وإني أرى الناس قد كثروا، فردوا ذلك»، فقبلوا وأجازهم عمر. وعلى ذلك جعل أرض السواد في أيدي أصحابها، وقرر عليه الخراج... (انظر المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص ص١٥٥-١٥٦؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٦٧؛ **الاستخراج لأحكام أرض الخراج**، ورقة ٨-٩، ١٥، ٣٠، ٦٧-٦٩؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٥-١٨٣؛ أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ص٥٧، ٥٩-٦٠؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥٩-٣٦١؛ أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص ص ٣١٤-٣١٥).

(٩٢) أصل وصية رسول الله (ﷺ) لابن سندر، أن ابن سندر هذا كان غلامًا رقيقًا لزنباع الجذامي، فقسا عليه لذنب ارتكبه، لكن الرسول (ﷺ) أوصى بالعطف عليه وعلى أمثاله، فأعتقه زنباع. وطلب ابن سندر من الرسول (ﷺ) أن يوصي به، فأوصى به كل مسلم، وجاء ابن سندر إلى أبي بكر الصديق، بعد أن ولي الخلافة وطلب منه أن يحفظ فيه وصية الرسول (ﷺ)، فاعتنى به مدة خلافته. فلما كان عهد عمر قال له: «إنْ رضيتَ أن تقيم عندي أجريتُ عليك ما كان يجريه عليك أبو بكر، وإلا فانظر أي المواضع أكتب لك»، فقال ابن سندر: «مصر، فإنها أرض ريف»، فكتب عمر إلى عمرو بن العاص بذلك، فأقطعه عمرو أرضًا واسعة ودارًا. فلما مات ابن سندر، قبضت أملاكه في مال الله. وفي العهد الأموي، أقطعها عبدالعزيز بن مروان والي مصر (٦٥-٨٦هـ/ ٦٨٤-٧٠٥م) إلى ابنه عبدالعزيز (**المحرر** (ع): كذا بالأصل. وانظر التعقيب فيما بعد) وكان عبدالعزيز هذا، وهو ابو عمر بن عبدالعزيز ـ مشهورًا باسم الأصبغ، فعرف الإقطاع باسم «منية الأصبغ» ومساحة الاقطاع نحو ألف فدان ـ مساحة الفدان بالقصبة الحاكمية نحو ٤٠٠ قصبة مربعة، وطول القصبة الحاكمية، (نسبة إلى الحاكم الفاطمي)، ثمانية أذرع، بذراع اليد ـ وقيل عن هذا الاقطاع «ليس في مصر قطيعة أقدم منها ولا أفضل» **المحرر** (ع): الواضح أن المؤلف، رحمه الله، كان يقصد الأصبغ بن عبدالعزيز بن مروان، وهو أخو عمر بن عبدالعزيز، ذلك لأن الأصبغ بن عبدالعزيز بن مروان، كان قد اشترى أرض ابن سندر بعد وفاة الأخير. وذلك حسبما أفادنا الزميل الدكتور محمد عبدالستار

عثمان بقسم الآثار والمتاحف بجامعة الملك سعود حاليًا، (أنظر: المقريزي، **المصدر نفسه**، (ط. بولاق)، جـ١، ص٩٦، ياقوت، **المصدر نفسه**، (ط. بيروت)، جـ٥، ص٣١٨). وأنظر ابن عبدالحكم **المصدر نفسه**، ص ص١٣٧-١٣٨؛ إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، جـ١، ص ص ١٧١، ١٧٨، ١٩٣؛ المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص١٥٦؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص١٨٨.

(٩٣) ابن عبدالحكم، **المصدر نفسه**، ص ص١٣٩-١٤١ وما بعدها.

(٩٤) كان أبو عبدالله نافع قد زرع أرضًا في موات البصرة في إمارة ابن غزوان، وطلب من الخليفة عمر إقراره على إقطاعه وعلى المراعي التي استثمرها، وتوجد نسخة من كتاب عمر موجهة إلى المغيرة بن شعبة بخصوص الإقطاع والمراعي، أوردها ابن عساكر، وطلب فيها الخليفة من عامله أن يساعد أبا نافع . . .، انظر ابن عساكر، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٥٣؛ ابن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥٢-٣٥٣.

(٩٥) راجع رقم ٧٩.

(٩٦) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٨٣؛ أبو يعلى، **المصدر نفسه**، ص ص٢١٤-٢١٥.

(٩٧) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٦٢.

(٩٨) إبن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، جـ١، ص١٠٢.

(٩٩) المقريزى، **الخطط**، جـ١، ص١٥٦.

(١٠٠) ابن سلام، **كتاب الأموال**، ص٣٥٧.

(١٠١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٠١-٣٠٢.

(١٠٢) الفراع ماعلا من الأرض، والوهاط ما انخفض منها، واحدها وهط. (أنظر: السهيلي، **الروض الأنف**، جـ٢، ص٣٤٩).

(١٠٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٣٤٩؛ وابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٤١.

(١٠٤) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧١.

(١٠٥) ابن سعد، **الطبقات**، جـ١، ص٢٧١.

(١٠٦) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨٥.

(١٠٧) أكيدر بن عبدالملك الكندي صاحب دومة الجندل، كان نصرانيًا، وقع أسيرًا خلال غزوة تبوك عام ٩هـ/ ٦٣٠م، حين أرسل إليه النبي (ﷺ) حملة بقيادة خالد بن الوليد، فأسلم وحسن إسلامه، وكتب له الرسول (ﷺ) هذا الكتاب بإقراره على مابيده. إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٨٨-٢٨٩؛ جـ٢، ص١٦٦.

(١٠٨) الفحل، الماء القليل؛ المعامي، الأعلام من الأرض، مالا حد له؛ الضامنة ماحل من النخل؛ لا تعدل سارحتكم، لا تنحى عن الرعي؛ الفاردة، مالا تجب فيه الصدقة؛ الاغفال، مالا يقال على حده من الأرض؛ المعين، الماء الجاري؛ الثبات، النخل القديم الذي قد ضرب عرقه في الأرض وثبت. أنظر ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٨٨-٢٨٩؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٨٢ وما بعدها.

(١٠٩) يقال ان إسلام تميم الداري كان بمكة قبل الهجرة، وان كتب الإقطاع عام ٩هـ/ ٦٣٠م، كان تجديدًا لما كتب في مكة. المقريزي، أنظر: **ضوء الساري بمعرفة خبر تميم الداري** (مخطوط)، ورقة ١٦٥-١٦٦؛ ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، جـ٣، ص٣٥٤، العمري، **مسالك الأنصار**، جـ١، ص١٧٤؛ القلقشندي، **صبح الأعشى**، جـ١٣، ص ص١١٩-١٢٢؛ مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل**، جـ٢، ص٤٢٩؛ ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٤٣-٣٤٤؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص١٧٦.

(١١٠) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧٤.

النظام المالي والاقتصادي
بالجزيرة العربية في عصر الراشدين

محمد أمين صالح

حقيقة تاريخية نقرها بداية، أن الجزيرة العربية بلغت على عصر الراشدين قمة المجد وان ذلك هو ثمرة الإسلام الذي كان نعمة كبرى على العرب، بما أفاء الله عليهم من ملك مديد وثراء عريض. فلأول مرة في التاريخ تتحقق وحدة العرب من مضر وربيعة واليمن جميعًا سياسيًّا ودينيًّا، فنصرهم الله في مواطن كثيرة... أنهوا دولة آل ساسان في العراق وإيران، كما استولوا على أرض الجزيرة وأرمينيا في الوقت الذي فتحت فيه بلاد الشام ومصر إلى النوبة جنوبًا وأفريقية غربًا، في فترة وجيزة لا تزيد كثيرًا عن عشرين عامًا، بعد وفاة الرسول (عليه الصلاة والسلام).

كان الحجاز من أرض الجزيرة العربية هو القلب النابض بحيوية دافقة. ففي المدينة المنورة، كان الخلفاء الراشدون مع رجال الشورى من المهاجرين والأنصار، يدفعون العرب إلى ميادين الجهاد، ويضعون خطط الفتوح موضع التنفيذ والمتابعة، فيرسل لهم قادة الجيوش بأنباء النصر العظيم، وكذلك بالأموال الوفيرة من غنائم الحرب من مختلف الميادين، فتودع بيت مال المسلمين.

والمعروف أن الإسلام دين ودولة، فهو لم يقتصر على التشريعات الدينية فقط، وإنما أوجد أيضًا عدة مبادىء قويمة في السياسة والاجتماع والمال والاقتصاد، وردت في القرآن والسنة مصدري التشريع الإسلامي.

جاء أول تشريع مالي بنص قرآني صريح، ينظم كيفية توزيع غنيمة الحرب من أسرى وسبايا ومال وأرض، وكان ذلك بمناسبة أول غنيمة نالها المسلمون في موقعة بدر. «فقد نفل رسول الله (ﷺ) كل امرىء ما أصاب[1]» فنراه يسلم فداء الأسرى من بدر إلى من أسرهم من المسلمين الظافرين[2]. غير أنهم تنازعوا فيما بينهم حول ما جمعوه من معسكر العدو[3]. فنزل قول الله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾[4]. وعلى ذلك قام الرسول (ﷺ) بتقسيم هذه الغنيمة على المسلمين بأنصبة متساوية[5].

ولم يلبث أن نزل بالمدينة تشريع الغنيمة بقوله تعالى ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ... ﴾[6] ومن ثم كان يصير فصل مقدار الخمس من جملة غنيمة الحرب داخل أرض الجزيرة العربية على عهد الرسول (ﷺ)، ليقسم إلى خمسة أسهم لمن سماهم الله تعالى، أما الأربعة أخماس الغنيمة فإنها تقسم بين الغانمين، فالغنيمة لمن شهد الواقعة..[7].

وكانت أول غنيمة خَمَّسها رسول الله (ﷺ) بعد بدر هي غنيمة بني قينقاع[٨]، وصار هذا تشريعًا ماليًّا قائمًا على عهد الرسول وعهد الراشدين.

فقد كان يأتي أبا بكر خمس غنائم حروب الردة في سائر أنحاء الجزيرة العربية، يبعث بها إليه القادة مع المبشرين بالنصر، ويقوم أبو بكر بتقسيم هذا الخمس إلى خمسة أسهم. فسهم رسول الله (ﷺ)، صرف بعد وفاته في المصالح العامة للمسلمين، والسهم الثاني ظل لذوي القربى من بني هاشم وبني عبدالمطلب، ثم الأسهم الثلاثة الباقية لكل من اليتامى والمساكين وابن السبيل، وهذا هو رأي الشافعي، بينما يرى كل من مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف، تقسيم الخمس على ثلاثة أسهم فقط، لليتامى والمساكين وابن السبيل، لسقوط السهمين الأولين بوفاة الرسول الكريم (ﷺ)[٩].

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف في رأي الأئمة والفقهاء، في أوجه صرف خمس غنائم الحرب، فإنه كان يرد إلى بيت المال للمسلمين بالعاصمة، أموال كثيرة ضخمة تمثل خمس غنائم الفتوحات الإسلامية الأولى، طوال عهد عمر بن الخطاب، والسنوات الأولى من عهد عثمان بن عفان. ودخل هذا الخمس جملة الفيء، فقد روي عن النبي (ﷺ) لما رحل من حنين نزع وبرة من سنام بعير وقال: «مالي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه إلا الخمس والخمس مردود فيكم». وأصبح هذا الخمس من الفيء، «والفيء والخمس جميعًا أصلهما من أموال أهل الشرك»[١٠].

وهناك مصدر مالي ثان نصت عليه السنة، وهو المعدن أو المال المدفون ويعرف بالركاز. ففي كل واحد منهما الخمس ويكون بمنزلة الغنيمة[١١]. وقد عرّف يحيى بن آدم الركاز، بأنه الذهب والفضة التي تخلق مع الأرض وفيه الخمس[١٢]. كذلك يقول الماوردي، إنه كل مال وجد مدفونًا فيكون لواجده، وعليه خمسه لقوله صلى الله عليه وسلم: «وفي الركاز الخُمس»[١٣]، ويكون حكمه للإمام يضعه حيث يرى مثل خمس الغنيمة[١٤].

وهناك مورد مالي ثالث، نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾[١٥].

وهذا حكم صريح بأخذ الجزية من اليهود والنصارى، من رعايا الدولة الإسلامية، وبذلك جرت كتب رسول الله (ﷺ) إلى الملوك وغيرهم يدعوهم إلى الإسلام، فإن أبوا فالجزية، وبذلك أيضًا كان يوصي أمراء السرايا[١٦]. ونفذ الرسول (ﷺ) حكم القرآن مع أهل تيماء وتبوك وأيلة وأذرح وجرباء، وكانوا من أهل الكتاب فصالحهم على الجزية[١٧]. وكتب إلى كل جهة أمانا على أنهم أهل ذمة، وأرضهم ملكية خاصة لهم. كذلك صالح خالد بن الوليد أثناء هذه الغزوة أهل دومة الجندل على الجزية[١٨]. وفي عام ١٠هـ/٦٣٢م صالح الرسول (ﷺ)

أهل نجران، وكانوا نصارى على الجزية[١٩]، وفرضها أيضًا على من بقي على دينه من اليهود والنصارى من أهل اليمن[٢٠]. كما قبلها أبو بكر من نصارى الحيرة، حين افتتحها خالد بن الوليد صلحًا[٢١]. ونهج نهجه عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب[٢٢] * (أ).

كان هذا بالنسبة للعرب وغير العرب من أهل الكتاب، فتؤخذ منهم الجزية بنص القرآن، ولم تختلف السنة في معاملة غير أهل الكتاب، فقد قُبلت منهم الجزية أيضًا. كتب رسول الله (ﷺ) إلى مجوس اليمن يدعوهم إلى الإسلام، فمن أسلم قبل منه ومن لم يقبل ضربت عليه الجزية[٢٣]. كما قبل رسول الله (ﷺ) الجزية من أهل البحرين وكانوا مجوسًا، وبعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين يأتيه بخراجها[٢٤]، واعتبر هؤلاء جميعًا أهل ذمة.

من ذلك نرى أن الجزية مأخوذة من أهل الكتاب بالتنزيل، ومن المجوس بالسنة، وهي على الرقاب، لا تجب إلا على الرجال دون النساء والصبية والشيوخ وتسقط عنهم بالإسلام، فلا جزية على مسلم.

أما أرض أهل الذمة التي صولحوا عليها، فقد ظلت ملكيتها خالصة لهم وإنما وضع عليها الخراج، فالخراج في الأصل اختص بأرض الصلح[٢٥]، وتعتبر أرض خراجية جزية. وهذا هو الخراج الجزية كمصدر مالي يأتي من الأرض لأول مرة، واعتبر أيضًا من الفيء، وكلا الجزية المفروضة على الرقاب والخراج الجزية المفروضة على الأرض يسقط بالإسلام، فلا جزية على مسلم حسب ما يقضي به التشريع الإسلامي.

ثم هناك إيرادات أخرى للدولة وتدخل في حكم الفيء أيضًا وتعتبر أموالاً عامة للمسلمين وهي عشور التجارة. وعشور التجارة هي الرسوم التي تؤخذ على الأموال وعروض التجارة الخاصة بالمشركين وأهل الذمة المارين بها على ثغور الدولة الإسلامية، وهذه تقررت عن اجتهاد الخليفة عمر بن الخطاب، تحددت قيمتها بنسبة العشر من التجار الأجانب ونصف العشر من أهل الذمة، أما التجار المسلمون فإنهم يدفعون ربع العشر مما يحملون من بضائع وأموال، وهذا يخرج عن الفيء ويدخل في باب الصدقات.

وقبل أن نتناول الصدقات أو الزكاة، نود أن نبين الوضع الاقتصادي بأرض الجزيرة العربية، بين ملكية خاصة أو ملكية عامة تقررت عليها أنواع أخرى من الأموال، حسب ما جاء من تشريعات إسلامية في القرآن والسنة والاجتهاد.

نبدأها بالأرض التي تملكها رسول الله (ﷺ)[٢٦]، ثم التي تملكها المسلمون في أنحاء الجزيرة العربية، وهي جميعًا تمثل ملكية خاصة.

---

* المحرر (س):
(أ) الأمر مختلف مع هؤلاء، إذ عوملوا معاملة خاصة، إذ فرض عليهم ضعف الزكاة في أموالهم. أما الجزية فتفرض على الرؤوس.

كانت أول أرض تملكها رسول الله (ﷺ)، بوصية مخيريق أحد أحبار اليهود من بني النضير، كان قد أسلم وقاتل مع الرسول (ﷺ) في غزوة أحد حتى قتل، وهي عبارة عن سبع حوائط*(ب) تدعى المبيت والصافية والدلال وحسنى وبرقة والأعراف والمسرية. أما سائر أرض بني النضير بالمدينة، فكانت أول أرض أفاءها الله على رسوله، إذ كان من شروط صلحهم الجلاء عن أرضهم، ولهم قدر ما تحمل الإبل من أموالهم إلا الحلقة (السلاح) فخرجوا إلى خيبر والشام، ونزل قول الله تعالى: ﴿ وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(٢٧). ومن ثم صارت أرضهم كلها خالصة لرسول الله (ﷺ)، إلا ما كان لرجلين منهم أسلما ـ هما يامين بن عمير وأبي بن سعد ـ فأحرز إسلامهما جميع أموالهما. أما الأموال المنقولة من غنيمة بني النضير، فقد قسمها رسول الله (ﷺ) على المهاجرين الأولين دون الأنصار، إلا سهل بن حنيف، وأبا دجانة سماك بن حرشة، فإنهما ذكرا فقرًا فأعطاهما.

هذا وقد اعتبرت هذه الأراضي بالمدينة ملكية خاصة للرسول (ﷺ)، يضعها حيث يشاء وينفق منها على أزواجه. وبعد وفاته سلمها عمر بن الخطاب إلى العباس بن عبدالمطلب وعلي بن أبي طالب، ليقوما بصرفها.

ثم غنم المسلمون أرض اليهود في خيبر وهي ثمانية حصون، فتحت ستة منها عنوة، والباقي، وهما الوطيح والسلالم، صلحًا(٢٨). ولهذا فقد تحدد الوضع الاقتصادي لأرض خيبر حسب كيفية الفتح، فما فتح منها صلحًا صارت مما أفاء الله على رسوله، وما فتح عنوة صار بمثابة غنيمة حرب، قسمت بين الغانمين بعد إخراج الخُمس طبقًا لآية الغنيمة، وهكذا توزعت ملكية أرض خيبر بين الرسول (ﷺ) والغانمين كالآتي: الوطيح والسلالم، وهذه صارت فيئًا للرسول (ﷺ) خاصة، ثم الكتيبة التي أخذها بحق الخمس(٢٩). أما بقية الحصون وفي جملتها أودية خيبر والسرير وحاضر، قُسمت بين الغانمين فكانت أسهمها جميعًا ألف وثمانمائة سهم، أعطي لكلٍ مائة سهم، ولذلك قسمت خيبر ثمانية عشر سهمًا(٣٠).

وملكية أخرى تأتي الرسول (ﷺ)، وهي قدر النصف من أرض فدك، بناء على صلح عرضه يهود فدك، فصار هذا النصف خالصًا لرسول الله (ﷺ)، لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، يزرعها اليهود بالمشاركة مثل ما يفعل يهود خيبر، إلى أن أجلاهم عمر بن الخطاب فيمن أجلى من أهل الذمة من أرض الحجاز، فقوّم فدك ودفع إليهم نصف القيمة، فصارت أرض فدك نصفها صدقات رسول الله، ونصفها الآخر ملكية عامة للمسلمين(٣١).

ثم أرض وادي القرى، كانت موزعة بين سكانها من بني عذرة ولهم الثلث واليهود ولهم الثلثان، وهؤلاء اليهود عقدوا الصلح أيضًا مع رسول الله (ﷺ) على قدر نصف أملاكهم فصارت أثلاثًا: الثلث لرسول الله (ﷺ) والثلث لليهود والثلث لبني عذرة.

---

* المحـــرر (س)

(ب) أي بساتين محاطة بسور.

ثم أجلي اليهود ودفع لهم عمر بن الخطاب تعويضًا بقيمة الثلث من أرض وادي القرى، كما اتفق مع بني عذرة فدفعوا له نصف ما أعطى اليهود من تعويض، فصار نصف الوادي لبني عذرة. أما النصف الآخر فمنه الثلث ظل كما هو صدقات رسول الله (ﷺ)، والسدس منه لكافة المسلمين(٣٢).

أما الملكية الأخيرة لرسول الله (ﷺ) فهو موضع سوق المدينة، يسمى مهروذ أقطعها عثمان بن عفان لمروان بن الحكم فنقم الناس عليه ويحتمل أن يكون إقطاع تضمين لا تمليك حتى يجوز ذلك(٣٣).

تلك هي الأراضي التي تملكها الرسول (ﷺ) بنواحي المدينة وخيبر وفدك وأم القرى بأرض الحجاز، وكذلك ما تملكه المسلمون من أرض خيبر بعد تقسيمها، ملكية خاصة يدفع عنها جميعًا أصحابها الزكاة بقدر العشر مما تنتجه من زرع وثمار فهي أرض عشرية، وبالمثل أيضًا اعتبرت كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كأرض المدينة ومكة والطائف واليمن، وكذلك كل أرض عادية لا رب لها ولا عامر أقطعها الإمام إقطاعًا كفعل رسول الله (ﷺ) والخلفاء بعده، فيما أقطعوه من بلاد اليمن واليمامة، وكذا كل أرض ميتة استخرجها رجل من المسلمين، فأحياها بالماء والنبات، هذه جميعًا هي أنواع أرض العشر(٣٤)، وليست بأرض خراج، فهي تمثل الملكية الخاصة بأرض الجزيرة العربية على عهد الراشدين.

ألم يكن هناك أرض مملوكة ملكية عامة؟ نراها تظهر في عدة أوجه:

أولاً: النصف من أرض فدك، والسدس من وادي القرى.

ثانيًا: ملكية رسول الله (ﷺ) السابقة، تحولت بعد وفاته إلى صدقات تصرف في مصالح المسلمين.

ثالثًا: أرض النصارى بنجران واليهود بتيماء، وغيرها من أرض أهل الذمة بالجزيرة العربية بعد إجلائهم عنها، تنفيذًا لوصية رسول الله (ﷺ) أن لا يجتمع في جزيرة العرب دينان(٣٥).

رابعًا: أراضي من قتل من أهل الردة(٣٦)، دون الأحياء منهم بعد التوبة والعودة للإسلام.

خامسًا: أرض الحمى وهى الأرض الموات التي يمنع من إحيائها، حتى تبقى مباحة لنبت الكلأ ورعي المواشي، فقد حمى رسول الله (ﷺ) أرضًا بالمدينة لخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار، عندما صعد جبلاً بالبقيع وقال: «هذا حماي»، وأشار بيده إلى القاع، ومساحته قدر ميل في ستة أميال(٣٧). كذلك حمى أبو بكر الأبرق من الربذة لخيول المسلمين، وأرعى سائر الربذة الناس على أهلها من بني ذبيان، ثم حماها كلها لإبل الصدقات(٣٨). كذلك حمى عمر بن الخطاب من الشرف مثل ما حماه أبو بكر من الربذة(٣٩). وحمى عثمان بن عفان هذه الحمى سواء أكانت عامة للمسلمين أو خاصة لإبل الصدقة، هذا ولم يفرض على أرض الحمى أي نوع من الأموال، باعتبار أن الكلأ مثل الماء لا ملكية لأحد فيها.

ومهما يكن من أمر، فإننا نرى أن الملكية العامة للأراضي بما فرض عليها من خراج أجرة لا يسقط بذمة أو إسلام، يمثل إيرادًا ثابتًا لبيت مال المسلمين يدفعه من في يدهم هذا النوع من الأرض، لهم فيها حق المنفعة وليس الملكية كنظام مالي إقتصادي. ونرى أن هذه الملكية العامة لم تظهر بشكل واسع بأرض الجزيرة العربية، مثل ما ظهرت بأرض العراق وفارس وغيرها من البلاد المفتوحة على عصر الراشدين.

ونستطيع الآن تحديد أنواع ملكية الأرض وأنواع الأموال المفروضة عليها، فيما يأتي:

١ - معظم أرض الجزيرة العربية يمثل ملكية خاصة للمسلمين، وتعتبر أرضًا عشرية، يدفع عنها أصحابها نسبة العشر مما تنتجه الأرض من زروع وثمار، أو نصف العشر حسب سهولة الري أو صعوبته، وهذا العشر هو أحد فروع الزكاة المفروضة على أموال المسلمين.

٢ - أرض خراجية جزية وهي أرض الصلح، أيضًا مملوكة ملكية خاصة يدفع عنها أصحابها من أهل الذمة خراج الجزية، ثم تحولت من بعد إلى أرض عشرية بإسلام أصحابها، أو بيعها إلى مسلم.

٣ - أرض خراجية أجرة وهي قليلة، تمثل ملكية عامة يدفع مستغلوها الخراج الأجرة ويكون ثابتًا على الأرض لا يسقط بذمة أو إسلام.

وعلى هذا فإنه يمكن بيان إيرادات بيت مال المسلمين بالعاصمة على عهد الراشدين فيما يأتي:

(١) من الفيء الذي تحددت مصادره من الجزية والخراج الجزية، وكذا الخراج الأجرة، وعشور التجارة من غير التجار المسلمين، وخُمس الركاز. وهذه المصادر جميعًا ليست ذات غناء، فلم تكن تثري بيت المال قدر ما أثراه ما كان يرد إليه من خُمس غنائم الفتوحات الباهرة خارج أرض الجزيرة العربية، وهي أموال ضخمة تتحدث عنها المصادر التاريخية.

(٢) إيرادات أرض الصفايا في البلاد المفتوحة، فقد اصطفى عمر بن الخطاب من أرض السواد بالعراق من أموال كسرى وأهل بيته وما هرب عنه أصحابه أو هلكوا. وكان مبلغ غلتها تسعة آلاف درهم تصرف في مصالح المسلمين. ثم إن عثمان أقطعها لأنه رأى إقطاعها أوفر لغلتها من تعطيلها بشرط أخذ الفيء (الخراج الأجرة)، فكان ذلك منه إقطاع إجارة لا تمليك وبلغ إيراد هذه الصفايا نحو خمسين ألف درهم[٤٠].

(٣) فضول الأموال[٤١] من البلاد المفتوحة في العراق وفارس والشام ومصر بعد تمصيرها، يرسلها الولاة سنويًا إلى بيت المال بعاصمة الخلافة، كنظام مالي صار متبعًا طوال العصر الإسلامي.

(٤) أموال الصدقات أو الزكاة، وهي أحد أركان الإسلام. وتؤخذ على الثمار وزروع الأرض، وعلى الإبل والأغنام والماشية، وكلاهما من الأموال الظاهرة يتولى عامل الصدقة جمعها، تمييزًا عن زكاة الأموال الباطنة المفروضة على عروض التجار وعلى المال من الذهب والفضة التي ترك لأصحابها إستخراجها، وحددت الشريعة نصاب الزكاة، وكذلك قدرها على كل نوع من هذه الأموال.

هذه الصدقات التي يدفعها المسلمون عن أموالهم وأملاكهم، نقدًا وعينًا، تطهيرًا لها، هي فريضة واجبة تتولى الدولة جمعها، ثم إنفاقها في الوجوه المخصصة لها حسب أمر الله بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ﴾(٤٢). فالواجب أن تقسم الصدقات على ثمانية أسهم للأصناف الثمانية المحددة في التنزيل. هذا التحديد الموجه من القرآن والسنة في جباية الزكاة وصرفها، يخرجها عن الأموال العامة، فهي ليست من الفيء، حتى عين لها موظف خاص هو المصدق أو عامل الصدقة، يتولى الإشراف على جبايتها ثم تقسيمها، وهو يأخذ نصيبه منها بحكم عمله عليها، وأيضًا لأنها تتعلق بفريضة دينية بهدف تذويب الفوارق المادية وتحقيق العدالة الاجتماعية، وإنصاف الفقير والسائل والمحروم ومساعدة أبناء السبيل والمدينين وتحرير الرقيق، فهي أشبه بضمان اجتماعي أهلي لخلق مجتمع إنساني تسوده المحبة والتعاطف.

والأصل في السنة أن كل بلد أحق بصدقته، فقد طلب الرسول (ﷺ) إلى معاذ بن جبل حين بعثه إلى أهل اليمن يدعوهم إلى الإسلام، أن يقول لهم إن الله فرض عليكم صدقة أموالكم تؤخذ من أغنيائكم فترد إلى فقرائكم(٤٣). ومع ذلك فقد بعث معاذ بن جبل في عهد عمر بن الخطاب، بثلث صدقة اليمن، ثم شطر الصدقة في العام الثاني، ثم بالصدقة كلها في العام الثالث. فكان عمر ينكر ذلك ويراجع معاذ في كل مرة، فكان معاذ يقول: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحدًا يأخذه مني(٤٤). ومن ثم جاءت الرخصة في حمل الصدقة من بلدها، بعد أن تكون فضلاً عن حاجة أهلها(٤٥).

نقول إذا نحن أخرجنا أموال الصدقات، وهي كما ذكرنا، ليست من الأموال العامة فلا يكون للدولة أي تصرف أو اجتهاد فيها، أكثر من القيام بدورها التنفيذي في مباشرة أحكامها، فإن مالية الدولة التي تصل بيت مال المسلمين، وتكون سندها ومظهر سيادتها، إنما تتكون من الأموال العامة السابق ذكرها، من الفيء وفضول الأموال من الأمصار، وتنفق على مصالح المسلمين.

وإذا كان أبو بكر هو أول من أنشأ بيت المال، وأول خليفة فُرض له(٤٦) العطاء، حتى يتفرغ لمهام الخلافة ومسؤوليتها، كان يعطي الناس في المدينة من المهاجرين والأنصار، وكذا سائر المسلمين على مبدأ التسوية، فإن عمر بن الخطاب بعد أن كثرت الأموال كثرة ضخمة، أوجد الديوان لينظم حقوق المسلمين جميعًا، فوضع نظام العطاء والأرزاق.

نظر عمر بفكره بضرورة تفضيل الناس في العطاء. كان في رأيه أن رجاء الثواب على العمل عند الله، ليس إلا بمحمد (ﷺ)، وهو شرف العرب جميعًا وقومه أشراف العرب ثم الأقرب فالأقرب. لذلك فإنه أمر بتقسيم العرب على أساس القربى من رسول الله (ﷺ)، مبتدئاً ببني هاشم وبني عبدالمطلب، ثم بمن يليهم من قريش بطنًا بعد بطن، ثم انتهى إلى الأنصار(٤٧).

ومن قبل ناظر عمر أبا بكر حين سوى بين الناس في قدر العطاء، وسأله: «أتسوي بين من هاجر الهجرتين وصلى إلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟» فأجابه أبو بكر: «إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ للراكب». فأوضح له عمر رأيه بأنه لا يجعل من قاتل رسول الله (ﷺ) كمن قاتل معه. لذلك فإنه بعد أن استقر الترتيب في الديوان على أساس القربى من رسول الله (ﷺ)، جاء بالمبدأ الثاني ففضل بين الناس في العطاء على قدر السبق في الإسلام.

وبالنسبة لاختلاف حكم كل من هذين الشيخين، جاء تطبيق نظام العطاء مختلفًا. فقد آثر عثمان في خلافته مبدأ الأثرة، بينما أعاد علي بن أبي طالب على عهده، نظام التسوية.

وقد يكون من الطريف أن نذكر فروض عمر مع اختلاف الروايات في التقدير. فرض لكل من شهد بدرًا من المهاجرين الأولين خمسة آلاف درهم في كل سنة، وألحق بهم العباس، وقيل بل فضله وفرض له سبعة آلاف. وكذلك ألحق الحسن والحسين بأبيهما لمكانهما من رسول الله (ﷺ) فجعل لكل منهما خمسة آلاف. وفرض لكل من شهد بدرًا من الأنصار أربعة آلاف درهم. ولم يفضل أحدًا على أهل بدر إلا أمهات المؤمنين أزواج رسول الله (ﷺ)، فإنه فرض لكل واحدة منهن عشرة آلاف إلا عائشة، فإنه فرض لها اثني عشر ألفًا. وقيل بل فرض لكل واحدة منهن ستة آلاف. وفرض لكل من هاجر قبل الفتح ثلاثة آلاف، ولمن أسلم بعد الفتح ألفين. وكذلك فرض لأبناء المهاجرين والأنصار مثل مسلمي الفتح(٤٨)، ونساء المهاجرين والأنصار من ستمائة إلى مائتين(٤٩). ثم فرض للناس على منازلهم وجهادهم وقراءتهم القرآن.

كما فرض لأهل اليمن وقيس بالشام والعراق، لكل رجل منهم من ألفين إلى ألف إلى خمسمائة إلى ثلاثمائة، ولم ينقص أحدًا عنها(٥٠).

كذلك فرض عمر لكل مولود مائة درهم، فإذا ترعرع بلغ به مائتي درهم، فاذا بلغ زاده. وكان من قبل لا يفرض للمولود حتى يفطم، ثم نادى مناديه: «لا تعجلوا أولادكم بالفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام»(٥١).

ولم يهمل عمر بن الخطاب حق المسلمين من غير العرب الذين عرفوا بالموالي، في مال المسلمين، ففرض للهرمزان، ولكثير من دهاقين الفرس الذين أسلموا. وبالنسبة لدواوين الأمصار فإنه كتب إلى أمراء الأجناد: «من أعتقتم من الحمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم، لهم مالهم وعليهم ما عليهم. وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم، فأجعلوهم أسوتهم في العطاء»(٥٢).

ولم يكتف عمر بهذا العطاء السنوي للمسلمين من أموال الفيء، بل فرض لهم أيضًا أرزاقًا شهرية. وقدر عمر هذه الأرزاق، بعد تجربة أجراها، أنه يكفي الرجل جريبان من الطعام كل شهر. فكان يرزق الناس، الرجل والمرأة والمملوك جريبين كل شهر. فبقى ذلك حتى إذا أراد الرجل أن يدعو على صاحبه قال له: «قطع الله عنك جريبيك»(٥٣).

وهكذا أوجد عمر بن الخطاب ديوان الجند، وحصر أسماء أصحاب الفيء من أهل الحاضرة وهم المدافعون عن الدولة، وقدر أعطياتهم أو رواتبهم لكل عام، ويكون وقت العطاء معلوما وهو معتبر بالوقت الذي تستوفي فيه حقوق بيت المال، أول كل سنة، أو في كل سنة مرتين، أو في كل شهر ليكون المال مصروفًا إليهم عند حصوله(٥٤).

هذا ولم يفرض عمر لأهل البادية عطاءً مقررًا، وليس معنى هذا أنهم حرموا من أموال الفيء. فقد أوجب لهم القرآن والسنة حقًا في المال في أحوال ثلاثة؛ الجائحة ويقصد بها الجدب الذي يصيب البلاد، والفتق وهو سفك الدماء من قتال بين فريقين، وغلبة العدو حين يظهر عليهم المشركون(٥٥).

وإذا كان العطاء يمثل أهم أبواب المصروفات، به حصل المسلمون على حقوقهم في أموال الفيء، فقد كان هناك مصروفات أخرى من هذه الأموال العامة، مثل توسعة المسجد الحرام على عهدى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، والمسجد النبوي على عهد عثمان بن عفان(٥٦). وكذلك التوسعة على الناس في رمضان خاصة بصرف ما عرف بعطاء رمضان بمنح كل فرد بالمدينة درهمًا كل يوم طوال هذا الشهر(٥٧).

وقد يتطلب الأمر وقفة خاصة لتحليل السياسة المالية للخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان، التي أوجدت ضده شيئاً من المعارضة السلبية في العاصمة بجانب معارضة إيجابية من جانب عرب الأمصار. لقد استقبل العرب خلافة عثمان بن عفان برضا، لما في طبعه من السماحة واللين، دون سياسة الشدة والحزم لسلفه عمر بن الخطاب، وظهر ذلك حين زاد أعطياتهم جميعًا، مائة مائة. كما دعا الأمصار أن توفد رجالها للعطاء والإجازة(٥٨). كذلك زاد في التوسعة على الناس في شهر رمضان، بأن مدّ الموائد في المسجد للمتعبدين والمعتكفين وأبناء السبيل والفقراء(٥٩). ولم يقف عثمان عند حد البر العام على الناس، إنما أخذ يعطي الأعلام من صحابة رسول الله (ﷺ)، الصلات الجزيلة فوق ماكان لهم من عطاء مقرر، مثلاً أعطى الزبير بن العوام ستمائة ألف درهم، وطلحة بن عبيدالله مائتي ألف(٦٠). ولعل عثمان وجد مالاً كثيرًا في بيت مال المسلمين، فوسع به على الناس وسعدوا بذلك.

غير أن هذه التوسعة كان لها جوانب وآثار أخرى. فإذا كانت توسعة عثمان على الأعلام من الصحابة، له ما يبرره لسابقتهم وجهادهم في الإسلام، فإن هذه التوسعة وغيرها تعتبر أولاً مخالفة لسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، ونقدًا غير مباشر لسياسة عمر في الحرص على الأموال العامة. وثانيًا إن الإمعان في البر والإحسان قد يغري بعض الناس بالتزوير والانتفاع بالأموال العامة حين يغلبهم الطمع. فيحتفظون بعطاء رمضان ثم يغْشون الموائد العامة مع ذوي الحاجات(٦١).

كذلك امتد سخاء عثمان إلى أقاربه بإيثار بني أمية بالعطاء والولايات الخطيرة. مما تناوله المؤرخون وكان مدار بحث ومناقشة لدى الباحثين، وليس في هذا البحث متسع لايراد تفاصيله، وتكفينا هنا الإشارة إليه(٦٢).

وهناك قرار اقتصادي مهم أصدره الخليفة يقضي بانتقال ملكية الناس للأرض إلى حيث إقامتهم. بمعنى أن يستبدل الناس أملاكهم بأرض العراق أو غيره من الأقاليم أرضًا بالحجاز أو غيرها من بلاد العرب، حيث يقيم المالك(٦٣) وأدى هذا القرار إلى نتائج إجتماعية وإقتصادية وسياسية خطيرة.

استبشر أهل الحجاز وفرحوا بهذا القرار، وفتح الله عليهم به كما يذكر المؤرخون أمرًا لم يكن في حسبانهم(٦٤). فقد نشطت عملية الاستبدالات بين رجال القبائل عن تراض منهم، واستطاع أهل المدينة. أن يستخلصوا أملاكهم بالعراق إلى عقر ديارهم بالحجاز، وجاءهم مع الأرض الأسرى والسبايا والأموال من الغنائم. وسرعان ما ظهر على أهل المدينة مظاهر الثراء والاسترخاء(٦٥).

يروى الطبري أول منكر ظهر بالمدينة، حين فاضت الدنيا وانتهى وسع الناس، طيران الحمام والرمي على الجـلاهقات. فاستعمل عثمان بن عفان رجلاً يمنع الحمام الطيارة يقصها وكسر الجلاهقات. كذلك حدث بين الناس النشو، فأرسل عثمان طائفًا يطوف عليهم بالعصا ليمنعهم. ولما أشتد ذلك أقام الحدود وتقرر الجلد في النبيذ، وأخذ منهم نفرًا وجلدوا(٦٦).

ولم يفد تحذير الخليفة الناس بأنهم أصل الإسلام، وإنما يفسد الإسلام بفسادهم ويثابون بصلاحهم. فجعل لا يأخذ أحدًا منهم على شر أو شهر سلاح، عصا فما فوقها، إلا نفاه. فضج آباؤهم من ذلك وأخذوا في نقد عثمان(٦٧).

ومن جهة أخرى نجد رجالاً من قريش أقبلوا على شراء الأرض في الأقاليم، ممن فضل البقاء في أرضه ببلاد العرب في نطاق الاستبدال. وهم بذلك يستثمرون أموالهم من الغنائم والعطاء والصلات بشراء الأراضي الخصبة في الأمصار، وفي التجارة وفي بناء الدور. ونشأ عن ذلك الإقطاعات الضخمة والضياع الكبيرة، يشتغل في استغلالها

العاملون من الأحرار والموالي والعبيد. فنشأ في الإسلام طبقة جديدة من الناس، تتميز بضخامة الثراء وكثرة الأتباع[٦٨].

وقد ذكر المسعودي[٦٩] أمثلة لثروات بعض الصحابة (رضوان الله عليهم أجمعين) سواء منهم من ركز ثروته في الجزيرة العربية أو من نقلها واستغلها في الأمصار. فمن الفريق الأول عبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه) ابتنى داره ووسعها، وكان على مربطه مائة فرس وألف بعير وعشرة آلاف شاة من الغنم. كذلك سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) بنى داره بالعقيق، فرفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات. كذلك خلف زيد بن ثابت (رضي الله عنه) من الذهب والفضة ماكان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الأموال والضياع قيمته مائة ألف دينار. وعثمان بن عفان (رضي الله عنه وأرضاه) نفسه شيد داره بالمدينة بالحجر والكلس، وجعل أبوابها من الساج والعرعر، وخلف مائة ألف دينار ومليون درهم، وضياعًا بوادي القرى وحنين وخيلاً وإبلاً كثيرًا.

أما عن النتائج السياسية، فإن عملية الاستبدال هذه جاءت مقرونة بقرار رفع الحظر وإلغاء تحديد الإقامة لأعلام المهاجرين من قريش خاصة. فقد كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يمنع خروجهم من المدينة دون إذن وأجل. فهو يوجس منهم خيفة فيقول: «إن أخوف ما أخافه على هذه الأمة انتشاركم في البلاد[٧٠]». ومع أن هذه السياسة فيها تضييق على الحرية الشخصية، فإنه جنى من ورائها سلامة الدولة[٧١]. إلا أن عثمان (رضي الله عنه) أطلق لهم حرية الخروج، فأنساحوا في البلاد... فلما رأوها ورأوا الدنيا ورآهم الناس، إنقطع إليهم من لم يكن له طول ولا مزية في الإسلام، وصاروا أوزاعًا إليهم وأمَّلوهم وتقدموا في ذلك فقالوا: يملكون فنكون قد عرفناهم وتقدمنا في التقرب منهم والانقطاع إليهم. فكان ذلك كما روى الطبري، أول وهن دخل الإسلام وأول فتنة كانت في العامة[٧٢].

وعودة أخرى إلى نظام العطاء، لنقول إنه أدى إلى مشكلات عدة فيما بين العرب أنفسهم من ناحية، وفيما بينهم وبين الموالي من ناحية أخرى.

فبالنسبة للموالي رأينا عمر يفرض لهم العطاء. غير أنه جاء أقل بكثير من العطاء الذي كان يأخذه العربي في أبعد منزلة، حسب ترتيب الديوان. ويكون العرب في الحقيقة متميزين في العطاء دون سائر الناس، باعتبار أن لهم القيادة السياسية وعلى أكتافهم قامت الدولة وانتشر الإسلام[٧٣].

أما بالنسبة للعرب، فقد رتب العرب في الديوان ترتيبًا عامًا، ثم ترتيبًا خاصًا. وبدأ الترتيب العام بأصل النسب. والعرب عدنان وقحطان، فتقدمت عدنان لأن النبوة منهم. ثم تقدمت قريش على غيرها من مضر. وقريش تجمع بني هاشم وبني أمية، فتقدم بنو هاشم لأن النبوة فيهم، فيكون بنو هاشم قطب الترتيب. أما الترتيب الخاص فكان كما ذكرنا، حسب السابقة في الإسلام. وفرض عمر بن الخطاب العطاء على هذا الأساس.

وقد يكون رأي أبي بكر في تسوية الناس في العطاء، لأنه معاش والأسوة فيه خير من الأثرة(٧٤)، أدعى إلى أرضاء النفس البشرية مما ارتآه عمر بن الخطاب، بتفضيل قريش وأهل السابقة عن غيرهم من القبائل العربية. ويظهر أنه قد ظهرت بعض اعتراضات على فروض عمر. فقد فضّل عمر في العطاء أسامة بن زيد بن حارثة على ابنه عبدالله، وتكلم الناس كثيرًا في هذا وأثّروا على عبدالله، حتى سأل أباه: «أتفضل عليَّ من ليس بأفضل مني؟ فرضتَ له في ألفين، وفرضت لي في خمسمائة، ولم يسبقني إلى شيء»(٧٥).

وهذا إعتراض من أقرب المقربين إلى شخصية الخليفة، وأجدر به تقبّل النظام الموضوع فما بال الآخرين؟ ومن هنا سخطت القبائل على قريش استئثارها بالزعامة وبالأموال. فهي ترى أنها دخلت الإسلام كما دخلت قريش، وهاجرت كما هاجرت، واشتركت في الفتوح، إلا أن قوة الخليفة وحزمه كان صمام الأمان أمام هذا التذمر.

وقد يكون عمر بن الخطاب قد استشف بوادر الخطر القادم. فكان يقول: «لئن كثر المال، لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم، ألفًا لفرسه وألفًا لسلاحه وألفًا لسفره وألفًا يخلفها في أهله»(٧٦). ثم كثرت الأموال كثرة بالغة باطراد الفتح فعزم على العمل بمبدأ التسوية فقال: «لئن عشت إلى هذا العام المقبل، لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيانًا واحدًا»(٧٧). غير أن عمر لم يطل به العمر لتغيير نظام العطاء على أساس التسوية، ثم نفذه علي بن أبي طالب(٧٨) في خلافته من بعد.

التعليقـــات والاشارات

(١) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، (دار المعارف، الطبعة الثالثة)، جـ٢، ص٤٥٧.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ١٥٠ (المكتبة التوفيقية، القاهرة، ١٩٧٨م)، ص١٥٠.

(٣) الـذين جمعوا غنائم بدر يقولون: هو رسول الله ينفل كل أمرىء ما أصاب. والذين كانوا يقاتلون العدو يقولون: لولا نحن ما أصبتموه. نحن شغلنا القوم عنكم حتى أصبتم الغنيمة. والذين يحرسون رسول الله يقولون إنه كان بمقدورهم أخذ ما كان بالمعسكر لولا خوفهم على رسول الله من كرة العدو. الطبري، **الموضع السابق نفسه**.

(٤) **الأنفال**: ١.

(٥) الطبري، **المصدر نفسه**، ص ص ٤٥٧-٤٥٨، الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ١٥٧.

(٦) **الأنفال**: ٤١.

(٧) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ١٥٩. كان من حق الرسول (ﷺ) والخلفاء من بعده، أن يصطفوا لأنفسهم من الغنيمة قبل القسمة ما يرغبون من سبي أو مال أو أرض - فقد اصطفى رسول الله (ﷺ) من غنيمة بدر

سيفه ذا الفقار. كما اصطفى عمر بن الخطاب في أرض السواد من أموال كسرى وأهل بيته وما هرب عنه أصحابه أو هلكوا. وهذه الصفايا من الغنيمة: كانت حقًا لشيخ القبيلة في الجاهلية. كذلك كان يرضخ لأهل الرضخ من الغنيمة قبل الخُمس أو بعده، وهم من لا سهم لهم من حاضري الوقعة من العبيد والنساء والصبيان. **المصدر نفسه**، ص ص١٥٧، ١٥٨-١٥٩، ٢٢٩.

(٨) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ١٥٨.

(٩) **المصدر السابق نفسه**، ص١٤٤.

(١٠) أبو عبيد، **الأموال**، (القاهرة، ١٩٣٥م)، ص ص٣٢١، ٣٢٧؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٨٩.

(١١) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ٣٣٨، ٣٤٠.

(١٢) يحيى بن آدم، **كتاب الخراج**، (القاهرة، ١٣٤٧هـ)، ص٣٢.

(١٣) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٣٦.

(١٤) أبو عبيد، **الأموال**، ص ٣٤٤. يذكر أبو عبيد اختلاف العلماء في الركاز حسب التعريف المعطى له، فإذا اعتبر أنه المال المدفون فقط، فلا خلاف عليه في أخذ خُمسه. إنما يظهر الاختلاف في المعدن. فأهل العراق يرون في المعدن ركازًا وفيه الخُمس، ويجمعون في ذلك سائر المعادن مع الذهب والفضة. بينما يرى أهل الحجاز أنه ليس بركاز وليس فيه الخُمس بل فيه الزكاة ويكون في الذهب والفضة فقط دون سائر المعادن. وقال الحسن البصري: ما كان من ركاز في أرض السلم ففيه ربع العُشر زكاة. حسن إبراهيم، **النظم الإسلامية**، (القاهرة، ١٩٧٠)، ص٢٣٤.

(١٥) **التوبة**: ٢٩.

(١٦) الطبري، **المصدر نفسه**، ص٦٥١؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٠.

(١٧) البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة، ١٩٠٦)، ص ص٤٠-٧١.

(١٨) **المصدر السابق نفسه**، ص٧٣.

(١٩) **المصدر السابق نفسه**، ٧٦.

(٢٠) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٧.

(٢١) يحيى بن آدم، **المصدر نفسه**، ص٥٢.

(٢٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢١٦، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص ص٢٨-٢٩.

(٢٣) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٨٦؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٣١.

(٢٤) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٣٣.

(٢٥) يحيى بن آدم، **المصدر نفسه**، ص٢٠؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٧، ١٩٤؛ أبو يوسف، **الخراج**، ١٣٤-١٣٥، (القاهرة، ١٣٤٦هـ)، ص ص١٣٤-١٣٥.

(٢٦) اعتبرت الأرض ملكية رسول الله (ﷺ) صدقة جارية من بعده، حسب قوله «نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة» كما قال (ﷺ): «إذا مات ابن آدم أنقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».

(٢٧) **الحشر**: ٦؛ نزلت هذه الآية في شأن بني النضير.

(٢٨) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٥٥٢-٥٥٥؛ الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٩٠-١٩١.

(٢٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٩، ١٥، ١٩.

(٣٠) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ١٩١، قسمت أرض خيبر بين ١٤٠٠ رجل شهدوا خيبر، كان فيهم ٢٠٠ فارس أخذوا ٦٠٠ سهم، و ١٢٠٠ رجل أخذوا ١٢٠٠سهم. فالمجموع ١٨٠٠سهم.

(٣١) **المصدر نفسه**، ص١٩٢.

(٣٢) **الموضع السابق نفسه**.

(٣٣) **الموضع السابق نفسه**.

(٣٤) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص ص٥١٢-٥١٣. جمع أبو عبيد في هذه الأنواع الأربعة التي تكون أرض عشر الأنواع التي ذكرها كل من أبي يوسف في **كتاب الخراج**، ص٦٩؛ والماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٦٦، عن هذه الأرض بحيث شملها جميعًا.

(٣٥) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ١٨٩؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٤٠.

(٣٦) أنظر فصل قتال أهل الردة في **الأحكام السلطانية** للماوردي.

(٣٧) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص٢١٠.

(٣٨) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٤٨.

(٣٩) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ٢١٠.

(٤٠) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ٢١٩.

(٤١) كان عمر بن الخطاب يأمر ولاة العراق بحمل فضل مال العراق إلى المدينة، لأنهم شركاء لأهل العراق في مالهم، **تاريخ اليعقوبي**، جـ٢، ص١٣٠. أما الخلفاء الأمويون فقد أمروا بإرسال الفائض إلى دمشق. أمين صالح، **النظم الاقتصادية في مصر والشام في صدر الإسلام** (القاهرة، ١٩٧١م)، ص١١٥.

(٤٢) **التوبة**: ٦٠.

(٤٣) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٥٩٥.

(٤٤) **المصدر السابق نفسه**، ص٥٩٦.

(٤٥) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٥٩٩-٦٠٠.

(٤٦) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ص٧٨، ٧٩.

(٤٧) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص٢٢٧.

(٤٨) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٢٨.

(٤٩) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص ص٤٤-٤٣؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٥٥٢.

(٥٠) **الموضعان السابقان**، الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص٢٢٨-٢٢٩. لم تكن مصر قد فتحت بعد عند وضع الديوان عام ٢٠هـ.

(٥١) كان عمر لا يفرض لمولود حتى يفطم. فسمع امرأة ذات ليلة وهي تكره ولدها على الفطام وهو يبكي. وعندما سألها أقرت له المرأة بذلك. فبادر بالمناداة. الماوردي، **المصدر نفسه**، ص٢٢٩.

(٥٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٥٦٠؛ أبو يوسف، **المصدر نفسه**، ص٨٤؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٤٢.

(٥٣) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص٢٢٩. أمر عمر بجريب من الطعام فطحن ثم خبز، ثم برد بزيت ودعا عليه ثلاثين رجلاً للغداء فأشبعهم، وفعل مثل ذلك في العشاء. **الموضع السابق نفسه**، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٤٧. والجريب يساوي أربعة أقفزة = ٤٨ صاعًا = ٨ كيلات = ٣/٢ أردب. أنظر للمؤلف، **النظم الاقتصادية**، ص٢٨٣.

(٥٤) الماوردي، **المصدر نفسه**، ٢٣٣.

(٥٥) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٢٨.

(٥٦) الماوردي، **المصدر نفسه**، ص ص١٨٢-١٨٣؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٥١.

(٥٧) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٥.

(٥٨) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٢؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة، ١٣٥٥هـ)؛ جـ٣، ص٤١.

(٥٩) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢٤٥-٢٤٦.

(٦٠) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص٤٠٤.

(٦١) طه حسين، **الفتنة الكبرى**، ٧٦.

(٦٢) **تاريخ اليعقوبي**، جـ٢، ص ص١٦٨-١٦٩، الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢٥٣- ٢٥٤ و ٢٥٦، ٢٨٠، ٢٨٤، ٣٠٩، ٣٣٩، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٦٥، ٣٩٨-٣٩٩، المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (القاهرة، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص ص٣٤١-٣٤٣، الماوردي، **المصدر نفسه**، ص١٤٤، إبن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة، ١٣٥٥هـ)، جـ٣، ص ص٤١، ٥٤، ٨٤، إبن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٣ ص٢٥٨، طه حسين، **المرجع نفسه**، ص ص٧٦، ١٠٥، أحمد الشريف، **دور الحجاز في الحياة السياسية العامة**، ص٢٩٢.

(٦٣) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٨٠؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ٣، ص٥٤.

(٦٤) **الموضعان السابقان**.

(٦٥) طه حسين، **المرجع نفسه**، ص١٠٥.

(٦٦) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٣٩٨-٣٩٩. كان الناس يقيمون المجالس عند جبل سلع خارج

المدينة وقد رأى أبو ذر الغفاري حين عودته من الشام إلى المدينة هذه المجالس، فبشر أهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكاء ذات أهوال. الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢٨٤.

(٦٧) المصدر السابق نفسه، ص٣٠٩.

(٦٨) طه حسين، المرجع نفسه، ص١٠٥.

(٦٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر (القاهرة، ١٩٦٤)، جـ٢، ص ص٣٤١-٣٤٣.

(٧٠) الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٢٨٤، ٣٠٨؛ إبن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٧.

(٧١) محمد جمال الدين سرور، الحياة السياسية في الجزيرة العربية، ٦١.

(٧٢) الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢٩٧.

(٧٣) المصدر السابق نفسه، ص٢٧٤.

(٧٤) أبو يوسف، المصدر نفسه، ص ص٤١-٤٢؛ البلاذري، المصدر نفسه، ص٥٥٠.

(٧٥) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص٢٢٧.

(٧٦) الماوردي، المصدر نفسه، ٢٠٢؛ الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٦١٥.

(٧٧) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص٢٦٤.

(٧٨) الماوردي، المصدر نفسه، ص٢٠١.

"Arabic Section"

القسم الإنجليزي

(62) al-Ṭabarī, *op. cit.*, I, 897:
«وتفقّد الأساورة فمن لم يكن له منهم يسار قوّاه بالدواب والعدة وأجرى لهم ما يقويهم».

(63) Altheim and Stiehl, *op. cit.*, 65, citing al-Ṭabarī, *op. cit.*, 894: «وقوّى المقاتلة بالأسلحة والكراع».

(64) al-Ṭabarī, *op. cit.*, I, 963 and al-Ya'qūbī, *Tārīkh*, I, 186f. spoke of «ديوان المقاتلة».

(65) It was only during the latest phase of the Sasanian Empire that landed estates were granted to the *asāwira* (Altheim and Stiehl, *op. cit.*, 69,162) which was imitated by the Byzantines after 650 when landed property was given to the soldiers (so-called *stratiôtiká ktêmata*). Rather later, we find something like that during the 'Abbāsid era when fiscal rights on lands *(iqṭā')* were granted to professional army officers (cf. *Encyclopaedia of Islam*, III, 1088; M. Forstner, *op. cit.*, 199).

(66) Cf. Altheim and Stiehl, *op. cit.*, 61f.; Widengren, *Iran*, 288f. G.R. Puin, *Der Diwan von 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb. Ein Beitrag zur frühislamischen Verwaltungsgeschichte* (Bonn, 1970), 38, doubted whether each soldier of Khusrō received a fixed pay, and wrote that al-Ṭabarī, *op. cit.*, I, 897 (cited in note (62) above) is too boldly interpreted when it was translated by Th. Nöldeke *(Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden* (Leiden, 1879) as "he allocated to them a fixed pay," rather should it be translated as "he let them have what made them more capable (for fighting or for action)". To my opinion Puin's argument is only partly right, for the meaning of the disputed words of al-Ṭabarī's text is as follows: the verb «أجرى» means "to allocate, to assign a pay, to provide" (cf. E.W. Lane *Arabic-English Lexicon* (London, 1865), 415; *Dictionnaire arabe-français-anglais* (Paris, 1970), 1477), whereas قوّى means "to equip a soldier with weapons and provisions" (R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden-Paris, 1967), II, 429). But we must confess that Nöldeke's translation should be corrected into "he allocated to them what equipped them."

(67) Puin, *op. cit.*, 9f. One might even say that the mere existence of the Arab *dīwān* of 'Umar and of the military *dīwāns* at all encouraged, promoted and even induced the arabization of all other *dīwāns* of the administration which was carried out later on by 'Abd al-Malik (Puin, *op. cit.*, 11).

(68) Cf. Puin, *op. cit.*, 38, 97.

(69) Only later, but shortly before the Arab conquests started, was a change made and were the soldiers granted landed property (cf. note 6).

(70) Cf. the proofs given by Jamal Juda, *Die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte der Mawālī frühislamischer Zeit* (Tübingen, 1983), 123f.

(71) Cf. al-Ṭabarī, *op. cit.*, I, 2714.

(72) Cf. the proofs given by Juda, *op. cit.*, 125, 129; this contradicts all previous opinions according to which the *mawālī* were neither registered in the dīwāns nor did they receive any pay (as was held by J. Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902), 174, 309f.; 'A.'A. Dūrī, *Muqaddima fi'l-tārīkh al-iqtiṣādī al-'arabī* (Beirut, 1969), 40f.; A.A. Dixon, *The Umayyad Caliphate* (London, 1971), 48f, and many others (Juda, *op. cit.*, 150).

Traditionen für Ägypten und den Iraq," *Welt des Islams,* 14 (1973), 150-63, and of W. Schmucker *Untersuchungen zu einigen wichtigen bodenrechtlichen Konsequenzen der islamischen Eroberungsbewegung* (Bonn, 1972).

(54) Cf. Ziaul Haque, *op. cit.*, 292.

(55) It must always been taken into consideration that our main sources on the history of the early Caliphate were written and compiled by authors of later times. Al-Balādhurī, for example, tried to hide the fact that the Caliphate was for a time administered according to local Byzantine and Sasanid traditions, a fact which was found out by J. Simonsen (especially p. 85) in his study "A Contribution to an Analysis of the Traditions Contained in the Futūḥ al-Buldān," *Acta Orientalia,* 40 (1979), 73-85.

Even Ibn Isḥāq's (d. 150 A.H./767 A.D.) traditions concerning the life of the Prophet which were transmitted to us in the recension of Ibn Hishām (d. 218 A.H./833 A.D.) cannot be reconstructed in their original form because they were given by Ibn Isḥāq in oral form. Later writers shortened them deliberately and made selections as proven by Sadun Mahmud al-Samuk (esp. pp. 162f., 80) in his thesis entitled *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishaq. Eine synoptische Untersuchung* (Frankfurt, 1978); cf. also on this subject R. Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq, *Oriens,* 18-19 (1965/66), 40, who directed our attention to the different layers of traditions which make it now impossible to reconstruct the original version.

(56) Later, however, non-Arabs were also employed as soldiers, but this does not concern us here (cf. *Encyclopaedia of Islam,* II, 504).

(57) This changed during the eras of 'Uthmān and the Umayyad Caliphs (Ziaul Haque, *op. cit.*, 231-42); it appears that the Umayyad Caliphs and their governors adopted the policies of the former Byzantine and Sasanian royal houses and like them considered all conquered land their private domains.

Hussein, *op. cit.*, 44, reminds us of the fact that there is no proof that Arabs were forbidden to acquire land outside the Arabian Peninsula as their personal property. An interdiction like this existed only for Arab soldiers and its purpose was to prevent the soldiers from concerning themselves with agriculture.

(58) On the early Muslim army cf. L. Beckmann, *Die muslimischen Heere der Eroberungszeit* (Hamburg, 1952); N. Fries, *Das Heereswesen der Araber zue Zeit der Omayyaden nach Tabari* (Tübingen, 1921); W. Hoenerbach, "Zur Heeresverwaltung der Abbasiden," *Der Islam,* 29 (1950), 251-90 (who gave many examples of how the rolls were kept).

(59) Cf. E. Reitemeyer, *Die Städtegründungen der Araber im Islam nach den arabischen Historikern und Geographen* (München, 1912); Beckmann, *op. cit.*, 125; on Egypt cf. K. Morimoto, "Land Tenure in Egypt During the Early Islamic Period," *Orient* (Tokyo) 11 (1975), 112.

(60) Namely centrally controlled field armies made up by volunteers who were provided with supplies and with a certain amount of their equipment by the state (cf. J.F. Haldon, "Some Aspects of Byzantine Military Technology from the Sixth to the Tenth Century," *Byzantine and Modern Greek Studies*, 1 (1975), 41f.

(61) Many Byzantine laws did not allow soldiers to engage in agriculture, crafts and commerce or to take over political offices (cf. W. Kaegi, "Some Reconsiderations on the Themes (Seventh-Ninth Century)," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft,* 16 (1967), 42; P. Lemerle, "Esquisse pour une histoire agraire de Byzance," *Revue Historique,* 219 (1958), 71).

(42) Altheim, *op. cit.*, III, 44; Altheim and Stiehl, *Araber in der Alten Welt,* V/1, 361f. following al-Ṭabarī, *op. cit.* I, 958:
«رجل من لخم كان ملّكه كسرى على ما بين عمان والبحرين واليمامة إلى الطائف وسائر الحجاز ومن فيها من العرب».
cf. Jawād 'Alī, *Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām* (Baghdad, 1955), V, 57.

(43) Ibn Khurdādhbih, *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik* (Leiden, 1889), 128:
«وكان عليها (أي يثرب) وعلى تهامة في الجاهلية عامل من قبل مرزبان البادية يجبي خراجها وكانت قريظة والنضير ملوكاً ملّكوها على المدينة على الأوس والخزرج».
Ziaul Haque in his remarkable book, *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad, 1977), only spoke of Sasanian influence after the conquests and neglects the information given by Ibn Khurdādhbih.

(44) A *marzubān* is the governor of a Sasanid frontier province *(marz),* later the title of a provincial governor (al-Ya'qūbī, *Tārīkh* (Leiden, 1883), I, 203: *marzubān = ra'īs al-balad)*; cf. G. Widengren, "Iran, der große Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* Bd. II/9 (Berlin-NewYork, 1976), 271, 278.

(45) Of the Lakhmid dynasty of al-Ḥīra. Their rival neighbours on the northern border of Ḥijāz were the Ghassānids of Palestine and Syria, so-called Roman Arabs because they had close political ties to the Byzantine Empire (cf. N.V. Pigulevskaja, "Die byzantinische Diplomatie und die Araber (vor dem VII. Jh.)," *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten Kongresses* (München, 1960), 461. On the politics of the Byzantine Empire concerning the Arabs during the 6th and 7th centuries, cf. P. Goubert, *Byzance avant l'islam. Byzance et l'orient sous les successeurs de Justinien* (Paris, 1951), I, 248f; B. Rubin, *Das Zeitalter Justinians* (Berlin, 1960), 268-79.

(46) Altheim and Stiehl, *Araber in der Alten Welt,* V/1, 363, 365; cf. also M.J. Kister, "al-Ḥīra. Some Notes on its Relations with Arabia," *Arabica* 15 (1968), 146.

(47) The term *kharāj* occurs in the Qur'ān: أم تسألهم خرجا فخراج ربك خير، وهو خير الرازقين **(al-Mu'minūn (23): 72)**.
But it does not mean land tax at all in this context.

(48) Humodi, *op. cit.*, 149.

(49) S.M. Hasan-uz-Zaman, *The Economic Functions of the Early Islamic State* (Karachi, 1981), 167.

(50) Hasan-uz-Zaman, *op. cit.*, 175, 194.

(51) See in detail Ziaul Haque, *op. cit.*, 285ff.

(52) Until now it is not clear whether the Jews of the Byzantine Empire had to pay a special poll tax in the 5th and 6th centuries or not (cf. on this discussion A. Sharf; *Byzantine Jewry, from Justinian to the Fourth Crusade* (New York, 1971), 188 ff.).

(53) When the Umayyads changed this, the distinction between *ṣulḥ* and *'anwa* land became important; cf. Ziaul Haque, *op. cit.*, 238, 240 and his controversy with the theses of A. Noth, "Zum Verhältnis von kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die "Ṣulḥ" – "'Anwa" –

(37) In Arabic *jizya,* in Syriac *ksep̱ rēshā.* Before the reform of Khusrō I Anōsharvān there were three taxes levied on peasants, namely a) poll tax, b) land tax, and c) a tax on the agricultural products. The table follows Fr.Altheim and R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt* (Berlin, 1968), I, 632; cf. Fr. Altheim and R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achämeniden* (Frankfurt, 1963), I, 147ff.) and shows the historical development:

	Achaemenids (sources in Greek)	**Early Sasanids (Talmūdic sources)**	**Middle Sasanids (sources in Syriac)**	**Late Sasanids (sources in Arabic)**
a)	*epikefálaion* *cheirônaxion*	*k^erāgā* *k^esap̱ gulgultā*	*ksep rēshā*	*jizya*
b)	*ekfórion* *dekátê*	*ṭaṣkā*	*ṭaṣkā*	*kharāj*
c)	*tagê*	*mnāṯā ḏ-malkā*	*maddaṯā*	
			→ reform!	

(38) For example, when we hear of taxes imposed on merchants and markets. Contrary to those regulations of the Sasanian Empire, no taxes *(kharāj)* seem to have been levied on markets like ʻUkāẓ (cf. M.J. Kister, "Mecca and Tamīm", in *Journal of the Economic and Social History (JESHO)* 8 (1965), 156 or Makka. When the Prophet came to Yathrib he decided to turn it into a *ḥaram* and to establish a free market without taxes (M.J. Kister, "The Market of the Prophet," *JESHO,* 8 (1965), 274; Kister, "Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam," *JESHO,* 15 (1972), 78; cf. al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān* (Leiden, 1866), 15:

«ولما أراد رسول الله أن يتخذ السوق بالمدينة قال: هذا سوقكم ولا خراج عليكم فيه».

Consequently, no charges were levied on markets in Makka and Madīna, even the caliph Muʻāwiya tried in vain to do so.

(39) A system which later on corresponds in some respects to the *ʻushr* or *maks* of Islamic times; Muslim merchants and artisans had to pay 2.5% of their annual income, *dhimmī* merchants and artisans 5% (cf. P.G. Forand, "Notes on ʻUšr and Maks," *Arabica,* 13 (1966), 137-41).

(40) During the reign of King Shāpūr II (309-379) this region was subject to Sasanid power; he conquered al-Baḥrayn, al-Yamāma and advanced to Yathrib (Altheim, *Geschichte der Hunnen,* II, 43).

(41) The tribes of Tamīm, ʻAbd al-Qays and Bakr b. Wāʼil had good political relations with the Lakhmids of al-Ḥīra (cf. F.M. Donner, "The Bakr b. Wāʼil Tribes and Politics in Northeastern Arabia on the Eve of Islam," *Studia Islamica,* 51 (1980), 27f).

(22) This new system diverged considerably from the former one of Diocletian and became rather complicated (cf. Karayannopoulos, *op. cit.*, 94, 100, 105; Setton, *op. cit.*, 232).

(23) In Egypt *demósia gês*. It is said sometimes (e.g. in the *Encyclopaedia of Islam*, new ed., IV, 1030) that the word *kharāj* had its origin in Greek *chorêgía*, a thesis which was held by P. Schwarz, "Die Herkunft von arabisch ḫarāğ, (Grund-) Steuer," *Der Islam*, 6 (1916), 97-99, but until now there was no proof of the existence of such a Greek word with this meaning in the Greek texts or in the papyri. Only in the 15th century do we find in Macedonia under the rule of the Turks the word *charátzin* which goes back, of course, to the Arabic word *kharāj* (cf. N. Oikonomidès: "Le haradj dans l'Empire Byzantine du XVe siècle," *Actes du Ier Congrès Internationale des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes* (Sofia, 1969), III, 685.

(24) Cf. Jones, *op. cit.*, 64.

(25) A.Ch. Johnson and L.C. West, *Byzantine Egypt. Economic Studies* (Princeton, 1944), 260-62.

(26) Hussein, *op. cit.*, 18f., 40. On the other side, K. Morimoto, "Taxation in Egypt under the Arab Conquest," *Orient*, (Tokyo), 15 (1979), 93, 96, emphasized that there was in Egypt only a money-tax composed of the poll tax and the land tax, and a tax in kind. The money tax was called *jizya* by the Arabs, the tax in kind *ḍarība*.

(27) It may be that this is the explanation of the fact that we find in the former Byzantine provinces of the Islamic Empire the word *jizya* referring to all taxes on land and on people as Duri, *op. cit.*, 137f, wrote. Take for example M. al-Abbadi p. —, when he stated that in Niṣṭān (in the Negev) the *jizya* (or *epikefália)* comprised a tax for the soil *(demósia)* and a tax for each person *(epikefália* in the narrower sense).

N. Abbot, *op. cit.*, 93, went too far when stating that both terms (*kharāj* and *jizya*) were used for the entire tribute of the subject people, *jizya* gaining currency in the western and *kharāj* in the eastern provinces.

(28) Already King Kawādh I (488-531) had begun with the survey of the *Sawād*. The highest efficiency of this tax reform was achieved during the reign of Khusrō II Abarvēz (590-627) who was a contemporary of the Prophet.

(29) Altheim and Stiehl, *op. cit.*, 35; cf. Dennett, *op. cit.*, 15.

(30) Cf. F.G. Forand, "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād During the First Two Centuries of Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 14 (1971), 27.

(31) al-Ṭabarī, *Akhbār al-rusul wa'l-mulūk* (Leiden, 1879), I, 962f; cf. Altheim, and Stiehl, *op. cit.*, 40.

(32) al-Ṭabarī, *op. cit.* I, 962: «كقدر إكثار الرجل وإقلاله». Cf. Altheim and Stiehl, *op. cit.*, 42; not according to their income as Dennett, *op. cit.*, 28, and other scholars before him wrote!

(33) al-Ṭabarī, *loc. cit.*, al-Dīnawarī, *al-Akhbār al-ṭiwāl* (Leiden 1888), 73.

(34) al-Ṭabarī, *loc. cit.*

(35) G. Widengren, "The Status of Jews in the Sassanian Empire," *Iranica Antiqua*, 1 (1961), 151, 153.

(36) In Arabic-written sources it is called *kharāj*, while in Syriac Sources it is *ṭaṣkā* or *maddaṯā*.

(10) F.M. Donner *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), 73, was right when he stated that the appointment of agents *('ummāl)* was not unknown in Northern and Central Arabia, for Byzantines and Sasanians had at times installed agents or governors among the various Arabian groups.

(11) Donner, *op. cit.*, 251f, showed that *ṣadaqa* was the name of the tax in camels imposed on the Arab nomads, whereas *zakāt* had to be paid by the sedentary Muslim population. A list with the names of all *'ummāl* sent to the tribes can be found in Salah E. Humodi, *Das islamische Staatswesen. Zur politischen Struktur zur Zeit Muhammads* (Frankfurt, 1983), 142-46.

(12) Humodi, *op. cit.*, 163.

(13) Donner, *op. cit.*, 251.

(14) *Encyclopaedia of Islam,* new. ed., I, 435, 438; *Cambridge History of Islam* (Cambridge, 1980), I, 64. Under the Caliph Mu'āwiya it became a rule that the financial and military administrations were separated (cf. A. von Kremer: *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen* (Wien, 1875), I, 164).

(15) Cf. C.H. Becker, *Islamstudien* I (Leipzig, 1924) (rpt. Hildesheim, 1967), 170.

(16) Faleh Hussein, *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden: 19-254/639-868, mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusurkunden* (Frankfurt-Bern, 1982), 104, 108.

(17) Cf. C.H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam* (Straßburg, 1903), II, 162; cf. M. Forstner, *al-Mu'tazz billāh (252/866-255/869). Die Krise des abbasidischen Kalifats im 3./9.Jahrhundert* (Germersheim, 1976), 77, 95.

(18) A.A. Duri, "Notes on Taxation in Early Islam," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 17 (1974), 137f.

(19) Duri, *op. cit.,* 144, against D. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950), 122f., who wrote that *jizya* was poll tax and *kharāj* meant tax in a general sense comprising sometimes the poll tax; cf. too F. Loekkegard, *Islamic Taxation in the Classical Period* (Copenhagen, 1950), 131, 137; also Donner, *op. cit.*, 265, 352.

(20) Unfortunately, Ziaul Haque's view (in *Landlord and Peasant in Early Islam* (Islamabad, 1977), 151ff.) of the Byzantine tax system seems to be based on sources and books referring to an earlier period and not to the 6th and 7th centuries (just like Dennett, *op. cit.*, 52-61).

(21) Cf. H. Bott, *Die Grundzüge der diokletianischen Steuerverfassung* (Frankfurt, 1928), 32; B. Treucker, *Politische und soziale Studien zu den Basilius-Briefen* (Frankfurt, 1961), 65; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602* (Oxford, 1964), 64; Setton, *op. cit.*, 227; Karayannopoulos, *Finanzwesen,* 28, 41; Toynbee, *op. cit.*, 177. The village communities were collectively responsible for the taxes, a system which should assure a fixed yield of taxes even when the number of the village dwellers or peasants decreased (J. Karayannopoulos, "Die kollektive Steuerverwaltung in der frübyzantinischen Zeit," *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* , 43 (1956), 313. In the Islamic period, too, the government was always confronted with the problem of bringing back the peasants who had left their land and had gone to the towns in order to escape from the heavy land tax. Those fugitives were called *fygádes,* Arabic: *jāliya* (cf. N. Abbott, *The Ḳurrah Papyri from Aphrodito in the Oriental Institute* (Chicago, 1938), 97).

nian and Byzantine administrative and military systems which were both of Roman heritage, but they adapted them to their own needs and their new religion, centralizing all power in the hands of the caliph and making thus possible the fast spread of Islam. It also demonstrates that the Arabs before the coming of Islam were not cut off from the surrounding empires but were always an important part of the known world.

Notes

(1) Unfortunately, one must remark that besides the Arabic sources, the information given by Byzantine historiographers on pre-Islamic and early Islamic histories are not taken into consideration sufficiently nowadays as it was done exhaustively by the older generations of researchers. But not only the Greek sources are mostly neglected, but also the Syriac ones are not utilized as they should be (for a survey of these sources cf. S.P. Brock; "Syriac Sources for Seventh-Century History," *Byzantine and Modern Greek Studies,* 2 (1976), 17-36). Furthermore, one must remark that the results of historical research are sometimes or even often times not taken into account only because they are written in French or German or because they are published in scientific periodicals which, at first sight, do not seem to have anything to do with oriental studies. For that reason a great deal of scientific literature was cited in this contribution in order to direct the attention of colleagues to these valuable results of research which are somewhat scattered in little-known, but nevertheless precious, periodicals.

(2) Ibn Khaldūn, *Muqaddima,* transl. F. Rosenthal (New York, 1958), II, 22.

(3) Cf. Sp. Vryonis, "Byzantium and the Muslims," *East European Quarterly,* 2, no. 3 (1968), 215.

(4) The military commander was called *magister militum* who became later the Byzantine *stratêgós.* Cf. A. Toynbee, *Constantine VII Porphyrogenitus and His World* (London, 1973), 225; J. Durliat, "Magister militum – Stratêlátês dans l'empire byzantine," *Byzantinische Zeitschrift,* 72 (1979), 319.

(5) A summary of the latest results of research can be found in R.J. Lilie, *Die Byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber* (München, 1976), 287-339.

(6) M. Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine* (Bruxelles, 1982), 119. When we hear of a *moderator* who had both civilian and military authority in the province of Arabia which comprised at that time the region of today's Transjordan (cf. J. Karayannpoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung* (München, 1959), 64; F. Winkelmann *et al., Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus* (Berlin, 1978), 67, then we must acknowledge that this was only an honorific title for a very short time (cf. Sarte, *op. cit.,* 111, 119).

(7) Lilie, *op. cit.,* 333.

(8) *Op. cit.,* 291; cf. K.M. Setton, "On the Importance of Land Tenure and Agrarian Taxation in the Byzantine Empire, from the Fourth Century to the Fourth Crusade", *American Journal of Philology,* 74 (1953), 231.

(9) F. Altheim and R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike* (Frankfurt, 1957), 77, 80; cf. F. Altheim, *Geschichte der Hunnen* (Berlin, 1959-1962), II, 194; M.G. Morony, "Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sassanian and Early Islamic al-'Irāq," *Iran* 20 (London, 1982), 4.

King Khusrō Anōsharvān was most successful and his new system helped him to many victories over his Byzantine rivals who, to their own disadvantage, had abandoned the system of Diocletian during the reign of Justinian (527-565). But having learned the lessons taught by the Sasanian armies, the Byzantine Emperor Heraclius (610-641) initiated military reforms and built up an army of professional soldiers *(stratiôtes)* who were paid by the government and garrisoned in the provinces; after all, this new military system brought him victories over the Persians after the year 628.

It is true that the payment of the Muslim armies during the time of the great conquests was organized in the same way as it was done in the Sasanian army, but it looks as if this system was extended and enlarged very soon when 'Umar b. al-Khaṭṭāb founded the famous *dīwān* which was named after him.

This raises the question whether there was a direct Persian model or archetype for the *dīwān* which was set up by 'Umar and for the military *dīwāns* of the garrison towns in the conquered provinces. The following speaks against the theory of a direct influence: The financial administration of the conquered provinces continued to follow the Byzantine or Persian system, whereas the purely military matters were separated from it because it would have been a security risk to make documents of this kind accessible to non-Arabs. Puin(67) was able to make the plausible suggestion that the *dīwān* of 'Umar which contained the names, the genealogy and the description of the Arab soldiers entitled to obtain donations was written from the start *in Arabic.* Moreover, it would have been impracticable to do otherwise in view of the Arab names and the difficult and complicated genealogical relations of the Arab tribes.

There is an additional argument which supports the opinion that 'Umar's *dīwān* was originally Arabic – the purpose of that *dīwān* which served for distributing the incomings of the state to the Arab Muslims.(68) A purpose like this would have been inconceivable for the Persian system! Whenever a census was taken in this system it was for the purpose of levying taxes and not for the purpose of distributing the state's income to its subjects.

Also characteristic and without any preceding examples are the criteria for the classification of the entitled persons: registration by tribes in genealogical order and by services rendered to Islam which was measured by the time of accession to Islam *(as-sābiqa fi'l-dīn).*

In my opinion we can summarize the point under discussion as follows: Both the Byzantine and Sasanian Empires had professional soldiers who were interdicted from acquiring landed property, who were paid and armed and mounted by the government and garrisoned in special towns.(69) The Persian shape of this system was known to the Arabs before the conquests, but its reorganization by the formation of a special *dīwān,* namely the *dīwān* of 'Umar, was a genuine Arabic-Islamic achievement without a previous model.

This is the place to turn our attention to another important fact. Not only Arabs were registered in the *dīwān al-jund* but also *mawālī,*(70) *i.e.* non-Arabs who converted to Islam and were assigned as clients to an Arab tribe. We are told(71) that Abū Bakr and 'Umar ordered that everybody who converted to Islam and fought like an Arab should receive the same payment as an Arab and have rights on his share of the state's income. Only some decades later, during the reign of the Umayyads, were all *mawālī* registered(72) in the army *dīwāns* of Egypt and North Africa, Syria and Ḥijāz and received their payment from the state. But this payment was then usually lower than that of soldiers who were of pure-blooded Arab descent.

Conclusion

From all the above-mentioned examples we can see that the Arabs, even of the time of the *jāhiliyya* and during the years before the conquests, knew of, and were acquainted with, famous and efficient Sasa-

Summing up, it can be said that the early fiscal reform of Diocletian which separated the poll tax and the land tax was followed by the Sasanian King Khusrō I Anōsharvān who of course did not know where it came from, but whose counsellors knew its efficiency, whereas in the Byzantine Empire this early Roman system was developed in another direction. In the Ḥijāz of the time of the Prophet and the Caliphs Abū Bakr and 'Umar this Sasanian system was known in rough outlines. The land tax *(kharāj)* did not play an important role;[47] the *'ummāl* who were sent by the Prophet to the tribes only collected *ṣadaqa.*[48] S.M. Hasan-uz-Zaman[49] showed that even then *kharāj* and *jizya* were not sharply separated terms but both meant simply tax. In my opinion this is due to the fact that already in the Sasanian Empire the poll tax and the land tax were closely combined. Later on, 'Umar had himself informed[50] about the pre-Islamic conditions before he ordered the introduction of the land tax. Some decades later, when the provinces of Palestine, Syria, Iraq and the rest of Persia had been conquered, the whole tax system was developed further under the influence of the Umayyads and the systematization of the Muslim *fuqahā'*![51]

While the Sasanian[52] regulation of imposing the poll tax on Christians and Jews was kept by the Muslim government, the land tax was in early Islamic times only to be paid by non-Muslim peasants and landowners, but not by Muslims who were only required to pay *zakāt* (especially *'ushr* on the land). For the most part, Arab Muslim soldiers were not allowed to acquire land at all.[53] Later on, land tax had to be paid independently of the religious status of the owner or the peasant.[54] This development, however, was due to the economic dynamics of the new Islamic State.

In summary it can be said that due to the fact that in the Byzantine realm the word *capitatio* (or *epikefália* e.g. *jizya*) had enlarged its meaning and meant all taxes, and due to the fact that in the Sasanian system poll tax and land tax were so closely combined that *kharāj* often became the enlarged and comprising term, we find in the early Caliphate a mixup of the terms *kharāj* and *jizya,* especially in the works of the historiographers who were not jurists.[55] In the course of the development and evolution of Islamic administration and jurisprudence *(fiqh),* this confusion of both terms was cleared and an exact distinction between them was made.

3. The Early Military Organization

The military campaigns ordered by the Caliphs Abū Bakr and 'Umar were in most cases conducted by Muslim soldiers who were Arabs capable of bearing weapons and obliged to respond to the call for the holy war. On principle, only Arabs[56] were allowed to serve as fighters *(muqātila)* who were forbidden to acquire landed property[57] outside the Arabian Peninsula. Each Arab soldier[58] was registered in the muster-rolls of the office of army administration – his name and his physical abilities, his weapons and his horses; also the names of his wives and children were written down. His pay and the living of his family were defined and regularly paid. Outside the Arabian Peninsula the soldiers were placed in garrisons or newly founded towns *(amṣār).*[59]

This early military system reminds us of the Sasanian system after the reform of Khusrō Anōsharvān which itself had its roots in the Roman times of Diocletian when professional soldiers[60] were not allowed to acquire landed property.[61] In Persia, besides the old nobles, King Khusrō created a new class of noble soldiers, called *asāwira* (Persian: *asvārān*) in the Arabic written sources. he examined them and controlled whether they were without means; being so he supported them and gave them a horse, equipment and donations *('aṭā'),*[62] but the latter did not mean a regular pay. Altheim[63] was of the opinion that the Sasanian king equipped his army with horses and weapons by means of this *'aṭā'*. Registers[64] were written down with the names of the soldiers and their horses, even showing their fighting power. They did not possess landed property,[65] but were supported by the king and thus became dependent on him.[66] All that was obviously done in order to prevent them from mingling with the peasants.

sein[26] is of the opinion that there was no poll tax in Egypt, but on the contrary, it was introduced by the Arab conquerors. From this time on there are two new Greek terms in use, namely *diágrafon* and *andrismós*, which meant *jizya*. We can ascertain for the moment the important fact that in the Byzantine Empire – Egypt excepted ! – the term poll tax had become so enlarged that it also included the land tax.[27]

This transformed Byzantine system does not seem to have been known in Yathrib (Madīna). On the contrary it was not until they had conquered Syria and Palestine that the Arabs became acquainted with the new Byzantine system.

Let us now turn to the Sasanian system; perhaps it will be helpful to find an explanation for the confusing fact that in early times the two terms *kharāj* and *jizya* were not exactly separated. One explanation might be that even in the Sasanian system of taxation the land tax and the poll tax were both only different aspects of one main tax which was levied on peasants and landowners.

King Khusrō I Anōsharvān is famous in history for his tax reform of the year 531 when he ordered his empire to be measured and a cadastral survey to be undertaken.[28] All land under cultivation was surveyed; date palms and olive trees were counted, and the number of all inhabitants was registered,[29] just as it was done one century later in the *Sawād* by the Caliph 'Umar.[30] A new unit of measurement (in the Arabic written sources called *jarīb)* was introduced and a fixed sum for all field products was imposed.[31] All this was called land tax. The intention was to avoid taxation based on estimating the crop on the ear as it was done before.

Besides the land tax a poll tax was levied which had several rates: 12, 8, 6 and 4 dirhams, corresponding to the working power of each peasant.[32] Men over 50 years or under 20 years of age were exempted from payment of this poll tax.[33] The nobles, priests and functionaries of the state and the army were not obliged to pay the poll tax.[34] Only the peasants and the town dwellers owning arable land had to pay both land tax and poll tax. Jews and Christians were always obliged to pay the poll tax[35] notwithstanding the fact that they were town dwellers and did not own landed property.

So the tax system to which peasants were subject comprised the land tax,[36] being a combination of the tax on arable land *and* the products, and the poll tax[37] which was a tax on the capacity for work. Since the poll tax and the land tax were levied only on peasants, and since both were connected they were sometimes referred to as one term, namely *jibāya (=kharāj = jizya).* On the other hand, the term *kharāj* was sometimes enlarged and included also the *jizya.* All this would explain why the word *kharāj* sometimes denoted not only the land tax, or the land tax and the poll tax, but also *all* taxes, even those taxes imposed on city and town dwellers.[38]

As to the inhabitants of cities and towns, unfortunately we do not know exactly what taxes were imposed on them. Only Jews and Christians had to pay poll tax, as was already mentioned, but it is to be presumed that there were official collectors who levied special taxes on merchandise and on merchants.[39]

There is no reason to suppose that this Sasanian system should not have been known to northwestern Arabia before Islam.[40] We know that King Khusrō Anōsharvān (531-578) acknowledged the Lakhmid ruler al-Mundhir III (ca. 505-554) as king of 'Umān, al-Baḥrayn, and al-Yamāma,[41] as well as Ṭā'if and the rest of the Ḥijāz and even beyond until Najrān.[42] Ibn Khurdadhbih[43] wrote that a tax collector *('āmil)* of the governor *(marzubān)*[44] of the desert collected the *kharāj* of Yathrib and that the Jewish tribes of Qurayẓa and Naḍīr were kings appointed by the Sasanids and governed the tribes of al-Aws and al-Khazraj. So we can say that the Persian King Khusrō I was sovereign of al-Mundhir III,[45] who himself was *marzubān* of the desert and whose tax collector ruled besides the kings of the Qurayẓa and Naḍīr until these kings were overthrown by the Aws and the Khazraj in the middle of the 6th century when the Arabs of Yathrib put an end to the Jewish political supremacy.[46]

In the time of the Prophet Muḥammad the word *'āmil* denoted the representative[10] sent by him to the tribes to collect *zakāt* and *ṣadaqa.*[11] S.E. Humodi[12] was able to prove that the position of the tax collector *('āmil ṣadaqa,* or *muṣaddiq)* was set up during the last two years of the Prophet's lifetime. Some of those *'ummāl* also had military duties, but normally the financial function was emphasized. During the time of the Rightly Guided Caliphs of Madīna the *'āmil* was at the same time the governor of a province, and thus liable for administrative matters as well as for the army; for these reasons the sources of this early period often use the terms *amīr* and *'āmil* as synonyms, because each tribe was administered and supervised by an agent *('āmil).*[13] But things changed after the Arabs conquered Syria and Iraq and had to administer regions with mainly sedentary populations. Soon, the powerful position of the governors was weakened and power was divided between *amīr* and *'āmil* and both had to check each other.[14] This system of an *amīr* who was liable for the military and governmental affairs of the province and of an *'āmil* being concerned with the levy of the taxes was kept as a rule until the 3rd century of the Hijra.[15] In Egypt, however, which was a strongly centralized province, military and administrative matters were often (but not always) in one hand.[16] Even in 'Abbāsid times we hear of finance directors being independent of the governors. This separation of powers was not abandoned until Aḥmad b. Ṭūlūn of the Ṭūlūnid dynasty was made responsible by the 'Abbāsid Caliph al-Muhtadī for both the army and the taxes of Egypt.[17]

To summarize: The Roman system of separating the provincial powers of military and civil competence, which was partly given up by the Byzantines, but was kept by Sasanian kings, was adopted only later, namely after the consolidation of Muslim rule in the conquered provinces of Syria and Iraq, and then only after it had become obvious that this balance of powers was to the advantage of the political status of the caliph. This system of separation of powers was then maintained until the 3rd century of the Hijra.

2. Land Tax and Poll Tax

During the reign of the Rightly Guided Caliphs the terms land tax *(kharāj)* and poll tax *(jizya),* which were later sharply separated, were not clearly defined. Duri[18] wrote that in the period of the Prophet *jizya* meant an individual tax or poll tax or communal tax; later, under the Orthodox Caliphs *jizya* was the poll tax, whereas in Egypt it referred to taxes on land and people. On the other side, the word *kharāj* was used in the *Sawād* (Iraq) as land tax, but the word *kharāj* was also sometimes used for *jizya,* then for all sources of revenues. Duri ascribed this inexactness to the Sasanian system and reckoned that *kharāj* meant in Khurāsān only *jizya* and did not include the land tax. Briefly, the terms *kharāj* and *jizya* were mixed up, meaning sometimes all kinds of revenues of the state.[19]

If we look at the Byzantine tax system[20] we realize that there was no land tax imposed on the inhabitants of towns unless they were landowners, but in the countryside all peasants were obliged to pay a poll tax imposed on men and beasts *(capitatio)* and a land tax *(iugatio)* which was connected with the soil. Originally, these regulations dated back to the emperor Diocletian (284-305)[21] and were applied up to the 6th century. But later on this system changed; poll tax and land tax were separated.[22] Peasants continued ot pay the poll tax, but now town dwellers also had to pay it. This tax was called the household tax *(kapnikon),* e.g. each family had to pay it, whereas landowners (town dwellers or peasants) had to pay the land tax (called *synonê).*[23]

The late Roman term poll tax *(capitatio)* had thus become so enlarged that it included the term land tax *(iugatio)* or even became the appellation for the whole system of taxation.[24]

Egypt is not an appropriate example to be taken for our problem because it always occupied a special position within the Byzantine Emipre's tax system. The main tax was certainly the land tax *(dêmósion* or *dêmosía),* but besides it there existed many other taxes. It is still disputed if there was a poll tax at all before the Islamic conquest; we must confess that there is no proof of it for the 4th and 5th centuries.[25] F. Hus-

Aspects of the Administration and Military Organization of the Early Caliphate

Martin Forstner

The objective and purpose of this contribution is to point out parallels between three different systems, viz. Byzantine, Sasanian and Islamic; namely, the same problems of administration and military organization in them and how they were to be solved. At this point, one must first mention that these three systems did not exist absolutely separated from each other. On the contrary, there were close military, cultural and commercial contacts which engendered a great deal of mutual influence and dependence. Although this is known with respect to the relations between the Byzantine and Sasanian Empires, less known is the fact that at least the north-western part of the Arabian Peninsula was included in this world of continuous contacts.(1)

This contribution tries to deal with aspects of the early Islamic administration and military organization through the comparison of systems, and seeks to inquire whether or not all three systems arrived at the same solutions.

It is generally acknowledged that Byzantine and Sasanian administrative practices were adopted by the early Muslim government. Ibn Khaldūn(2) noted clearly the continuity of both Persian and Byzantine practices in the field of administration. The Arabs maintained the existing administrative apparatus with all the offices and divisions of the conquered provinces, but adapted and centralized them in some cases.(3) Some of the characteristic features of the early Islamic government and tax system might have their roots in conditions prevailing even before the conquests and some indications point to the fact that knowledge of Sasanian and Byzantine traditions was spread even before Islam.

1. The Provincial Governors' Competence

The practice to appoint both an *amīr* and *'āmil* in the provinces during the Umayyad Caliphate bears a strong resemblance to the Sasanian and Byzantine systems which themselves have to be attributed to the reforms of the Roman emperor Diocletian (284-305) who provided that in each province both a military and a civil commander should hold office at the same time.(4) Thus, precautions were taken against the dangerous concentration of power in the hands of provincial governors. By the year 535 the Emperor Justinian (527-565) ordered the reunification of military and civilian powers in some provinces of the East, but it remains a controversial question when this reunification of both powers was introduced again to all provinces.(5) In contrast to some provinces in Asia Minor, we see that about 580, in the provinces Phoenicia, Palaestina (which enclosed at that time also a great part of Ḥijāz) and Arabia, the power remained separated between the *dûx* who was responsible for military matters and the *archôn* who was the civil governor.(6) Even in 680 there were provinces in Asia Minor where both powers were still separated,(7) but in most provinces this reform was carried out between 634 and 670, mainly under the impact of the attack of the Arab armies.(8)

In the Sasanian Empire King Khusrō I Anōsharvān (531-579) had implemented a reform of the army. Henceforth, each province was commanded by a governor *(iṣpāhbādh)* who was responsible for both military and fiscal matters. But when these governors became too mighty and revolted frequently against the central power, King Hormizd IV (578-590) once again separated civil administration and military command.(9) Besides the governor *(iṣpāhbādh* or *marzubān* in the frontier provinces) we now find an administrative director, called *'āmil* in the Arabic sources; that means that for the simple reason of efficiency the Sasanian Empire returned to the separation of powers that had been part of the model of Diocletian.

A Contribution on the Subject

III. Arabia in the Age of the Four Caliphs.

(39) Watt, *op. cit.*, 316-17.

(40) **al-Mā'ida (5): 17.**

(41) **al-Mā'ida (5): 72.**

(42) **al-Mā'ida (5): 73.**

(43) **al-Mā'ida (5): 75.**

(44) Elsewhere, **al-Tawba (9): 30-34,** criticism is made of the Christians and Jews who had gone against their own monotheism, while the wealth of some of the Christian clergy and monks is attacked. Many monasteries were wealthy by this period, a point indicated by sources dealing with Egypt in the early Islamic period, although the situation was probably not confined to Egypt among the countries of the Near East.

(45) J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums* (Berlin, 1897), reprinted Berlin (1961), 232; Trimingham, *op. cit.*, 120.

(46) *Tafsīr al-Ṭabarī,* vii, 3.

(47) Watt, *op. cit.*, 320 has suggested that the early Muslims were rather poorly informed on Christian doctrine and he blames this on the poor state of knowledge of their religion on the part of Christians in the Peninsula. Trimingham, *op. cit.*, 119, describes the roving bishops of the Christian Arab nomads in the desert; the absence of sedentary life must have made difficult the maintenance of a doctrinal consistency, while the Christians in much of the Peninsula were beyond systematic ministry by the church. The presence of heresy and syncretic beliefs on the desert frontier has already been mentioned.

(48) **Maryam (19): 37.**

(49) Watt, *op. cit.*, 116.

(50) Ibn Sa'd, *op. cit.*, i, 276.

(51) Sebeos, *op. cit.*, 104-5; **Daniel vii.**

(52) Theophanes, *Chronographia,* ed. C. de Boor (Leipzig, 1883), 339.

(53) Meyendorff, *op. cit., passim.*

(54) Sebeos, *op. cit.*, 94; **Genesis XVI: 12.**

(55) Sebeos, *op. cit.*, 95.

(56) *Op. cit.*, 95-96.

(57) *Op. cit.*, 102.

(58) *Loc. cit.*

(30) Sebeos, *Histoire d'Heraclius par l'éveque Sèbeos* (trans. into French from the Armenian by F. Macler, Paris, 1904), 68 ff.

(31) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Dar Beirut), iv, 338, refers to the raid on Wādī'l-Qurā intended by al-Nu'mān b. al-Ḥārith al-Ghassānī, *malik* al-Shām; Irfan Shahīd, "Ghassān," *Encyclopaedia of Islam* (new ed.); Ibn al-Athīr, *Usd al-Ghāba* (Cairo, 1286/1869), v, 176 refers to *maslaḥa* of the Rūm at Tabūk.

(32) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 607; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 387; al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 1031; Ibn Sa'd, *op. cit.*, i, 277-78, 289-90; al-Baladhurī, *op. cit.*, 92; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iv, 1702.

(33) al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 1032-1033; Ibn Sa'd, *op. cit.*, i, 276-77, 290-91; al-Balādhurī, *op. cit.*, 93.

(34) al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 1031-1033 and al-Baladhurī, *op. cit.*, 92-93, say nothing of the religion of the people of Jarbā' and Udhruḥ. Ibn Hisham, *op. cit.*, iv, 387, does not mention the religion of the people of Jarbā' and Udhruḥ. Ibn Sa'd, *op. cit*, 276-77, 289, 290-91, has Jews and people of Maqnā, people of Udhrūḥ and Jarbā and only one reference to the people of Udhraḥ and Jarbā' as having been Jews. All received the *jizya,* but there is no certainty that all three were towns dominated by Jews. A. Killick ("Udruh–the Frontier of an Empire: 1980 and 1981 Seasons, a Preliminary Report," *Levant,* 15 (1983), 115) records a Byzantine church at Udhruḥ, but its use in late times is not discussed.

(35) Yuḥannā b. Ru'ba submitted to the Prophet, it is claimed (al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 1031), out of fear that his town would have an expedition sent against it as had been done to Ukaydir. However, the Prophet received Yuḥannā at Tabūk, and sent Khālid b. al-Walīd to Dūmat al-Jandal against Ukaydir during his stay at Tabūk, a period of some ten days. The time-scale seems very short if Yuḥannā was to have learned of Khālid's expedition before leaving for Tabūk, especially as Khālid must have left secretly to surprise Ukaydir in distant Dūma.

(36) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 607 says Ukaydir was a Christian. al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 1025 ff., esp. 1030, mentions the letter of the Prophet to Ukaydir telling him to abjure the idols *(aṣnām)* but also refers to Ukaydir wearing a gold cross. Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 387, says Ukaydir was a Christian. Ibn Isḥāq, *op. cit.*, i, 288-90, mentions the letter of the Prophet to Ukaydir telling him to abandon idols *(aṣnām)* but in a further reference, states that Ukaydir wore a gold cross when he saw the Prophet. al-Balādhurī, *op. cit.*, 95, refers to the Prophet's letter to Ukaydir and the instruction to abandon idols *(aṣnām)* but elsewhere (p. 97) Christians of al-Kūfa (Nestorians) are mentioned at Dūma, with the implication that they included Ukaydir. al-Ṭabarī, *op. cit.*, iv, 1702-1703, refers to Ukaydir as a Christian. According to Ibn al-Kalbī, *op. cit.*, 9, Wadd was the idol of Kalb. He states that Wadd had adherents in Dūma until Khālid b. al-Walīd destroyed it (*op. cit.*, 48-49). These adherents surrounded Dūma.

(37) Watt, *op. cit.*, 318, has suggested that the Qur'ānic rejection of the concept that Allāh would beget was directed originally against the pagan belief in the "daughters of Allāh". However, there is no doubt that subsequently theological debate and hostility between Islam and Christianity centred on the question of the Oneness of God and of the Trinity, as is demonstrated for instance, in a comparison of the Qur'ānic inscriptions in the Qubbat al-Ṣakhra and those in the Church of the Nativity in Bethlehem.

(38) **al-Mā'ida (5): 82-84.** E. Beck, "Das Christliche Mönchtum im Koran," *Studia Orientalia* 13, no. 3 (1946), 3-29.

tianized at this late date, it is still more likely that the bedouin adhered to non-Christian practices, being beyond the ministrations of the sedentary church organization and the regulation of doctrine. F.V. Winnett ("References to Jesus in Pre-Islamic Arabic Inscriptions," *Muslim World* 31, parts 1-4 (1941), 353) has mentioned syncretic practices in pre-Islamic south Arabia and Syria, whereby Jesus was merely added to a pantheon of pagan deities by worshippers oblivious of Christian monotheism.

(15) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 449 (after Dhū'l-Ḥijja, 4); al-Wāqidī, *op. cit*, i, 402; Ibn Hishām, *op. cit.*, iii, 156 (Rabī' I, 5 or after Dhū'l-Ḥijja, 4); Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 62-3; al-Balādhurī, *op. cit.*, 97 (In 5 A.H.); Musil, *Arabia Deserta*, 535-37, argues that as Rabī' I-II of A.H. 5 fell in the hottest summer months, the Arabic sources in fact refer to the fixed Rabī' period of the bedouin.

(16) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 662-64; al-Wāqidī, *op. cit.*, ii, 555 ff; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 454 ff; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 88; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iii, 1555-1556.

(17) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 664-65; al-Wāqidī, *op. cit.*, 707 ff; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 457-58; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 89, 90-91; al-Balādhurī, *op. cit.*, 57; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iii, 1556, 1584-1585.

(18) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 672; al-Wāqidī, *op. cit.*, ii, 560; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 468; Ibn Sa'd, *loc. cit.*; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iii, 1556.

(19) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 531 ff; al-Wāqidī, *op. cit.*, ii, 755 ff.; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 284 ff; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 128-30; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iii, 1610 ff.

(20) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 668-69; al-Wāqidī, *op. cit.*, ii, 769-70; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 462; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 131; al-Ṭabarī, *op. cit.* iii, 1604.

(21) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 602 ff, 607-8; al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 989 ff, 1025 ff; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 379 ff; Ibn Sa'd, *op. cit.* ii, 165-68; al-Balādhurī, *op. cit.*, 97; al-Ṭabarī, *op. cit.*, 1692 ff., 1702-1703.

(22) Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 164, refers to a raid against 'Udhra and Balī. The latter appears on the Byzantine side in early campaigns of the Muslims. Zayd b. Ḥāritha made a raid into Madyan (Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 471), while S. Smith has suggested that a raid to Jidda was in fact directed to Lotabe/Tīrān at the mouth of the Gulf of al-'Aqaba ("Events in Arabia in the 6th Century," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1954), 425-468).

(23) The impliction of this far-ranging march is that the southern *limes* were, in effect, ungarrisoned.

(24) Ibn Sa'd, *op. cit.*, 258.

(25) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 644-45, regards Farwa as governor of Ma'ān; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 437 says he was governor of Ma'ān and the area around it. Ibn Sa'd, *op. cit.*, i, 281, says he was governor of 'Ammān or Ma'ān, but elsewhere (p. 355) he states that Farwa was governor of Ma'ān.

(26) See note 16.

(27) al-Wāqidī, *op. cit.*, iii, 989-90; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 165; al-Balādhurī, *op. cit.*, 92.

(28) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1977), 345-47.

(29) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 662-64; Ibn Hishām, *op. cit.*, iv, 454 ff; al-Wāqidī, *op. cit.*, ii, 555-60; Ibn Sa'd, *op. cit.*, ii, 88; al-Ṭabarī, *op. cit.*, iii, 1555-1556.

Biblical Archaeologist, 42, no. 1 (winter, 1979), 49-55. Excavations conducted by de Vries at Umm al-Jimāl in 1981 may throw further light on the period as far as the north is concerned. Parker's excavations (begun 1980, continuing 1982) at Lajjūn and those of A. Killick at Udhruḥ (1981) will, it is to be hoped, clarify the use of these positions on the *limes* in the period preceding Islam.

(3) صالح الحمارنة، «دور الأنباط في الفتوح الإسلامية»، دراسات العلوم الإنسانية ٧/١ (١٩٨٠)، ص ص ١٦٧ - ١٧٨.

(4) *Tafsīr al-Ṭabarī* (Cairo, 1954/1373), vii, 3.

(5) N. Glueck, "Christian Kilwa," *Journal of the Palestine Oriental Society,* 16, no. 1, 9-16.

(6) H. Field, *North Arabian Desert Archaeological Survey, 1925-50* (Cambridge, Mass., 1960), 94-99, 150-64; H. Gaube, "An Examination of the Ruins of Qasr Burqu'," *ADAJ* 19 (1974), 93-100.

(7) Lammens, "Les Chrétiens à la Mecque à la veille de l'Hégire," *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* t. xiv (1918), reprinted in *L'Arabie Occidental avant l'Hégire* (Beirut, 1928), 28; J. Spencer Trimingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London and New York, 1979), 120-22, 259.

(8) The Yarmūk defeat marks the watershed for the change of allegiance, although there were defections before this date away from the Byzantines, while some Christian Arabs continued in their former religion long after the Yarmūk.

(9) Hishām b. al-Kalbī, *The Book of Idols,* trans. into English from the Arabic by N.A. Faris (Princeton, NJ, 1952), 52.

(10) Muḥammad b. Isḥāq, *The Life of Muhammad,* trans. into English from the Arabic by A. Guillaume (Oxford Univ. Press, 1974), 637-39; Al-Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī,* ed. M. Jones (London: Oxford Univ. Press, 1959-1966); (Cairo: Dar al-Ma'aref, reprinted by 'Ālam al-Kitāb, Beirut, n.d.), iii, 984-89; Muḥammad b. Sa'ad, *Ṭabaqāt* (Beirut, 1960/1380), i, 322-23; 'Abd al-Malik b. Hishām, *al-Sīra al-Nabawiyya,* ed. A.M. al-Saqqā (Cairo, 1399/1979), iv, 427-29 (hereafter I.H); al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-Rusul wa'l-Mulūk (Annales),* ed. M.J. de Goeje, revised P. de Jong and E. Prym (Leyden, 1882-1890), iv, *prima series,* 1706-1710.

(11) Ibn al-Kalbī, *op. cit.,* 52-53; al-Wāqidī, *op. cit.,* 984-988, Ibn Sa'd, *op. cit.* iii, 164; al-Ṭabarī, *op. cit.* IV, 1706, referring to a *bayt al-ṣanam,* rather than to Fuls. According to al-Balādhurī, *The Origins of the Islamic State,* trans. into English from the Arabic by P.K. Hitti (New York, 1916), reprinted New York (1968), i, 224, many of the Ṭayyi' did not convert to Islam until the submission of Qinnasrīn. Their former religion is not mentioned, although their presence in Syria indicates that they, like 'Adī, professed Christianity.

(12) J.W. Fück, 'Kalb b. Wabara," *Encyclopaedia of Islam,* (new ed.); Trimingham, *op. cit.,* 278.

(13) Ibn al-Kalbī, *op. cit.,* 33-34; C.E. Bosworth, "Djudhām", *Encyclopaedia of Islam* (new ed.)

(14) F. Trombley had recently indicated the degree to which pagan practices persisted until at least the end of the 7th century A.D. in the cities of the eastern Byzantine provinces ("Paganism and the Process of Christianization during the Pre-Iconoclastic Period," delivered at the 7th Annual Byzantine Studies Conference, Boston University, November 14, 1981). If the cities were incompletely Chris-

of Islam than some other Christian authorities. The characterization of the Muslims as the descendents of Ismā'īl is not unusual among Christian writers, but Sebeos is very specific. He regarded the Prophet Muḥammad as a descendent of Abraham, and he sees Muḥammad as the fulfilment of Biblical prophecy in Genesis concerning the character of Ismā'īl.(54) Sebeos goes on to describe Muḥammad as a merchant, a preacher ordained by God in the way of truth, who had to teach the children of Ismā'īl (i.e. the Arabs) knowledge of the God of Abraham. Sebeos also adds that Muḥammad was well informed on the history of Moses. According to Sebeos, the Prophet Muḥammad had taught with the authority of God, to bring the Arabs to God, Who had revealed Himself to Abraham, and to induce them to abandon the cults and pagan deities that were current in pre-Islamic Arabia. On the practices of the Muslim community, Sebeos was informed and dispassionate in his account:(55) he says that Muḥammad had forbidden the eating of animals that had died naturally, the drinking of wine and he had forbidden lies and fornication. He also seems to have been aware that pork was offensive to Muslims. He adds the following words which he attributes to the Prophet, addressing the Muslim Arabs:(56)

> "Dieu a promis par serment ce pays à Abraham et à sa postérité après lui en toute éternité; il a agi selon sa promesse, lorsqu'il aimait Israêl. Or vous, vous êtes les fils d'Abraham et Dieu réalize en vous la promesse faite à Abraham et à sa postérité. Aimez seulement le dieu d'Abraham, allez vous emparer de votre territoire, que Dieu a donné à votre père Abraham, et personne ne pourra vous resister dans le combat, car Dieu est avec vous."

It is interesting that Sebeos should take the Muslim Arabs rather than the Jews as the true Israel, as the sons of Abraham and Ismā'īl. Sebeos continues to explain the Muslim attack on Palestine, Transjordan and Syria in terms of this promise of the land by God to Abraham and his descendents, the Arab Muslims. Indeed, it is for the Jews rather than the Muslims that Sebeos reserves his greatest condemnations, as it had been the Jews who had betrayed the Christian Empire and Palestine to the Sasanians in A.D. 614. After the Muslim victory, Sebeos again blames the Jews as sowers of dissension between Christians and Muslims within the Caliphate.(57) By contrast, there is relatively little attack on Islam by Sebeos in either his account of Muslim belief or observance. It is mainly when he reaches the devastating Muslim attacks on Armenia in his account that first-hand experience of the war overcomes Sebeos's equable aquiescence in the inevitability of the Muslim conquest as the fulfilment of the prophecy of Daniel. As a Monophysite himself, it is difficult not to wonder whether Sebeos reflects other earlier Monophysite responses to Islam in Arabia and Syria. His sources of information included former prisoners of the Muslims,(58) but his information about Islam and the Prophet suggests close enquiry, which could reflect a broader Monophysite acquaintance with the new religion, as much as Sebeos's personal interest.

Notes

(1) J. Meyendorff, "Byzantine views of Islam," *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113-34. Meyendorff provides a convenient survey of the Christian response to Islam, relying on Greek sources.

(2) R.E. Brunnow and A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia,* i-iii (Strasbourg, 1904-1909); H. Lammens, "L'ancienne frontière entre la Syrie et le Ḥiğāz: notes de géographie historique," *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* t. xiv (1917) (reprinted in *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire* (Beirut, 1928); A. Musil, *The Northern Ḥeğāz,* (New York, 1926); *idem, Arabia Deserta* (New York, 1927); F.M. Abel, *Géographie de la Palestine,* t. ii, "Géographie politique, Les villes," 3eme. éd. (Paris, 1967); G.W. Bowersock, "A Report on Arabia Provincia," *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 219-42; S. Thomas Parker, "Archaeological Survey of the *Limes Arabicus:* a Preliminary Report," *Annual of the Department of Antiquities* (Jordan) (hereafter *ADAJ*) 21 (1976), 19-31; David F. Graf, "A Preliminary Report on a Survey of Nabatean-Roman Military Sites in Southern Jordan," *ADAJ* (1979), 121-27; Bert de Vries, "Research at Umm el-Jimal, Jordan, 1972-1977,"

promise position must be found between Monophysitism and Orthodoxy if he was to keep the loyalty of the Eastern provinces. To this end, Heraclius seems to have made contacts with the Monophysite religious authorities in the east before he returned to Syria. Out of these contacts, the doctrine of Monotheletism was developed to overcome the problems that lay between Monophysites and Orthodox in the definition of the relationship of God and Jesus; the Monothelete doctrine was finally published as official Byzantine policy in A.H. 17/A.D. 638, too late to have any practical effect in the east, for Syria was already lost and Jerusalem was taken by the Caliph 'Umar b. al-Khaṭṭāb in the same year. Yet the controversy arose before and after the doctrine was declared as policy for it profoundly alienated the Orthodox as the Empire seemed to be approaching the Monophysite doctrinal position, while the Monophysites were not content as Monotheletism did not come far enough towards their doctrines. There seems to be awareness of these deep schisms between Orthodox, Monophysites and Nestorians in the Qur'ānic objection to the theological disputes of the Christian sects.(48) Watt has suggested(49) that the letter sent to Bishop Dughāṭir by the Prophet(50) represented an attempt by the Prophet to gain support from among the Monophysites.

Outside the border areas, there is some indication that the Muslim victory in Syria was regarded in certain Christian quarters as the fulfilment of Biblical prophecy. The Armenian priest, Sebeos, whose history covers the period from the 5th century A.D. through to the succession to the Caliphate of Mu'āwiya b. Abī Sufyān in A.H. 41/A.D. 661, lived through the latter part of the period that he describes. He was unusually well-acquainted with Islam, at least by comparison with many other Christian writers of the period, and he gives an interesting and fatalistic interpretation of the Islamic conquest of the Near East. Sebeos says that the Prophet Daniel in the Old Testament had aforeseen and prophesied the events surrounding the Islamic conquest.(51) Daniel had predicted the coming of four beasts that he interpreted as four kings who would arise on earth successively. Sebeos took Daniel's prophecy and applied it to the events of his own times: of the four beasts in Daniel's vision, the first was a beast with human aspect which Sebeos understood to be the kingdom of the west, that of the Byzantines. The second beast, a bear, Sebeos identified as the Sasanian Empire, which had encompassed the earth. The third beast was a leopard, which Sebeos described as the kingdom of the North, Gog and Magog (perhaps the Avar Khanate). The fourth beast, the most powerful, he identified as the kingdom of Ismā'īl coming from the south, and Sebeos identified a figure in Daniel's prophecy as the archangel Gabriel telling Daniel that this, the fourth kingdom, would be most powerful and would consume the earth.

In Sebeos's lifetime, the interpretation that he placed on the prophecy of Daniel must have seemed plausible indeed. The Byzantines, the first beast, had been initially humbled by the second beast, the Sasanians: Sebeos, who was a Monophysite, explains this by idolatry as he saw it on the part of the Byzantines, that is, their heresy. The beast from the north, if it was indeed the khanate of the Avars, had threatened to seize Constantinople itself in A.D. 626 during the Sasanian war. In the light of this recent train of events, it is hardly surprising that the fourth beast in Daniel's prophecy should have been taken by Sebeos as a symbol for the victorious Muslims from the south, the land of Ismā'īl. Already when Sebeos wrote, the Muslims held a greater territory than the Byzantines had ever won in the east, and their conquests were proving more longlasting than those of the Sasanians had been in Bilād al-Shām.

For Sebeos, therefore, the Muslim conquest as the fulfilment of Biblical prophecy endowed the political distintegration of the Byzantine and Sasanian states with the inevitability of being God-ordained. The prophecy of Daniel and its association with the Muslim conqust was not confined to Sebeos. When the Orthodox Patriarch of Jerusalem, Sophronius, surrended the city to the Caliph 'Umar b. al-Khaṭṭāb in A.H. 17/A.D. 638, he too identified the victory of the Muslims as being the fulfilment of the prophecy of Daniel.(52)

Knowledge of Islam among the Christian community in the Near East and in the truncated Byzantine Empire varied considerably,(53) and again it is Sebeos who provides a more dispassionate and accurate view

debate, although not in the complicated terms of theological discussion in Byzantine clerical circles; rather, Islam in a direct manner overrode at one step the vexed issue (for the Christians) of the relationship of Jesus to God. The Qur'ān declared that 'Īsā was a Prophet and in so doing may well have found a welcome among some Christians who did not subscribe to orthodoxy. That Islam was greeted positively by some monks and priests is clear from the Qur'ān(38):

> "Thou wilt surely find the most hostile of men to the believers are the Jews and the idolators; and thou wilt surely find the nearest of them in love to the believers are those who say 'We are Christians'; that, because some of them are priests and monks, and they wax not proud, and when they hear what has been sent down to the Messenger, thou seest their eyes overflow with tears because of the truth they recognize. They say, 'Our Lord, we believe; so do Thou write us down among the witnesses. Why should we not believe in God and the truth that has come to us, and be eager that our Lord should admit us with the righteous people?"

A problem facing the reader is that the passage from the *sūra* does not specify which Christians were intended or where they were, although Watt(39) suggests that it reflects that protection given to the Muslims by the Najāshī of Abyssinia. The Qur'ān, however, distinguishes the Christians who rejected the teaching of Islam by the Prophet, and disputed the role of 'Īsā/Jesus:(40)

> "They are unbelievers who say, 'God is the Messiah, Mary's son.' Say: 'Who then shall overrule God in any way if He desires to destroy the Messiah, Mary's son, and his mother, and all those who are on earth?'"

And elsewhere:(41)

> "They are unbelievers who say, 'God is the Messiah, Mary's son.' For the Messiah said, 'Children of Israel, serve God, my Lord and your Lord. Verily whoso associates with God anything, God shall prohibit him entrance to Paradise, and his refuge shall be the Fire; and wrongdoers shall have no helpers.'"

Two further references from the same *sūra* press this point and in so doing again touch on an issue that had caused, and continued to cause, profound division among Christian theologians within the Byzantine Empire and the West:

> "They are unbelievers who say, 'God is the Third of Three.' No god is there but One God.'"(42) and

> "The Messiah, son of Mary, was only a Messenger; Messengers before him passed away."(43)

The adherence of Christians to various doctrinal positions within the Monophysite, Orthodox, and Nestorian camps may explain the varying reactions to Christians in the Qur'ān, some of whom are represented as being sympathetic to Islam, while others were clearly not, as the quoted *sūras* indicate.(44) It is unfortunate that so little is known of the monastic communities in Madyan or at Kilwa, and others that may have existed in the area, for these were the monks and priests with whom the Muslims came into contact in the northern Ḥijāz. The monks who inhabited Petra in Palaestina Tertia were considered generally heterodox and beyond the pale of official doctrine within the Byzantine Empire.(45) It seems plausible that the monks in Madyan were in a similar category.(46) Such groups may have given a sympathetic reception to the Prophet and the Muslims. It is difficult to believe that the finer niceties of theological doctrine issuing from the episcopal cenres would have troubled the Christianized tribes of the areas–Judhām, Lakhm and the rest.(47)

It is useful and important to consider these *sūras* quoted above with the contemporary discussions and disputes in the Byzantine Empire on the relationship of God and Jesus that so profoundly separated Orthodox, Monophysite and Nestorian Christians. The dispute was one of longstanding and had had the effect of alienating the poeple of Egypt and Bilād al-Shām from the Byzantine Orthodox position. Heraclius concluded, when he set about regaining these provinces lost to the Sasanians, that some sort of com-

network between Bilād al-Shām and the Ḥijāz, this development in the commercial towns of Arabia could hardly have been overlooked by the Byzantines or their agents. The Byzantines had suppressed the Jews of Palestine in the time of Justinian I to such an extent that they had rebelled, and in dealing with the rebellion, Justinian had destroyed many synagogues in Palestine. The Byzantine Emperor Phocas II had persecuted Jews and Monophysites in the Near East between A.D. 602-610, and this last persecution may have contributed to the uprising of the Jews against the Byzantines in Palestine during the Sasanian invasion in A.D. 614. A massacre of Christians followed, and the Armenian priest Sebeos, writing later in the century, bitterly blamed the Jews for the fact that Jerusalem had fallen into the hands of the Sasanians.(30) The reverses of the Jews in the Ḥijāz, therefore, could have been a matter of satisfaction to the Byzantine authorities and to the Christians of Palestine and Syria who had suffered occupation by the Persians as a result to some degree of Jewish assistance. Furthermore, it had been a Byzantine policy before the Sasanian conquest to keep the Jews in the Ḥijāz under control with the help of Ghassānid troops.(31) Since the Prophet was now carrying out a policy with similar effect in the interest of Islam, the Byzantines in the north could only have been pleased at the outcome.

The expedition of the Prophet to Tabūk in response to the massing of Byzantine tribal forces in the Balqā' seems to have achieved the effect of demonstrating Muslim power in southern Transjordan and north Arabia. Despite the presence of strong Byzantine forces in the Balqā', Christians within range of Tabūk found it wiser to offer submission to the Prophet and become *dhimmīs* of the Muslims on payment of the *jizya*. At the same time, the Prophet seems to have demonstrated the lack of Byzantine power over Palaestina Tertia, but without taking the risks that had attended the long-range Mu'ta raid a year earlier. Yuḥannā b. Ru'ba, apparently a Byzantine Christian official in charge of Aila (al-'Aqaba), went to the Prophet at Tabūk to offer his submission which the Prophet accepted, appointing the *jizya* to be paid. He guaranteed the status of Yuḥannā and his people as *dhimmis,* and established an agreement whereby the commerce of Aila by land and sea and foreign traders were all protected. There is no hint that the Prophet tried to convert Yuḥannā to Islam, while Yuḥannā was free to wear a gold cross which proclaimed his own religion.(32) The population of Maqnā in Madyan, on the Gulf of 'Aqaba, was partly Jewish (the rest were presumbly Christian?),(33) and they, along with the people of Jarbā' and those of Udhruḥ (about 20 kms north of Ma'ān and also presumably Christians),(34) all felt it prudent to offer their submisison to the Prophet as the most effective immediate power in the area. This suggests that they had no more faith than Yuḥannā b. Ru'ba of Aila in the Byzantine forces in the Balqā', or alternatively, they had no wish to be ruled by them. However, no pressure by the Prophet was brought on any of these people to change their religion and he accepted the *jizya.*

The expedition of Khālid b. al-Walīd to Dūmat al-Jandal to compel the submission of Ukaydir, the king of the town, is not in the same category as the submission of the people of Aila, Maqnā, Jarbā, and Udhruḥ, insofar as it was carried out by force.(35) The case of Dūmat al-Jandal is curious, for it was Khālid b. al-Walīd who destroyed the idol Wadd, suggesting that the religious situation in Dūma was diverse. The Christianity of Ukaydir, King of Dūma, and of the Banū Kalb who surrounded the area, the suzerainty of the Monophysite Ghassān, and connections with Nestorian Iraq, had not contrived to eradicate paganism and the worship of Wadd in Dūma before Islam.(36)

Leaving aside those Christian tribes and towns whose submission to the Prophet was related to the increasing strength of the Muslim state in the Ḥijāz, there is a further element in the exchange between the Christians and the Prophet which is referred to by the sources and which is more directly theological. Addresses by the Prophet to Christian clergy on the basis of affinities of belief are mentioned and these have a ring of plausibility. There is also some recognition in the Islamic sources of the internal disputes of the Christian sects in the Near East.

By stressing the Oneness of God and the erroneous character of the doctrine of the Trinity(37) among the Christians, Islam seemed to touch upon a central theme of Monophysite, Orthodox and Nestorian

Byzantines.(22) Judhām, Lakhm, Bahrā', Balī and the other tribes attached to the Byzantines were stationed in Moab in the Balqā' (which seems to be the southern edge of the province of Arabia and the northern border of Palaestina Tertia) but Zayd b. Ḥāritha was able to advance through Palaestina Tertia as far as Mu'ta, some 315 kms beyond Tabūk and 100 kms north of Ma'ān, a tremendous distance to have travelled apparently without resistance.(23) This seems to indicate that by choice or compulsion, the Byzantines were not attempting to control much, if any, of the southernmost province, Palaestina Tertia. It is possible that this was because of the defection to Islam of part of Judhām. The accounts of letters sent to various kings and princes by the Prophet inviting them to accept Islam is well-known: according to Ibn Sa'd, these letters were despatched in Muḥarram, 7 (June - July, 628)(24) and associated with this event is the conversion to Islam of the Christian Judhāmī, Farwa b. 'Amr, governor for the Byzantines in Ma'ān in Palaestina Tertia.(25) Farwa wrote a letter to the Prophet at or about the same time announcing his conversion, and also to the *Malik al-rūm* informing him that he had converted to Islam because the Prophet Muḥammad had been foretold by 'Īsā and that Farwa was breaking his allegiance to the Byzantines. The Byzantines were still effective enough to seize Farwa and take him elsewhere in Palestine where they crucified him, but whether for apostasy or for rebellion is unclear. The Byzantines were bound to treat the episode seriously, for the prospect of a governor from the Christianised Judhām abandoning his allegiance without retribution would have been a bad example to the rest of the tribes in Transjordan, upon whom Byzantine defence in the area depended. There is other evidence of the defection of Judhām elements away from Christianity to Islam somewhat earlier, for it is clear from the accounts of the raid to Ḥismā by Zayd b. Ḥāritha in A.H. 6 (A.D. 627) that some Judhām had converted to Islam, while those against whom Zayd fought had not and were still presumably Christians.(26)

The triumphant return of the Emperor Heraclius from his victory over the Sasanians and the setting up of the Cross in Jerusalem in Dhū'l-Qa'ida, 8 (March, 630, for March, 631 according to recent research) must have helped reinforce the Ghassānids, Judhām and other tribes allied to the Byzantines, in their resolve. Furthermore, the Emperor organized a large force of Ghassān, Judhām, 'Āmila and Lakhm and moved them into the Balqā' with adequate provisions for a year. It was news of this display of Byzantine force that led to the Prophet's expedition to Tabūk in Rajab, 9 (November-December, 630).(27) Heraclius's clear resolve to pacify and stabilize the Christian frontier may well have increased the confidence of the tribal groups who had adhered to the Byzantines in the hope of assuring their own hegemony in the region and encouraged them to stay with Heraclius until the collapse of the Byzantine forces at the Yarmūk.

In the period that preceded direct conflict between the Byzantines and the Muslims, the Prophet resorted to diplomacy, referring to the monotheism of Islam and Christianity and seeking conversion or the acceptance of his teaching by Christians. This much can be understood from the letters that the Prophet sent to various rulers, and it is interesting that there is a preponderance of Christian recipients.(28) There are chronological problems with the dating reported for the letters (Muḥarram, 7/June-July, 628) but it seems that by this date the Prophet was already in communication with Byzantine agents in the north. As early as Jumādā II, 6 (October-November, 627), there was an attack by members of Judhām on a messenger of the Prophet returning from *qayṣar* with a robe bestowed as a reward: this atack led to the Ḥismā campaign by Zayd b. Ḥāritha.(29) The Mu'ta expedition followed the attack upon, and murder of, another messenger of the Prophet by a member of Ghassān, as the messenger was taking a letter from the Prophet to the *malik* of Buṣrā in the Ḥawrān. The Judhām and Ghassān Christians seem to have wanted to disrupt the communications between the Prophet and the Byzantines, if this much can be read into the difficulties that the Prophet's messengers had in Ḥismā and Mu'ta.

Although elements of Judhām and Ghassān in the south appear to have wanted to disrupt communications between the Prophet and Byzantine officials, there was reason for the Byzantine officials and Christians in the Empire to look with favour on the Prophet's activities in the Ḥijāz, inasmuch as he had successively broken the power of the Jews of Madīna, Khaybar, Fadak, Wādī'l-Qurā and Taymā'. In the trading

Outside the *limes* of Palaestina Tertia and the province of Arabia various towns and villages in the northern Peninsula and its vicinity show Christian influence, with monasteries testified by literary[4] and archaeological sources. These include Kilwa[5] and Qaṣr Burqu'.[6] Dūmat al-Jandal at the southern end of Wādī Sirḥān had a Christian community and the Banū Kalb around it were also Christian. Other tribes in the area claimed to be Christian or had fallen under Byzantine influence by the time of the Prophet's campaigns: these include Judhām, Lakhm, Quḍā'a, 'Āmila, Balī and Bahrā', among others, as well as Gh. ssān whose Monophysite Christian faith was of much longer standing. Doubt is often expressed about the depth of belief or knowledge of Christianity among the frontier tribes[7] (excepting Ghassān) and the ephemeral character of their Christianity is an important element in understanding their reception of Islam. For Judhām and the other tribes, adherence to Christianity was related to their political support for the Byzantine state as much as for Christianity as a religion, and for many, the withering of Byzantine resistance was the signal to go over to the Muslims and the more powerful religion of Islam.[8] Some sections within tribes in northern Arabia had begun this process in the lifetime of the Prophet who had recognized the superficial nature of the Christianity professed by certain tribesmen. 'Adī b. Ḥātim al-Ṭā'ī had been a worshipper of the pagan idol Fuls like the rest of the Ṭayyi' until he saw Mālik b. Kulthūm al-Shamajī of Kalb (and so presumably a Christian) violate the sanctuary of Fuls with impunity: this event persuaded 'Adī to abandon the ineffectual Fuls for Christianity.[9] At the approach of a Muslim force, 'Adī made a rather undignified retreat towards Christian Syria, abandoning his infuriated sister to be captured by the Muslims. When she subsequently induced 'Adī to visit the Prophet, the Prophet perceived that 'Adī's religion was only half-way to Christianity in fact, and 'Adī, impressed by the Prophet, became a Muslim.[10] The Prophet's observation on the incomplete character of 'Adī's Christianity could have been made of many other bedouin Christians in the north. It is also evident from the accounts that while 'Adī had become a Christian, others of the Ṭayyi' remained worshippers of Fuls until the idol was demolished by 'Alī b. Abī Ṭālib.[11] Similarly, some elements of Kalb were converted in the time of the Prophet, although they had formerly been Monophysite allies of the Byzantines and Ghassānids, forming a part of the *limes* defence system. The detachment of members of Kalb to Islam was not completed, however, until later decades.[12]

The Judhām, Lakhm and other tribes on the road from the Ḥijāz to Syria formed the mainstay of the Byzantine forces in the south of Transjordan at the time of the Mu'ta campaign and the Prophet's expedition to Tabūk, and they continued to serve Heraclius until the collapse on the Yarmūk in A.H. 15/A.D. 636. Although Christians, there is not only doubt about the extent of their belief and knowledge but it is not clear either that all of them had abandoned idolatry. Ibn al-Kalbī records that Judhām, Lakhm, 'Āmila, Quḍā'a and Ghaṭafān worshipped and made pilgrimage to a deity called Uqayṣir in the hills of Syria.[13] It is not explained whether or not this worship persisted when the Judhām went over to Christianity.[14] The position of Judhām and the other tribes towards Islam must be seen in the context of the political situation in which they found themselves with regard to the Byzantines and to the new Muslim state in the south. Matters on the desert *limes* were extremely fluid between the Sasanian invasion and A.H. 15/A.D. 636. Initially, the Sasanians dominated the entire area, and the Byzantine Empire was in extreme distress. Constantinople itself was besieged by the Sasanians and the Avars, while in the Caucasus Heraclius desperately tried to mount counter-attacks to off-set these threats and defeats. It was only with the raising of the siege of Constantinople in Rabī' II, 5 (August, 626) that the position of the Byzantines began to improve, and even then, the collapse of the Sasanian resistance did not come until the Spring of A.D. 629 (late A.H. 7). In this period, before the Byzantines could re-establish their own or Ghassānid authority on the *limes* and beyond, the Prophet sent a series of expeditions into the Christianising regions of North Arabia, including his own march to Dūmat al-Jandal in Rabī' I, 5 (August, 626),[15] and others to Ḥismā in Jumādā II, 6 (October - November 627),[16] to Wādī'l-Qurā on more than one occasion,[17] to Dūmat al-Jandal in Sha'bān, 6 (January-February, 628)[18] to Mu'ta in Jumādā I, 8 (September, 629)[19] to Dhāt al-Salāsil beyond Wādīl-Qurā in Jumādā II, 8 (October, 629)[20] and to Tabūk under the Prophet himself in Rajab, 9 (November-December, 630), with a simultaneous raid by Khālid b. al-Walīd to Dūmat al-Jandal.[21] Other expeditions in the same period towards the north appear to have been designed partly to detach tribes allied to the

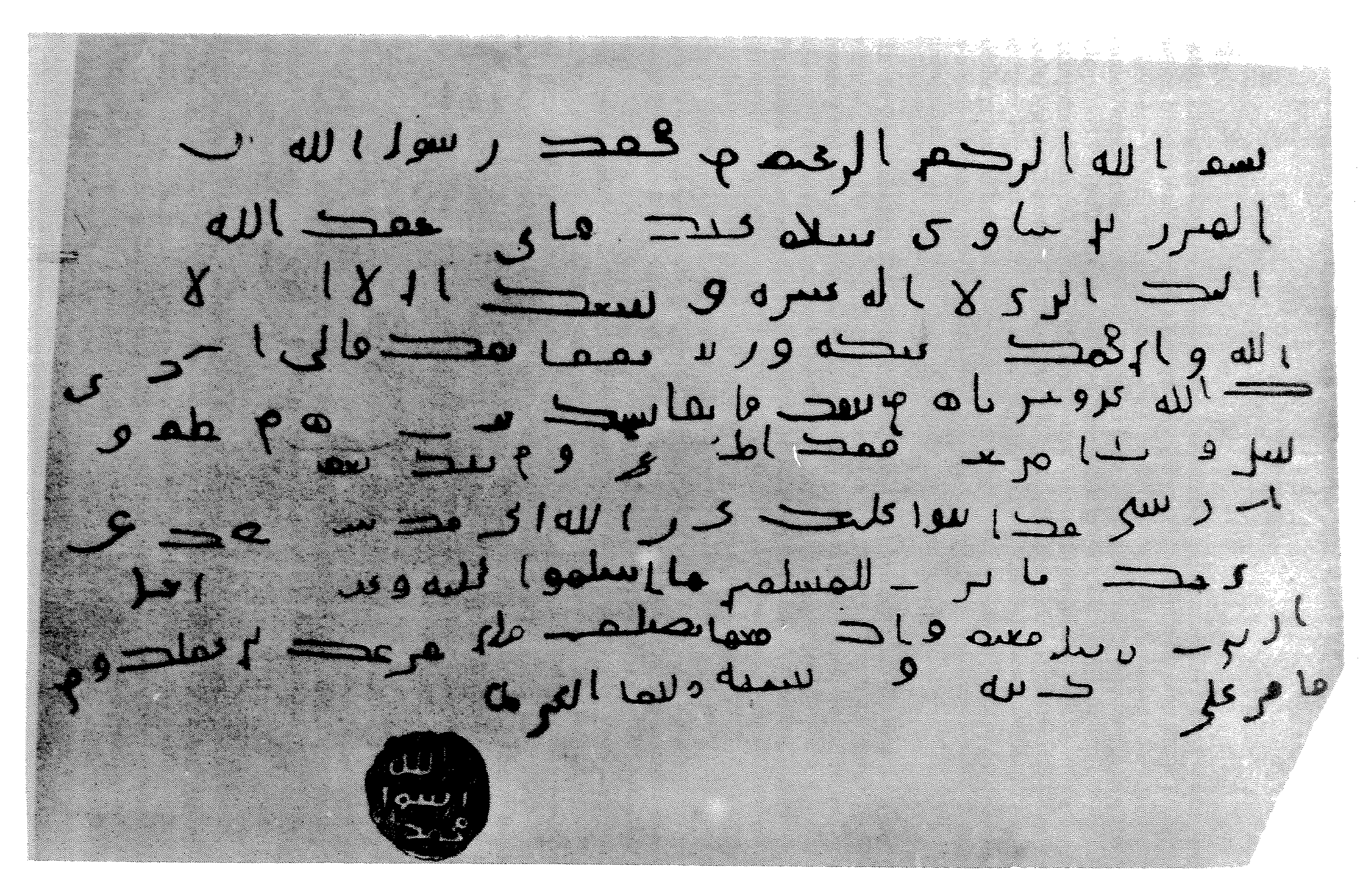
Early Responses of Christians to Islam: The Byzantine Frontier and Bilād Al-Shām

G.R.D. King

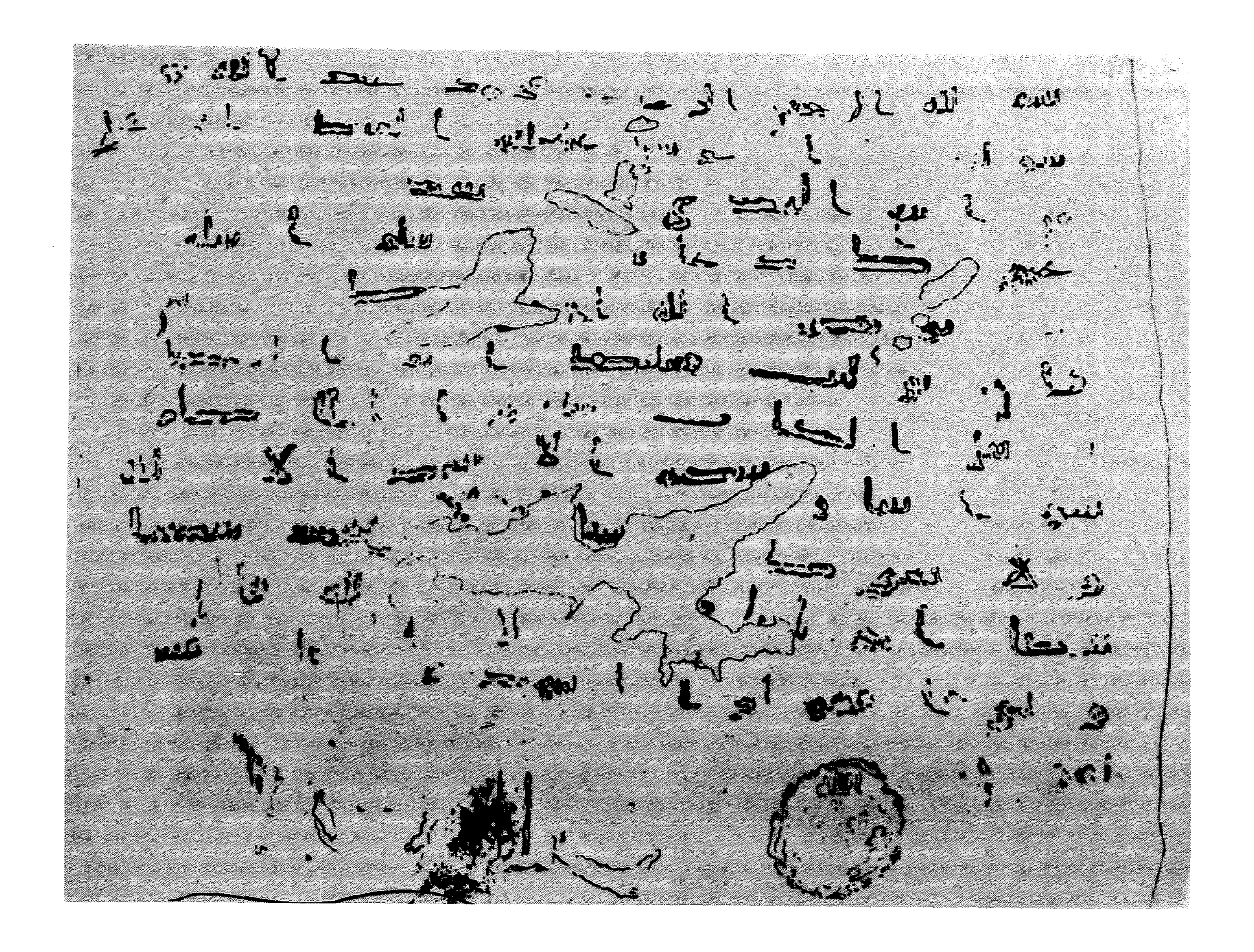
Most Christian sources compiled after the Muslim conquest of the Near Eastern provinces of the Byzantine Empire tend to reflect a profound hostility that arose from the long warfare and ideological conflicts between the Empire and Islam. Few of the sources are particularly informed about Islam or adequately explain the relations of Christians in the Near East with the Muslims in the earliest years of the Islamic period.(1) To fill this gap, a certain amount of information can be drawn from the Islamic sources regarding the nature of Christianity in north-west Arabia and the southern regions of the Byzantine frontier in greater Syria at the time of the Prophet, and the response of the local Christians to Islam in the first years of the *Hijra*. However, much that can be drawn from these sources is merely inferred. It is only towards the end of the period of the Khulafā' al-Rāshidūn that we find an Armenian Christian source, Sebeos, who provides a well-informed, and considering the tensions of the period, a quite balanced Christian view of the Muslims and their conquests.

In the three centuries that precede Islam, Christianity dominated in the Near East and extended into the western part of the Sasanian Empire. In north-west Arabia, the influence of the Byzantine Empire and Christianity had seeped among the tribes and towns closer to the Byzantine *limes*. For the Ghassānids, their profession of Christianity coupled with alliance with the Empire had brought them a powerful position on the Byzantine frontier and their example and career must have influenced the conversion of other tribes deeper into the desert. However, this situation was overturned completely with the Sasanian invasion of the Near East in A.D. 611 during which Byzantine power was nearly overwhelmed, the Christian population at least of Palestine was severely oppressed, and the Cross, the most important Christian relic, was carried off to north-west Iran when the holiest Christian city, Jerusalem, fell to the Sasanids in A.D. 614. When the Emperor Heraclius finally defeated the Sasanians the administration of the eastern Byzantine provinces had to be reconstructed completely. The old divisions in the Church between Orthodox and Monophysite positions prompted Heraclius to attempt to bridge them with a compromise doctrine of Monotheletism, in an effort to win the loyalty of the eastern Byzantine provinces which had long been alienated from Constantinople over theological issues. Furthermore, Byzantine control of the frontiers with the Arabs in modern Syria, Jordan and the Ḥijāz needed to be re-established, but in fact the final dissolution of the old Byzantine frontier was already well underway. The Christian allegiance of the Arab tribal allies of the Byzantines did not prevent their conversion to Islam while the strength of the Byzantine government proved inadequate for the situation. Moreover, the newly instituted Monothelete policy of Heraclius failed to satisfy the Monophysites of the Near East, and enraged the Orthodox. When the Muslims approached the Byzxantine frontier, they were approaching a country which had not yet recovered from the disorganization caused by the Sasanian war, and whose religious divisions were a severe obstacle to political unity. The Sasanian invasion and near-victory was the worst military catastrophe that the Christian Empire had ever suffered, and new defeats at the hands of the Muslims could only undermine confidence in the strength of the state that Heraclius had restored. It is against this background that the various responses of the Christian community in the area towards Islam must be seen.

The Byzantine frontier before the Sasanian war had run from the area of Aila (al-'Aqaba) along the line of the old Roman desert fortresses associated with Trajan's road to Damascus, although the extent of their use at this late date is not entirely clear.(2) The south of the border area with the desert constituted part of the province of Palaestina Tertia Salutaris, and this region came under Muslim influence first; to the north, the province of Arabia was held by the Ghassānids, it would seem, and with its many towns and villages and long-standing Christian tradition, it remained intact rather longer. However, it should be borne in mind that the towns of the Ḥawrān around Buṣrā were apparently settled by an Arab population which was Christian and which had trading ties with the Ḥijāz cities. This brought them into contact with the Quraysh, the Prophet Muḥammad and Islam at an earlier date than most other people in the Empire.(3)



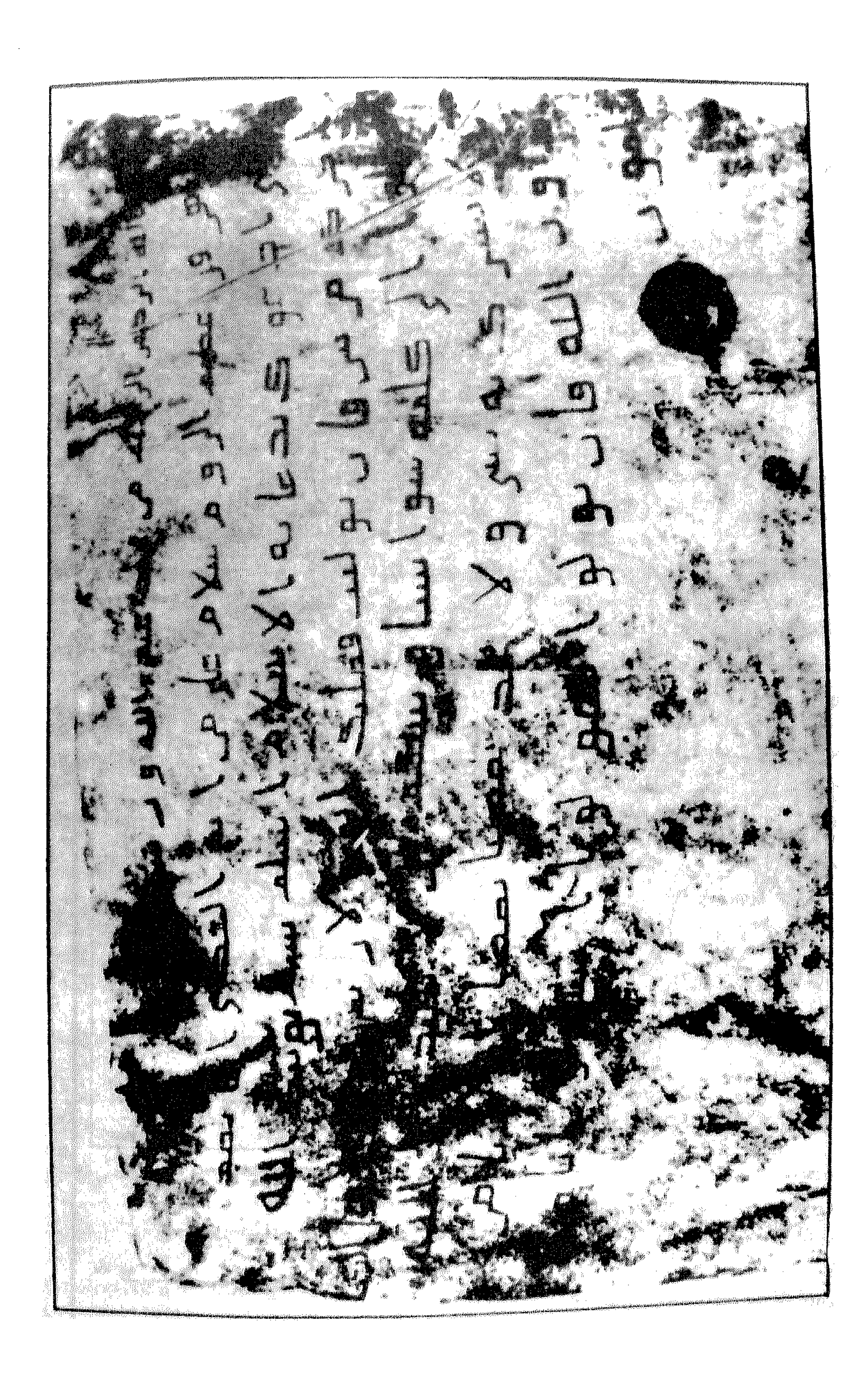
Pl. 4: Letter to al-Muqawqis of Baḥrayn. By courtesy of *Islamic Culture* (Hyderabad).



Pl. 3: Letter to Muqawqis of Egypt. By courtesy of *Islamic Culture* (Hyderabad).



Pl. 2: Letters to (a) Khusru Parwiz of Persia, (b) al-Najāshi *(Negūš)* of Abyssinia. By courtesy of *Hamdard Islamicus* (Pakistan).

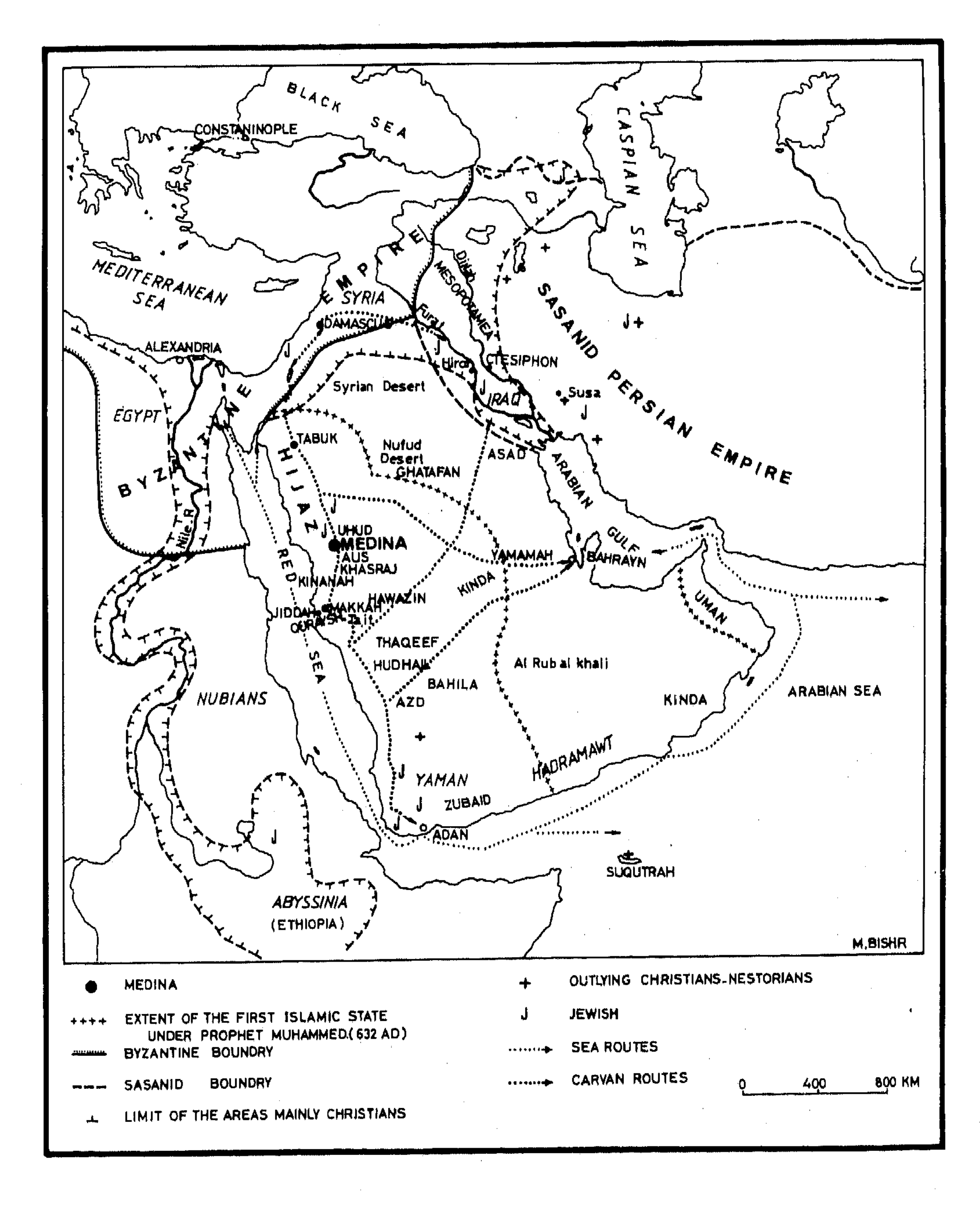


Pl. 1: Letter to Heraclius of Byzantine. By Courtesy of *Hamdard Islamicus* (Pakistan).

3. *The Times Atlas of World History,* ed. Geoffry Barraclough (London 1978).

4. Maps in John Bagot Glubb *The Life and Times of Muhammed* (London, 1982).

Map drawn by Mr. M. Bishr, Department of Geography, College of Arts, King Saud University, (Through the Courtesy of Dr. Muhammad Muhammadayn of the same Department).



Map 2: **Arabia and its neighbours during the life of Prophet Muḥammad (P.U.H.).**

(67) al-Balādhurī, *Kitāb Futūḥ al-Buldān,* 106-32, for different tribal chiefs and states from whom *jizya* was exacted by the Prophet by sending letters with agents to collect in northern and southern Arabia.

(68) Hamidullah, *op. cit.*, 174.

(69) Allamah Shibli, *op. cit.*, 405; Khan, *op. cit.*, 251.

(70) Allamah Shibli, *op. cit.*, 405; Hamidullah, *op. cit.*, 174.

(71) Allamah Shibli, *op. cit.*, 407; Khan, *op. cit.*, 261.

(72) Allamah Shibli, *op. cit.*, 281, 283, 285f.

(73) Khan, *op. cit.*, 127. See map for trade routes in Arabia.

(74) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 504; Watt, *op. cit.*, 48f.

(75) Watt, *op. cit.*, 251.

(76) Syed Suleiman Nadvi, "Arab Navigation", *Islamic Culture,* (1943(3)), 444f. (On the authority of al-Ṭabarī III, 1570).

(77) *Loc. cit.*

(78) *Loc. cit.*

(79) Hamidullah, *op. cit.*, 67.

(80) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 676f; Hamidullah, *op. cit.*, 69.

(81) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 607, Hamidullah, *loc. cit.*

(82) R.V.C. Bodley, *The Messenger – The Life of Muhammad* (New York, 1969), 346.

(83) Sir William Muir; *The Caliphate – Its Rise, Decline, and Fall,* revised edition of Weir (1975), 5, 6, 41.

(84) Bodley, *loc. cit.;* Muir, *op. cit.*, 41ff *(passim).*

(85) Muir, *op. cit.*, 82-225 *(passim).*

Acknowledgements:

The map of Arabia and its neighbours is based on the maps in the following sources:

1. *Historical Atlas of the Religions of the World,* ed. Isma'il Rāgī al-Fārūqī, David E. Sopher (New York: Macmillan, 1974).

2. *Atlas of the Islamic World Since 1500* (Oxford: Phaiden, 1982).

(47) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 281 ff (and see 281-86 also); see Watt, *op. cit.*, 339-43, for a comprehensive list of the Prophet's expeditions.

(48) **al-Ḥajj (22): 39-41.** Appendix: 15; **al-Mumtaḥina (60): 8** Appendix: 11, **al-Baqara (2): 193,** Appendix: 14; **al-Anfāl (8): 61.** Appendix 5. Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 22 f., Sherwani, *op. cit.*, 548.

(49) **al-Nisā' (4): 74.**

(50) Hamidullah, *op. cit.,* 271.

(51) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 87f; Watt, *op. cit.*, 5f.

(52) Ibn Isḥāq, *op. cit. (passim),* 289-540.

(53) For discussion on the unification of Arab tribes, see Watt, *op. cit.*, 78-150. For general principles of "The Conduct of Hostilities and the Protection of Victims of Armed Conflict in Islam," see Marcel A. Boisard, *Hamdard Islamicus* I(2) 1978, 1-14.

(54) For the text of these treaties see Watt, *op. cit.*, 354-61. Hamidullah, *Islamic Culture,* (1941), 162; Khan, *op. cit.*, 128-39.

(55) Allamah Shibli, *Sirat al-Nabi,* 372; Hamidullah, *op. cit.*, 162.

(56) **al-Tawba (9): 1-2.** Appendix 16. *Holy Qur'ān,* p. 438, Allamah Shibli, *op. cit.*, 382.

(57) Allamah Shibli, *op. cit.*, 396. For a differently worded text of the treaty see Watt, *op. cit.*, 47f. Allamah Shibli's text of the term does not find mention of ten years. Here it has been incorporated from Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 504. See Majid Ali Khan, *op. cit.*, 245f.

(58) Watt, *op. cit.*, 48f.

(59) For a detailed discussion of the arts of negotiations see Iqbal, *Diplomacy in Islam* (Lahore, 1965), Chapter I.

(60) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 283; Hamidullah, "Muslim Conduct of State", *op. cit.*, 204.

(61) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 363, Hamidullah, *loc. cit.*

(62) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 462f. Hamidullah, *loc. cit.*

(63) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 501f; Iqbal, *op. cit.*, 25f.

(64) **al-Tawba (9): 29. Appendix: 17.** *Jizya* – the root meaning is compensation. The derived meaning, which became the technical meaning, was a poll-tax. The *jizya* was partly symbolic and partly a commutation for military service, in the Islamic state. See James Robson, *Miskhat al-Masabih,* Eng. trans (London, 1973), 859-61; *Sahih Muslim,* 92, 943, 1378, 1379.

(65) Ibn Isḥāq, *op. cit.*, 607; Allamah Shibli, *op. cit.*, 475.

(66) Watt, *op. cit.*, 115f.

(32) *Loc. cit.*

(33) *Loc. cit.,* Dr. Muhammad Muhsin Khan, *Sahih al-Bukhari* (Madīna, 1973) III, 475.

(34) Hamidullah, *op. cit.,* 202.

(35) *Op. cit.,* 281.

(36) *Op. cit.,* 74.

(37) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 652, 659, 789. The self contradictory theory of Montgomery Watt, *op. cit.,* 345-47, regarding the authenticity of the despatch of letters is untenable in view of the original authorities, namely Ibn Hishām, Ibn Sa'd and Ibn Isḥāq. For the controversy over the year 627/628, see Alfred J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt,* ed. P.M. Fraser (Oxford, 1978), 13.

(38) Ibn Isḥāq, *loc. cit;* Allamah Shibli, *Sirat al-Nabi,* 401; Majid Ali Khan, *op. cit.,* 250; S. Abdul Hasan Ali Nadvi, *Muhammad Rasulullah,* Eng. Trans. by Mohiuddin Ahmed (Lucknow, 1979), 273-94. For the text and photos of the original letters see Muhammad Hamidullah, "Some Arabic Inscriptions of Medina of the Early Year of Hijra," *Islamic Culture,* No. 4 (Oct. 1939), 427-39; *Islamic Culture* (July 1942), 339 (plate); also "Discovery of Another Original Letter of the Prophet", *Journal of the Royal Asiatic Society* (Jan. 1940), 54-60. The illustrations of the letters given here are from *Islamic Culture,* (1939) and *Hamdard Islamicus* (1978).

(39) For a critical and word by word analysis of the Prophet's letter to the Roman Emperor see Suhaila Al-Juburi, "The Prophet's letter to the Byzantine Emperor Heraclius," *Hamdard Islamicus* I, no. 3, (Winter 1978), 15-49. Present translation here is from Allamah Shibli, *Sirat al-Nabi,* 404.

(40) The Qur'ānic verse is from **'āl-'Imrān (3): 64.**

(41) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 659. For the reaction to the letters and subsequent proceedings at the courts of different rulers, see Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 653-59. See also the *Holy Qur'ān,* 1069-1076.

(42) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 657f. See also *Sirat al-Nabi,* 407; Afzal Iqbal, *Diplomacy in Islam* (Lahore, 1965), 65f.

(43) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 658; Allamah Shibli, *op. cit.,* 407.

(44) Allmah Shibli, *op. cit.,* 409. For details of letters to the Arab potentates see Imām Abu'l-'Abbās Aḥmad ibn Jābir al-Balādhurī, *Kitāb Futūḥ Al-Buldān* (English Trans. by Philip Khuri Hitti) as *The Origins of the Islamic State* (N.Y., 1968), I, 106-32.

(45) Allamah Shibli, *loc. cit.; Sahih al-Bukhari,* V, 195f.

(46) Imam Muslim, *Sahih Muslim,* English trans. by Abdul Hamid Siddiqui (Delhi, 1977), III, 938. The word *jihād* is derived from the verb *jāhada* which means "(he) resorted himself." Thus literally, *jihād* means "exertion, striving", but in juric co-religious sense, it signifies the exertion of one's power to the utmost of one's capacity in the cause of Allah. Thus *jihād* in Islam is not an act of violence directed indiscriminately against the non-Muslims, it is a name given to all round struggle which a Muslim should launch against evil. So, it is a just war. **al-Ḥajj (22): 39-41,** Appendix: 15. It is a religious system or practice carried out by spiritual peaceful means as well as offensive material means. **al-Ṣaff (61): 2.** Appendix: 15.

(9) **al-A'rāf (7): 85,** Appendix: 3.

(10) "Islam and International Relations. The World Conference on Peace Through Religion", *Islamic Review,* XX(i) (London, 1932), 66.

(11) **al-'Anfāl (8): 61.** Appendix: 4.

(12) Ibn Ishāq, *op. cit.,* 504-507.

(13) **al-Mā'ida (5): 1.** Appendix: 5. Thomas Ballantine Irving, Khurshid Ahmed and Muhammad Manazir Ahsan, *The Qur'ān: Basic Teachings* (London 1979), 24.

(14) **al-Naḥl: (16): 94.** Appendix: 6.

(15) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 505.

(16) **al-Mā'ida (5): 8.** Appendix: 7. Thomas Ballantine Irving *et al., op. cit.,* 242.

(17) Allamah Shibli, *Sirat al-Nabi,* Trans. by Fazlur Rehman, (Karachi, 1970), 676f; Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 607.

(18) Thomas Ballantine Irving *et al., op. cit.,* 2.243; See **al-Naḥl (16): 92.** See A. Yusuf Ali, *op. cit.,* 681 and n. 213, for a different interpretation.

(19) **al-Naḥl (16): 91.** Appendix: 8.

(20) Watt, *op. cit.,* 46; Majid Ali Khan, *Muhammed – The Final Messenger,* (Delhi, 1980), 248f.

(21) **al-Tawba (9): 4.** Appendix: 9. Thomas Ballantine Irving *et al., op. cit.,* 242.

(22) *Loc. cit.*

(23) **al-'Anfāl (8): 58.** Appendix: 10. Thomas Ballantine Irving, *loc. cit.*

(24) **al-Mumtaḥina (60): 8-9.** Appendix: 11.

(25) **al-Baqara (2): 194.** Appendix: 12.

(26) **al-Naḥl (16): 126.** Appendix 13.

(27) **al-Baqara (2): 190-193, al-Tawba (9): 20, al-Nisā' (4): 84.** Appendix: 14. Maulana Md. Ali, *A Manual of Hadith* (London, 1978), 252f.

(28) Maulana Ahmad Saeed Delhvi, *Hadees-e-Qudsi* (Commands of Allah, Delhi), 152-59.

(29) Ibn Isḥāq, *op. cit.,* 484, 653, 657f, 789 etc. to cite a few only.

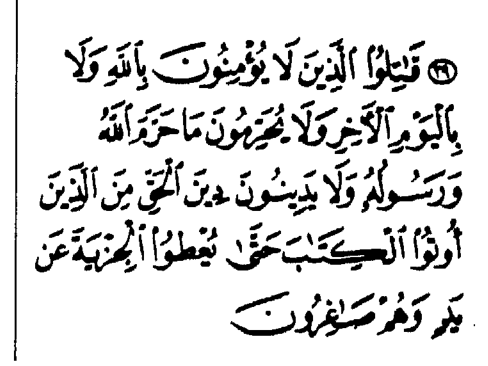
(30) Muhammad Hamidullah, "Muslim Conduct of State," *Islamic Culture* (1941-42), 199, 201.

(31) Muhammad Hamidullah, "Muslim Conduct of State," *op. cit.,* 202; Majid Ali Khan, *op. cit.*

Appendix: 17

al-Tawba(9)

29. Fight those who believe not
In God nor the Last Day,
Nor hold that forbidden
Which hath been forbidden
By God and His Apostle,
Nor acknowledge the Religion
Of Truth, (even if they are)
Of the People of the Book,
Until they pay the *Jizya*
With willing submisison,
And feel themselves subdued.



Notes

(1) Ibn Isḥāq, *Sīrat Rasul Allāh* (Eng. Trans. by A. Guillaume as *The Life of Muhammad* (Oxford, 1980), 109-219 *(passim)*; W.M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1977), 1; G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam – A History (600–1258),* (Trans., by Katherine Watson, London 1970), 14; Bertold Spuler, *The Muslim World – A Historical Survey,* Trans. F.R. Bangly (Leiden, 1968), 8.

(2) For detailed discussion on "Nomocracy", "Theocracy" etc., see Majid Khadduri's article, "Nature of the Islamic State" in *Islamic Culture,* XXI (October 1947), 327–30, and Sulaiman Nadvi's article, "The Sovereignty of Allah", *Islamic Culture*, XXII, (July 1948), 237. See also H.K. Sherwani, "The Origin of Islamic Polity," *Islamic Culture* (October 1934), 523–52.

(3) **'Āl-'Imrān (3): 26, Yūsuf (12): 40, al-An'ām (6): 62.** Appendix: 1. References to the *Holy Qur'ān* here are to *The Glorious Qur'ān* (Translation and Commentary) by A. Yusuf Ali, (Lahore 1934, 2nd. ed. U.S.A., 1977.Arabic texts of the references to the Holy Qur'ān are given in the Appendix at the end of this paper.

(4) Bayard Dodge, "The Significance of Religion in Arab Nationalism," *Islam and International Relations,* ed. J. Haris Proctor (London, 1965), 96.

(5) The term 'state' *(dawla)* is neither used in the Qur'ān nor was it in vogue during the Prophet Muḥammad's times. But the essential elements that contituted a state were referred to in the Qur'ān which clearly indicates that the concept, if not the term state, was specially meant in the Qur'ān, Khadduri, *op. cit.,* 327.

(6) M. Hamidullah, *The First Written Constitution in the World* (Lahore, 1948); *Passim* also R.B. Sarjeant, "The Constitution of Medina," *Islamic Quarterly,* VIII (1964), 1–16.

(7) Majid Khadduri "The Islamic Theory of International Relations and its Contemporary Relevance," *Islam and International Relations,* ed. J. Harris Proctor (London, 1965), 25f.

(8) **al-Anbiyā' (21): 92, al-Nisā' (4): 1, Yūnus (10): 21,** Appendix: 2; S. Athar Ali, *The Message of Qur'ān* (Lucknow, 1976), 26.

Appendix: 15

al-Ḥajj(22)

39. To those against whom
War is made, permission
Is given (to fight), because
They are wronged;– and verily,
God is Most Powerful
For their aid;–

٣٩ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ
ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

40. (They are) those who have
Been expelled from their homes
In defiance of right,–
(For no cause) except
That they say, "Our Lord
Is God." Did not God
Check one set of people
By means of another,
There would surely have been
Pulled down monasteries, churches,
Synagogues, and mosques, in which
The name of God is commemorated
In abundant measure. God will
Certainly aid those who
Aid His (cause);–for verily
God is Full of Strength,
Exalted in Might,
(Able to enforce His Will).

٤٠ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِم
بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ۗ وَلَوْلَا
دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ
لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ
يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ
وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ
لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ

41. (They are) those who,
If We establish them
In the land, establish
Regular prayer and give
Regular charity, enjoin
The right and forbid wrong:
With God rests the end
(And decision) of (all) affairs.

٤١ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ
أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟
بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ
ٱلْأُمُورِ

Appendix: 16

al-Tawba(9)

1. A (declaration) of immunity
From God and His Apostle,
To those of the Pagans
With whom ye have contracted
Mutual alliances:–

١ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى
ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ

2. Go ye, then, for four months,
Backward and forwards,
(As ye will), throughout the land,
But know ye that ye cannot
Frustrate God (by your falsehood)
But that God will cover
With shame those who reject Him.

٢ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟
أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى
ٱلْكَٰفِرِينَ

191. And slay them
Wherever ye catch them,
And turn them out
From where they have
Turned you out;
For tumult and oppression
Are worse than slaughter;
But fight them not
At the Sacred Mosque,
Unless they (first)
Fight you there;
But if they fight you,
Slay them.
Such is the reward
Of those who suppress faith.

(١٩١) واقتلوهم حيث ثقفتموهم
وأخرجوهم من حيث أخرجوكم
والفتنة أشد من القتل
ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام
حتى يقاتلوكم فيه
فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك
جزاء الكافرين

192. But if they cease,
God is Oft-forgiving
Most Merciful.

(١٩٢) فإن انتهوا
فإن الله غفور رحيم

193. And fight them on
Until there is no more
Tumult or oppression,
And there prevail
Justice and faith in God;
But if they cease,
Let there be no hostility
Except to those
Who practise oppression.

(١٩٣) وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة
ويكون الدين لله
فإن انتهوا فلا عدوان إلا على
الظالمين

al-Tawba(9)

20. Those who believe, and suffer
Exile and strive with might
And main, in God's cause,
With their goods and their persons,
Have the highest rank
In the sight of God:
They are the people
Who will achieve (salvation).

(٢٠) الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في
سبيل الله بأموالهم وأنفسهم
أعظم درجة عند الله وأولئك هم
الفائزون

al-Nisā'(4)

84. Then fight in God's cause–
Thou art held responsible
Only for thyself–
And rouse the Believers.
It may be that God
Will restrain the fury.

(٨٤) فقاتل في سبيل الله لا تكلف
إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن
يكف بأس

9. God only forbids you,
With regard to those who
Fight you for (your) Faith,
And drive you out
Of your homes, and support
(Others) in driving you out,
From turning to them
(For friendship and protection).
It is such as turn to them
(In these circumstances),
That do wrong.

(٩) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ
وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ
أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Appendix: 12

al-Baqara(2)

194. The prohibited month
For the prohibited month,–
And so for all things prohibited,–
There is the law of equality.
If then any one transgresses
The prohibition against you,
Transgress ye likewise
Against him.
But fear God, and know
That God is with those
Who restrain themselves.

(١٩٤) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ
وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ
فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا
عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Appendix: 13

al-Naḥl(16)

126. And if ye do catch them out,
Catch them out no worse
Than they catch you out:
But if ye show patience,
That is indeed the best (course)
For those who are patient.

(١٢٦) وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ
وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ

Appendix: 14

al-Baqara(2)

190. Fight in the cause of God
Those who fight you,
But do not transgress limits;
For God loveth not transgressors.

(١٩٠) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ
يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ
لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Appendix: 8

al-Naḥl(16)

91. Fulfil the Covenant of God
When ye have entered into it,
And break not your oaths
After ye have confirmed them;
Indeed ye have made
God your surety; for God
Knoweth all that ye do.

﴿٩١﴾ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا
الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ
عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ

Appendix: 9

al-Tawba(9)

4. (But the treaties are) not dissolved
With those Pagans with whom
Ye have entered into alliance
And who have not subsequently
Failed you in aught,
Nor aided any one against you.
So fulfil your engagements
With them to the end
Of their term: for God
Loveth the righteous.

﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ
يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا
فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ
اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

Appendix: 10

al-Anfāl(8)

58. If thou fearest treachery
From any group, throw back
(Their Covenant) to them, (so as
To be) on equal terms:
For God loveth not the treacherous.

﴿٥٨﴾ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ
إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ

Appendix: 11

al-Mumtaḥina(60)

8. God forbids you not,
With regard to those who
Fight you not for (your) Faith
Nor drive you out
Of your homes,
From dealing kindly and justly
With them: For God loveth
Those who are just.

﴿٨﴾ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ
وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا
إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Appendix: 4

al-Anfāl(8)

61. But if the enemy
Incline towards peace,
Do thou (also) incline
Towards peace, and trust
In God: for He is the One
That heareth and knoweth
(All things).

٦١ ۞ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا
وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
الْعَلِيمُ

Appendix: 5

al-Mā'ida(5)

2. Lawful unto you (for food)
Are all four-footed animals,
With the exceptions named:
But animals of the chase
Are forbidden while ye
Are in the Sacred Precincts
Or in pilgrim garb;
For God doth command
According to His Will and Plan.

١ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ
عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ
يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ

Appendix: 6

al-Naḥl(16)

94. And take not your oaths,
To practise deception between
yourselves,
With the result that someone's foot
May slip after it was
Firmly planted, and ye may
Have to taste the evil (consequences)
Of having hindered (men)
From the Path of God,
And a mighty Wrath
Descend on you.

٩٤ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ
فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا
صَدَدتُّمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۖ
وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Appendix: 7

al-Mā'ida(5)

8. And call in remembrance
The favour of God
Unto you, and His Covenant,
Which he ratified
With you, when ye said:
"We hear and we obey"
And fear God, for God
Knoweth well
The secrets of your hearts.

٧ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ إِذْ قُلْتُمْ
سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ
عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ

al-Nisā'(4)

1. O mankind! reverence
Your Guardian–Lord,
Who created you
From a single Person,
Created, of like nature,
His mate, and from them twain
Scattered (like seeds)
Countless men and women;–
Reverence God, through Whom
Ye demand your mutual (rights),
And (reverence) the wombs
(That bore you): for God
Ever watches over you.

(١) يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ
ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا
رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ
ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ
ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Yūnus(10)

20. They say: "Why is not
A Sign sent down to him
From his Lord?" Say:
"The Unseen is only
For God (to know).
Then wait ye: I too
Will wait with you."

(٢٠) وَيَقُولُونَ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ
فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّى مَعَكُم
مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ

Appendix: 3

al-A'rāf(7)

85. To the Madyan people
We sent Shu'aib, one
Of their own brethren: he said:
"O my people! worship God;
Ye have no other god
But Him. Now hath come
Unto you a clear (Sign)
From your Lord! Give just
Measure and weight, nor withhold
From the people the things
That are their due; and do
No mischief on the earth
After it has been set
In order: that will be best
For you, if ye have Faith.

(٨٥) وَإِلَىٰ مَدْيَنَ
أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ
مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ قَدْ جَآءَتْكُم
بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ
وَٱلْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ
أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَٰحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم
مُّؤْمِنِينَ

Appendix: 1

'Āl-'Umrān(3)

1. Say: "O God!
Lord of Power (and Rule),
Thou givest Power
To whom Thou pleasest,
And Thou strippest off Power
From whom Thou pleasest:
Thou enduest with honour
Whom Thou pleasest,
And Thou bringest low
Whom Thou pleasest:
In Thy hand is all Good.
Verily, over all things
Thou hast power.

٢٦ قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ
مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن
تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ
مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ
إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Yūsuf(12)

40. "If not Him, ye worship nothing
But names which ye have named,–
Ye and your fathers,–
For which God hath sent down
No authority: the Command
Is for none but God: He
Hath commanded that ye worship
None but Him: that is
The right religion, but
Most men understand not...

٤٠ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا
أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم
مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ
إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ
أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ
وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

al-An'ām(6)

62. Then are men returned
Unto God, their Protector,
The (only) Reality:
Is not His the Command?
And He is the Swiftest
In taking account.

٦٢ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ
وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ

Appendix: 2

al-Anbiyā'(21)

92. Verily, this Brotherhood
of yours is a single Brotherhood,
And I am your Lord
And Cherisher: therefore
Serve Me (and no other).

٩٢ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

a ship in the seventh year of the Hijra for Madīna, arriving there at a time when the Muslims were conquerring Khaybar. They were named the people of the ship.(78)

All these incidences are evidence of the existence of Muslim navigation during the Prophet's time.

(3) Contraband Trade Permitted

The interest of the Muslim State required prohibition of the export of certain kinds of goods to foreign or non-Muslim states, not only during time of war but even in peacetime. This is technically called 'contraband of trade' and can be traced during the time of the Prophet.(79) However, the Prophet had taken a gracious and merciful decision in permitting trade with his enemies. For this, we have a decisive precedent. When Thumāma Athāl al-Ḥanāfī, a chieftain of Yamāma, embraced Islam and informed the Makkans "not a grain of Yamāma will reach you unless and until the Messenger of God permit that," the Makkans were rendered to great straits on that account. They besought the Prophet to lift the ban on their foodstuffs and cloth and the Prophet graciously conceded.(80) We may consider a state document of the time of the Prophet, in which trade with the enemy was expressly permitted, which reads: "In the name of God, the Compassionate, the Merciful: This is the writ of protection from God and Muḥammad, the Prophet and Messenger of God, in favour of John son of Rubin and the people of Aila. Their boats and their traders on land and sea shall have the protection of God and Muḥammad, the Prophet. This includes also the people of Syria, Yaman, of countries beyond the seas, who are with them," (i.e. the people of Aila).(81)

It is to be noted that Aila (modern al-'Aqaba on the Red Sea) was subdued by the Prophet during the expedition of Tabūk, in the ninth year of the Hijra, when he had set out against the Byzantines. This could not prevent the Prophet from permitting his tributary or vassal to trade with the non-Muslims or the enemies.

Conclusion

The story of the external relations of the first Islamic state during the time of the Prophet ends on that morning of 12th Rabī' al-Awwal, 11 A.H. (Monday, 8th June, 632 A.D.) with the sad demise of the Prophet, but the story of Islam did not. The young and the old, women and men who had played leading and crucial roles uner the leader's administration, carried out the traditions of the Prophet, each according to his capacity and position. What the Prophet had brought into being did not die with him. It is further evidence of the man's personality and the fundamental strength of the faith which he had founded.(82)

The supreme power passed into the hands of Abū Bakr who became the first Caliph. To him faith in the Prophet had become a second nature and, when his Master was gone, the disciple lived but to fulfill his will. His rule did not exceed two years, but the sway of Islam, which for a time had clean gone, was re-established throughout the Arabian Peninsula. The circle of victory was completed with consolidation and the first step of expansion.(83)

In the military field Khālid b. al-Walīd and 'Amr b. al-'Āṣ confirmed the promise they had shown for generalship. During Abū Bakr's Caliphate, they carried the Muslim banner into Iraq, Syria, Damascus and to other Roman strongholds which fell before their brilliantly led armies.(84)

Once 'Umar had assumed the Caliphate, he did not relax. Assuming the title of *Amir al-Mu'minīn* (Commander of the Faithful), he ordered the continuance of the dynamic expansion begum by Abū Bakr. It was during 'Umar's Caliphate that the first serious Muslim empire-building began.(85)

(5) Muslims in Foreign Territory

Before the founding of the first Islamic State, some Muslims had taken refuge in Abyssinia. These Muslims continued to reside in Abyssinia for a few years even after the founding of the first Islamic State. The Muslims enjoyed perfect freedom of religion in the non-Muslim country of Abyssinia. Even the cousin of the Prophet, Ja'far al-Ṭayyār, resided there for six or seven years.(71) Muslims enjoyed protection under the non-Muslim state and its non-Muslim ruler. Peaceful and friendly relations were maintained by the Prophet between his Islamic state and the non-Muslim state of Abyssinia.

The Treaty of al-Ḥudaybiyya is not only a treaty of peace but also a treaty of extradition of the Muslims to the non-Muslim state of Makka, coming from it to the Muslim state. Though the Prophet was fully convinced of the fact that the Muslim minority in Makka was subjected to unbearable hardship and persecution, yet he had to agree to their stay in the non-Muslim state of Makka.

Commercial Relations: Trade & Navigation

(1) Caravan Trade

From the very beginning of the founding of the first Islamic state, the Muslims took the offensive against the trade of the pagan Makkans by intercepting their caravans passing near the vicinity of Madīna. The Muslims initiated hostile commercial relations by the dislocation of trade routes in order to enforce the economic blockade of the Makkans and compel them gradually to accept Islam. However, no fighting took place during this period.(72) The main power of Quraysh lay in their trade with Syria and Persia passing between Madīna and the coast. The geographical situation lent itself to this action of the Muslims to bring the people of Quraysh under control.(73)

However, peaceful trade relations were restored between the Muslims and non-Muslim Makkans through the Treaty of al-Ḥudaybiyya made in the sixth year of the Hijra (628). It was stipulated in the treaty that they would refrain from hostilities, i.e. no *ghazwa* and spoilation would be made between the parties. The Prophet had by implication given up the economic blockade of Makka.(74)

Muslims maintained commercial relations with neighbouring countries.(75)

(2) Navigation

We find that Muslims during the time of the Prophet were coming and going in ships from one place to another. When the storm of persecution broke on the Muslims in Makka during the fifth year of the Prophethood, the Prophet advised them to emigrate to Abyssinia, situated across the Red Sea. A group of Muslims left Makka for Abyssinia.

In the sixth year of the Hijra, the Prophet sent 'Amr son of Umayya Damsī, with a letter of congratulations for the ruler Negūs. The latter sent in return a deputation of sixty persons to the Prophet; but un-luckily the ship carrying them sank on the way.(76)

In the seventh year of the Hijra, the Makkan Muslim emigrants to Abyssinia embarked for Madīna, arriving at al-Jār, (the port serving Madīna) which was situated on the Arabian coast of the Red Sea, at a distance of 10 stages from Aila (al-'Aqaba).(77)

About fifty-two Muslim converts of the Ashar tribe embarked in a ship sailing from Yaman to Madīna, but a strong wind took them to Abyssinia. The emigrant Muslims received them there and they started in

(3) Peaceful Settlement of Differences, Disputes, etc.

The object of diplomacy is the peaceful solution of differences and disputes and the promotion of harmony between the parties concerned. The modes of settlement are of various kinds; the first and simplest kind is negotiation(59) through envoys; conciliations, mediation and good offices or arbitration by third parties serving as intermediaries for mutual negotiations. Practice of these principles can be found in the actions of the Prophet. During the second year of the Hijra, the Prophet despatched an expedition against the caravans of Makkans. The Muslims headed by Ḥamza encountered the enemy near the seacoast of Yanbu'. Abū Jahl was leading the enemy party. A fight was imminent but Majdī b. 'Amr al-Juhanī, who was an ally of both states, Madīna as well as Makka, intervened with mediations and the detachments parted without fighting.(60)

We may also refer to the case of 'Abdullāh b. Ubayy b. Salūl, who although a Muslim subject, in his capacity as an old ally of the Jewish tribe of Qaynuqā', interceded with the Prophet on their behalf, and the Prophet granted him his request.(61)

The third and the most important kind is arbitration. The most important case in the time of the Prophet is the arbitration as to the treatment to be meted out to the Jewish tribes of the Banū Qarayẓa after their capitulation on the condition that a certain person should decide their lot. The Prophet agreed and carried out the arbital award fully.(62)

The classical Treaty of al-Ḥudaybiyya was negotiated peacefully by the Prophet's envoys Budayl b. Warqā' al-Khuzā'ī, a non-Muslim, and 'Urwa b. Mas'ūd and 'Uthmān b. 'Affān.(63)

(4) Tributary Independent States, Protected States

Following the Qur'ānic command, *jizya* was levied and exacted from those who did not accept Islam, but were willing to submit and live as non-Muslims under the protection of Islam, and were thus tacitly willing to submit to its ideas being enforced in the Muslim state, saving only their personal liberty of conscience as regards themselves. On payment of *jizya,* the non-Muslim state became tributary of the Muslim state. This does not involve protection of the tributary state by the Muslim state against the aggression of third powers; but it secured it from the attack of the Muslim state.(64)

In the ninth year of the Hijra (635), after the Battle of Tabūk, John (Yuhannā), the chief of Aila came to the Prophet and undertook to pay the *jizya.* The Christians of Jarba and 'Adhra also came to the Prophet and agreed to pay *jizya.*(65) The amount was exacted arbitrarily. There was no fixed rate. The tribute or *jizya* for Aila was fixed at 300 dinnars annually. Near Aila was Maqna, a fishing town inhabited by Jews belonging to B. Janba; they were required to pay annually a quarter of their produce of fruit and yarn.(66)

With the policy of exacting tribute, the Prophet initiated the policy of gradually bringing the non-Muslim states or towns into the sphere of the *dār al-Islām* or *pax Islamica.*(67)

By 'protected states' I mean those partly sovereign or non-sovereign states which obey the dictates of their protector in any matters of policy, being in return entitled to protection from the suzerain and protecting state. The protecting state exercises a certain amount of control, yet does not directly govern the protected country where the local chief or ruler continues to rule.(68)

The Prophet had addressed missionary letters (mentioned above) to many rulers in which this characteristic phrase occurred: "If you *submit,* I shall leave intact the power you exercise."(69) The expression "submit" implies "embrace Islam."(70)

achievement of the Prophet's external policies.(52) After the conquest of Makka in January 630, the Prophet was successful in unifying the Arab tribes under the banner of Islam.(53) Gradually they all submitted to him and the Prophet achieved the ultimate goal – the establishment of Islam in Arabia. It is to be noted that all the hostile actions or wars of the Prophet were in the way of Allah and none were for any self-seeking aggrandizement by the Muslims.

(2) Treaties, Alliances, Agreements, etc.

Sometimes a treaty of peace provides for future friendship and even alliances and cooperation on conditions agreed upon in the treaty. More often it simply provides for the cessation of hostilities and correct neighbourly relations. Islamic policy being based on a community of co-religionists, it is unthinkable to contract a treaty of perpetual alliance with non-Muslims. When the Prophet established the Islamic State at Madīna, immediately on migration to the place, he consented to a confederation with the Jews. Further, he concluded pacts or treaties of mutual assistance with pagan tribes around Madina, especially with those in the direction of Yanbu', through which the Qurashī caravans passed en route to and from Syria and other countries. These treaties were with B. Ḍamra b. Bakr of Kināna, B. Ghifār, B. Zur'a and al-Rab'a Juhayna, Zura, etc.(54) With these treaties, the Prophet tried to form defensive alliances against the Makkans and increase the security of the Muslim State. The treaties facilitated peaceful intercourse and Islam began to penetrate into the various tribal areas. These alliances provided a successful economic blockage of the Makkans.

In the unratified provisional treaty with Ghaṭafān, the leading tribe in the confederacy of Makkans, the Prophet agreed to hand over to them a third of the produce of the oasis of Madīna, provided that they deserted their allies (Makkans), besieging Madīna, and made a separate and unconditional peace with the Muslim State.(55) In all the treaties made during the infancy of the first Islamic State, there is no time limit prescribed. There are allusions in the Holy Qur'ān to many other treaties Muslims made with pagans. The Muslims scrupulously observed their part of the treaties with the pagans. But the latter violated their part again and again when it suited them. After some years' experience, it became imperative to renounce such treaties. This, according to divine injunction, was done in due form, with four months' notice, and a chance was given to those who faithfully observed their pledges to continue their alliances.(56)

Int he treaty of Ḥudaybiyya alone we find mention of the time period during which it was to be operative. The salient features of this classical treaty are as follows.(57) "The Muslims should go back this year; they would come next year and return after staying for three days only (in Mecca); they are not to come armed with any weapons, except a sword, and that too in the scabbard which should be kept in a bag; they are not to take with them the Muslims already residing in Mecca and not to stop any Muslim pilgrim who might like to stay in Mecca; if any person comes to Muḥammad without the permission of his guardian he will be returned to him. But if a Muslim wants to stay at Mecca he is not to be sent back; the Arab tribes will have the option to enter into an alliance with either of the parties; they agreed to remove war (*ghazwa* as well as spoilations) from the people for ten years. This is the treaty which Muḥammad b. 'Abdullāh made with Suhayl b. 'Amr of Mecca."

The truce of Ḥudaybiyya was agreat victory for the Muslims. The treaty was favourable to the Prophet's long term strategy of consolidating the Islamic State and building up a complex of tribes in alliance with himself so as to weaken the Makkans and eventually conquer Makka. By agreeing to a pact of non-agression for ten years, the Prophet had by implication given up the economic blockade of Makka. In other words, instead of vigorously prosecuting the struggle aginst Makka, the Prophet was angling for the conversion of Quraysh to Islam through peaceful spiritual means.(58) However the truce could last only for two years.

Letters to the Arab Potentates

The replies received by the Prophet from the chiefs of Arabia, to whom letters were sent, were different from one another. Hawdha b. 'Alī, chief of al-Yamāma, wrote: "What you say is very good. I am prepared to follow you if Islam allowed a share in the authority." Islam had not come to satisfy an ambition for territories, the Prophet said: "Even if it be a small slice of land I shall not give it to him."(44)

al-Ḥārith al-Ghassānī, who was the chief of the Syrian broder territories and ruler of the Arabs under the suzerainty of the Byzantines, became angry on reading the letter of the Prophet. He ordered his army to be made ready. In retaliation for this, the Muslims apprehended an attack from him at any time. The battles of Mu'tah, Tabūk, and others were the result.(45)

The letters of the Prophet brought Islam in contact for the first time with world movements and sowed the seeds for its universal expansion under the well-guided Caliphs.

Religio-Political Relations

Hostile Relations

As mentioned above, in order for the Prophet to achieve the ultimate goal of establishing Islam and peace, peaceful spiritual methods having failed, he had to resort to unpeaceful means, under Divine Guidance. This established unfriendly relations with non-Muslims which were the means to an end.

The instrument through which Islam could be established in non-Muslim territory, or by which the *dār al-ḥarb* could be transferred into *dār al-Islām (Pax Islamica)* was *jihād.* But *jihād*, in the broader sense of the term, did not necessarily mean war or fighting. Fighting in the way of Allah is only one aspect of *jihād.*(46) It is with this aspect of *jihād,* that we are here concerned, and which the Prophet adopted after the Hijra.

In the beginning, the Prophet allowed Muslims to intercept the Makkan caravans passing nearby Madīna on their way to Syria. In this action the policy was obviously the provocation of the Quraysh, shortly after the migration.(47) Later on, the first principle of war was 'revealed' to the Prophet that sanction should be given to fight because the Muslims "had been wronged" by their opponents, and war should be waged only against those who had actively warred against the Muslims and should continue till "disorders had been set at rest," while if the opponents desired to make peace, it should not be denied to them.(48) A fresh incentive was given, Muslims were told that Allah prefers fighters to those who sit still, that is, remain inactive at home; for the fighters there is a reward of great value.(49) Probably certain Muslims were hesitant to fight.

Following divine revelations, the Prophet took to fighting in the way of Allah to preach Islam. The Prophet is reported to have said: "I am the Prophet of mercy," and again: "I am the most valiant yet the most cheerful fighter."(50)

In the first expeditions undertaken by the Muslims, we find no fighting. The first fighting occurs during the expedition to Nakhla between the Muslims and the pagan Quraysh, in the second year of the Hijra (624).(51) The gains from this expedition gave a fillip to the policy of intercepting Makkan caravans and thence forth one finds numerous campaigns and wars. The most decisive among them were the Battle of Badr (March 624), resulting in the victory of the Muslims of Madīna; the Battle of Uḥud (March 625) lost by the Muslims; the Battle of al-Aḥzāb (confederates) or the Battle of the Ditch, Battle of Mu'tah, etc. Finally, the Prophet succeeded in conquering Makka. This was a great triumph for the Muslims and a grand

2. 'Abd Allāh b. Hudhayfa al-Sahmī: Khusrau Parwiz of the Sasanid Persian Empire, **(Pl. 35a).**

3. Ḥaṭīb b. Abī Balta'a: George (Muqawqis) – Governor of Alexandria and Viceroy of Egypt. **(Pl. 36).**

4. 'Amr b. Umayya al-Ḍamrī: the Negūs al-Aṣḥam, ruler of Abyssinia. **(Pl. 35b).**

5. Shujā' b. Wahb al-Asadī al-Mundhir b. Al-Ḥarith the Ghassānid: the chief of the borders of Syria for the Roman emperor.

6. Salīṭ b. 'Amr: Thumāma b. Uthāl and Hawdha b. 'Alī, ruler of al-Yamāma.

7. 'Amr b. al-'Āṣ al-Sahmī: Jayfar b. Julandā and 'Abbād b. al-Julandā of Azdī, rulers of 'Umān.

8. al-'Alā' b. al-Ḥaḍramī: al-Mundhir b. Sāwā, ruler of Baḥrayn **(Pl. 37).**

9. al-Muhājir b. Abī Umayya: al-Ḥārith b. 'Abd Kulāl al-Ḥimyarī, ruler of Yaman.

The sole purpose of the letters was to preach Islam. The letters were sealed with a silver ring having the inscription "Muḥammad Rasūl Allāh". The contents of the letters are almost the same. A translation of the one sent to Heraclius is as follows:(39) "In the name of Allah, the Beneficient, the Merciful, from Muḥammad who is an humble servant and Prophet of Allah, to Heraclius who is the mighty man of Rome, peace be on him who is guided. I now invite you to Islam. Embrace and you will be in peace and Allah would doubly reward you. In case you do not accept (Islam) the sins of your subjects will be on you. And "O people of the Scripture, come to an agreement between us and you: that we shall worship none but Allah, and that we shall ascribe no partner unto Him, and that none of us shall take others for lords beside Allah. And if they turn away, then say: Be witness that we are they who here surrendered (unto Him)."(40)

Reaction to the Letters

Heraclius, the Negūs and George (the Muqawqis) received the letters from the Prophet with all due respect and each gave a courteous reply. The Negūs and the Muqawqis showed the highest regard to the envoys and the latter even sent some presents to the Prophet. The Negūs, as reported by Ibn Isḥāq, seems to have accepted Islam, whereas the Muqawqis did not do so.(41)

In reply to the letter of the Prophet, the Negūs of Abyssinia replies: "From the Negūs al-Asḥam b. Abjar, Peace upon you, O Prophet of Allah, and mercy and blessing from Allah beside whom there is no God, who has guided me to Islam. I have received your letter in which you mentioned the matter of Jesus and by the Lord of Heaven and Earth he is not one scrap more than what you say. We know that with which you were sent to us and we have entertained your nephew and his companions. I testify that you are God's apostle, true and confirming (those before you). I have given my fealty to you and your nephew and I have surrended myself through him to the Lord of worlds. I have sent to you my son Arha. I have control only over myself and if you wish me to come to you, O apostle of God, I will do so. I bear witness that what you say is true.(42)

The Persian Emperor, Khusrau II, was indignant. He wrote to Bādhān, his governor in Yaman, to arrange to send the Prophet to the Persian court. Bādhān deputed Babwayh to Madīna for the Prophet. The Prophet told him that his emperor has been killed. The prophecy of the Prophet came true.(43)

The most important aspect of external relations was *jihād* to establish Islam. *Jihād* was a means for the propagation of Islam carried out by spiritual as well as material means.(27) The Prophet adopted both peaceful as well as unpeaceful methods for the establishment of Islam in accordance with the commands of the Qur'ān.(28)

Diplomatic Relations

Diplomacy for the Prophet was but a means to an end, and he attached as much importance to the means as to the end itself. Instances of envoys sent to foreign courts and to the Arab chiefs within the Peninsula and vice versa, during the time of the Prophet, are found. Foreign countries with which envoys were exchanged were Abyssinia, Egypt, the Byzantine or Roman Empire, Persia, and within the Peninsula 'Umān, al-Yamāma, Yaman and Baḥrayn.(29)

In the time of the Prophet, whenever a foreign envoy or delegation came, he was first received and properly instructed regarding the formalities, prior to his reception by the Prophet. The Prophet, when in Madīna, used to receive foreign envoys in the great mosque where the "pillar of embassies" still commemorates the place.(30)

Envoys generally presented gifts from the courts to which they were accredited. Once the Viceroy of Egypt George (usually referred to as Muqawqis) sent four slave girls as a gift to the Prophet.(31) The Prophet accepted the gifts, which went to the state treasury. He graciously reciprocated the gesture of gifts. Once he gave an envoy from 'Umān 500 drachmas; on another occasion gold and silver girdles, and at other times other things.(32) He is recorded to have willed on his deathbed that his successor should award gifts to envoys as he himself used to do during his life-time.(33)

The envoys were officially entertained. There were several houses in Madīna, in the time of the Prophet, especially meant for foreign guests. There is often mention of the house of Ramla bint al-Ḥārith by Ibn Sa'd in this connexion. Another house was known as the Guest House. The Prophet took special pains personally to entertain the envoys of Abyssinia,(34) for it was in this country that he had found a most friendly state even when Muslims were in extreme danger during the early days of his mission.

The ambassadors received special rights and immunities. So, during the life of the Prophet, the ambassadors of Musaylima the imposter came to Madīna; and on being asked, they replied that they too hold the notions of him who sent him. At this the Prophet said, "But for the fact that ambassadors cannot be killed, by God, I would have ordered you both to be beheaded." (They were Muslim subjects who had apostasized).(35)

There were envoys resident abroad too. When the rulers of Baḥrayn and 'Umān had accepted Islam, the Prophet sent to their courts residents, who exercised certain functions and exclusive jurisdiction over the Muslims in those places.(36)

Letters to the Foreign Rulers

The peaceful conditions following the Truce of Ḥudaybiyya, naturally gave new impetus to the missionary activities of the Prophet, which kept on advancing day-by-day. When Islam was established and showed signs of assuming vast proportions, the Prophet sent several letters to rulers outside Arabia and tribal chiefs within the Peninsula inviting them to accept Islam. Thus, during the course of the 6th year of the Hijra (627), the Prophet sent envoys with letters to the foreign rulers as well as to the Arab potentates within the Peninsula inviting them to embrace Islam.(37) Ibn Isḥāq mentions the names of the envoys and of the rulers to whom letters were addressed, as follows:(38)

1. Diḥya b. Khalīfa al-Kalbī: Heraclius of the Byzantine (Roman) Empire. **(Pl. 34).**

A very important doctrine to maintain peace, the Qur'ān teaches: "Do no mischief on the earth after it has been set in order, that will be best for you, if you have faith."[9]

The very word 'Islam' signifies "the making of peace" and a "Muslim is one who makes peace."[10] The Qur'ān advises to maintain peaceful relations when it suggests – "if they should incline to peace, then incline to it too and rely on Allah,"[11] This policy was best adopted by the Prophet when he concluded the Treaty of al-Ḥudaybiyya in March 628 with the Makkans.[12] A fine example of statesmanship.

The Qur'ān prescribes mutual cooperation in external relations and fixes limits when it advises men to help or cooperate with one another for righteousness and piety; but at the same time it suggests to desist from such cooperation in sin and rancour and to fear Allah, as, Allah is strict in punishment.[13]

Honesty and integrity are suggested in all dealings of external relations when the Qur'ān advises: "And take not your oaths, to practice deception between yourselves." It also points the consequences of false and fraudulent covenants.[14] The Prophet kept up to this principle when he stood firm for fulfilling his treaty, which was still in the process of finalization, by sending Abū Jandal back to Makka. Abū Jandal was a Muslim and suffered much in the cause of Islam. If the Prophet had to protect him, he would have had to break the terms of the truce. He maintained his treaty.[15]

The Qur'ān suggests justice in external relations when it states: "and do not let ill will towards any folk incite you so that you swerve from dealing justly. Be just: that is nearest to heed-fullness; and heed Allah." To do justice and act righteously is adviced not only towards one's friends but also towards people who hate one or to whom one has an aversion.[16] The policy of righteous and fair justice in the dealings of external relations, even with non-Muslims, is evident from the gracious permission, on human grounds, that the Prophet gave to the Chief of Yamāma to release grain to the pagan Makkans; and to Yuḥannā (John) of Aila to trade with non-Muslim states, when both these chieftains had embraced Islam and come under the protection of the Prophet,[17] as will be evident from the details provided below. Imperialistic exploitaitons are prohibited. The Qur'ān lays down that "nor you use your Oaths in order to snatch, at advantages over one another, just because one nation may be more prosperous than another."[18]

The Qur'ān lays down mutual respect for pacts and treaties where it advises to fulfill faithfully every oath taken or covenant made.[19] The best example of this advice of the Qur'ān was in its adoption by the Prophet to keep up the conditions of the Truce of Ḥudaybiyya and return back to Madīna without performing the proposed *'umra.*[20] Further, the Qur'ān states: "(as for) those associators (pagans) with whom you have already made a treaty, provided they have not failed you in any respect nor backed up any one against you, fulfill the treaty (you have) with them until their period is up. Allah loves the heedful."[21]

Fair dealings in all matters of external relations are enjoined when the Qur'ān says "so long as they act straight-forwardly with you, be straight-forward with them. Allah loves the heedful."[22] But in case of treachery from any people, the Qur'ān says to confront them with it in exactly the same manner; and Allah does not love traitors.[23]

Maintenance of friendly relations with neutral powers is enjoined in the Qur'ān and even with unbelievers. But as to those who are rampant and out to destroy Muslims and their Faith, then Muslims are enjoined to deal kindly and equitably[24] to make a just retribution for transgressors by attacking them to the same extent as they attacked.[25] Further, in case of punishment, it is commanded "to punish them, to the same extent as you have been punished."[26]*

**Editor(A):*
At the same time, and subsequently in the same verse, forgiveness is highly commended.

(P.U.H.). It aroused the hostilities of conservative Arabs particularly of Makka, who saw it as a threat to their own cult. A body of Muslims were forced to emigrate to Abyssinia in the year 614 C.A. By 622 C.A., life in Makka had become intolerable or even impossible for the Prophet, owing to the opposition he encountered. When the position of the Prophet became delicate and his life became endangered, he began to seek an opening for his mission away from his native city. After a few attempts had failed, such an opening presented itself. The town of Yathrib, about 250 miles north of Makka, was so rent by disputes between two hostile tribes, the Aws and the Khazraj, and by clashes between these tribes and three Jewish tribes which were settled there, that a compromise could only be brought about by an outside arbiter. Envoys from Yathrib approached the Prophet and invited him to transfer his residence thither. The Prophet gladly took this opportunity. After sending his followers in advance, he himself, together with his trusted friend Abū Bakr, moved to Yathrib in September 622 and settled in that town, which thence became al-Madīna al-Munawwara.(1)

When the Prophet accepted the invitation of the leading men of Yathrib to emigrate, it implied, on the religious side, acceptance of Muḥammad as the Prophet, and on the political side it meant the acceptance of him as the arbiter between the opposing fractions in Yathrib. Thus, at Madīna, Islam became something more than a spiritual and social revival; it became a divine democracy, as it was administered or governed by the divine Law of Allah.(2) And Allah alone is the supreme ruler of Islam – "None can command except Allah."(3) At Madīna the Prophet added a temporal side to the spiritual work in which he had been previously engaged. He took the place of the government as he implemented divine laws by Qur'ānic revelations. He served as a judiciary, for important cases were brought to him for legal decision. He was also the executive power, since the people delegated to him both the administration of their tribal affairs and their town's external affairs.(4)

Thus, the first Islamic State(5) took the form of a confederation or community or commonwealth of people bonded by "the constitution of Madina"(6) laid down by the Prophet and held together by the common religion of Islam under the leadership of the Prophet.

In order to understand the nature of the external relations of the first Islamic State, we may recall that Islam is not merely a set of religious ideas and practices, but also a political community called the *Umma* or the *milla* of the Muslims. The Muslim community is a politico-religious unity endowed with a system of divine laws designed to protect the collective interest of the Muslims as well as to regulate their relations with the outside world.

The basic assumption underlying Islam's external relations is the principle that only Muslims are the *subject* of the Islamic legal and ethical system, while the non-Muslims are the *object* of that system,(7) although the latter communities were by no means denied certain advantages of the Islamic system, which also preached tolerance. The ultimate objective of Islam was to establish peace within the territory brought under the fate of its public order and to expand the area of the validity of that order to include the entire world as Islam's universal call is for the brotherhood of man. Before Islam could achieve that ultimate objective, it had to enter into relations – spiritual, pacific as well as hostile, with the non-Muslims.

Principles Underlying the External Relations

The external relations of Madīna were based on the Islamic precepts and the divine orders of the Qur'ān. Some of these divine institutions are enumerated here: The Qur'ān emphasizes *Unity of Mankind.* It brushes aside all distinction of race and colour as well as every hierarchical conception of life, social and political. The Qur'ān favours world order and universal brotherhood. The Prophet transferred that idea into an active reality in the life of his followers. He treated mankind as a brotherhood *(umma)*(8).

External Relations of the Islamic State
During the Era of the Prophet Muḥammad (A.H. 1-11/622-632 C.A.)

Muhammad Abdul Nayeem

In this paper an attempt is made to study different aspects of the external relations of the first Islamic state with its capital at Madīna under the Prophet Muḥammad from the 1st to the 11th year of the Hijra (622-632 C.A.).

The historic mission of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) was to weld together the divided Arab people and other nations of the world, through the unifying force of a new monotheistic religion. To spread the message of submission to the Almighty power of Allah, firstly to the conservative Arabs and then to the world, the Islamic State had to initiate contacts and maintain relations with the outside world. The Arabian Peninsula had common frontiers with both the Byzantine (Roman) and the Persian empires. Both had carved out for themselves colonies, protectorates and even buffer-states of purely Arab peoples (Map 5).

The states or rulers with whom the Islamic State maintained external relations can be broadly categorised into two groups as follows:

(1) Makka: Arab potentates or tribal groups in the Arabian Peninsula;

(2) Foreign countries or rulers: Byzantine and Persian empires, and their dependencies; Abyssinia and other protected states.

In following the course of external relations during the Prophet's time, we should clearly understand that tribes or clans in contemporary Arabia acted as sovereign bodies and made agreements or alliances with each other as equals, and not as subordinates to any one of them.

The study of the different aspects of external relations with the above two categories of states or rulers can be classified as follows:-

Evolution of the first Islamic State & nature of its relations: spiritual, pacific and hostile.

Principle underlying the relations: divine guidance within the Qur'ān.

Diplomatic relations: exchange of envoys, ambassadors, letters, gifts etc.

Religio-political relations: a) hostile relations; b) treaties, alliances, agreements etc.; c) peaceful settlements of differences and disputes; d) tributary independent states, protected states; e) Muslims in foreign territories.

Commercial relations: trade and navigation; contraband trade permitted.

Conclusion: continuity under the Orthodox Caliphs.

Evolution of the First Islamic State and the Nature of Its External Relations

For about twelve years, i.e. from 610 C.A. when the Prophet Muḥammad (P.U.H.) received his first revelation and assumed prophethood until 622 C.A., the Prophet preached Islam and the Message of Allah to the people of Makka. However, the great mass of Makkans were unmoved by the teaching of the Prophet

episode is resumed on pp. 241-243, but is interrupted again by accounts of other episodes before the the text on Abū Bakr's intended emigration to Abyssinia begins on p. 245. In contrast, the text on Abū Bakr in al-Balādhurī appears in the very chapter devoted to those who emigrated to Abyssinia (starting p. 198) and that country is explicitly referred to twice as the destination of Abū Bakr.

That Abu Bakr did not eventually emigrate to Abyssinia is of no significance whatsoever to the argument presented in this paper. His intention to do so is that matters; otherwise we have to assume that he intended to emigrate in order to carry on the presumed rivalry with 'Uthmān b. Maẓ'ūn across the Red Sea, and what is more, against the wishes of the Prophet, who, according to this view, sent 'Uthmān away in order to separate him from Abū Bakr.

(7) *Dīwān al-A'shā al-Kabīr*, ed. M. Ḥusayn (Cairo, 1950), p. 263.

(8) **al-Rūm (30): 1-6**

(9) **al-Anfāl (8): 26.**

(10) For the various interpretations of this verse, see M.J. Kister, "Al-Ḥīra," *Arabica* 15 (1968), 143-144. The *ḥadīth* that refers to the Prophet's interpretation of *al-nās* may be found in al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr* (Cairo, A.H. 1314) III, 177.

not difficult to imagine how the thought that the Fireworshippers were surrounding Makka and closing in on it could have induced the Prophet to ask some of his followers to emigrate, and what is more to the natural place to emigrate to in this context and the only one, Abyssinia. The presence of some Abyssinians in Makka who were either Muslim or pro-Muslim, some of whom were so close to the Prophet, could have initiated the conception and facilitated the execution. The chronological sequence bears this out since the emigration took place after the fall of Jerusalem, while the so-called second emigration may likewise be explained by the continued advance of the Persians to Sinai and Egypt, after the fall of Palestine.

This reconstruction of the course of events leading to the Emigration and the historical context within which it took place could receive considerable support from another Qur'ānic text, namely, verse 26 of *Sūrat al-Anfāl,* which reminded the believers how abject their position had been and how fearful they had been of being snatched away:(9)

وَاذْكُرُوٓا۟ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمْ وَأَيَّدَكُم بِنَصْرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

According to one tradition going back to the Prophet himself, the crucial word in the verse, *al-nās,* refers to the Persians.(10) If so, and if it is a reference to the situation in the second decade of the seventh century, which is most likely, the verse would explicitly confirm that the Muslims in Makka were indeed afraid of the Persian advance.

The background of the *hijra* of the early Muslims to Abyssinia is complex and many causes were operative. It has been the aim of this paper to introduce into the discussion and with the support of certain Qur'ānic and other texts, a new element, namely, the dark cloud of international relations which hung over Makka and Western Arabia, and which was occasioned by the Byzantine-Persian conflict

Notes

(1) W. Montegomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), 115.

(2) *Loc. cit.*

(3) *Op. cit.*, 117.

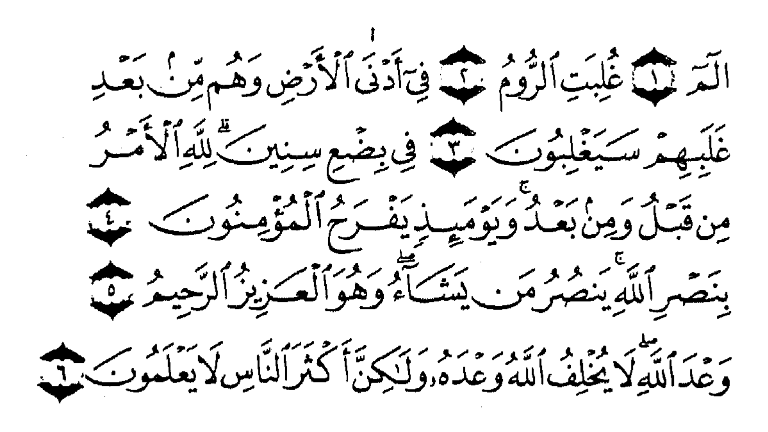
(4) For some pertinent remarks, see Nabīh 'Āqil, *Tārīkh al-'Arab al-Qadīm fī 'Aṣr al-Rasūl* (Damascus, 1972), 406-407.

(5) In all fairness to Watt, it should be mentioned that this text had not been published when his book, *Muhammad at Mecca,* appeared in 1953.

(6) See al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* vol. I, ed. Muhammad Ḥamīdullah (Cairo, 1959), 205-206.

A version of this text in al-Balādhūrī on Abū Bakr's intended emigration to Abyssinia may also be found in Ibn Isḥāq's *Sīra.* It is quite likely that it was missed by Watt and others because the reference to Abyssinia is not explicit and the text is separated from the chapter on the *hijra* to Abyssinia by accounts of other episodes. In Wüstenfeld's edition of the *Sīra,* the text appears on pp. 245-247, while the chapter on the *hijra* to Abyssinia appeara on pp. 208-224. Reference to the Abyssinian

may now be discussed as they reached Makka itself. A Qur'ānic *sūra, Sūrat al-Rūm* documents them and their effects on the early Muslims in Makka. The relevant verses are (8)



The Qur'ānic verses clearly voice grave concern over the Byzantine defeat and prophesy a victory for the Byzantines after the lapse of a few years. *(b) The Muslims sided with the Byzantines against the Persians and it was only natural, for the former were Monotheists like the Muslims while the Persians were Fireworshippers.

The tone of the verses is unmistakable. Nascent Islam is perturbed that the Byzantines, the monotheists, the people of God, were defeated by the Fireworshipping Persians. What is important to note here is that the Muslim community in Makka was actually aware of the struggle in the Fertile Crescent and the implication of the victory of the Persians to the community of believers in the One God wherever they were. Now this Persian victory that is alluded to in *Sūrat al-Rūm* is certainly none than the Fall of Jerusalem. No Persian victory would have meant more to a community of believers in the One God than the one which gave the Persians the possession of the Holy City of the One God.

When one remembers that the fall of Jerusalem took place in A.D. 614 and that the *hijra* to Abyssinia took place in that year or the following, it is difficult, perhaps impossible, not to discern a causal nexus of some sort between the two. One can only reconstruct but it is not unnatural to suppose that the Persian victory in Jerusalem which sent shudders throughout the Byzantine empire did the same in Arabia both among the community of Christians that looked to Byzantium as their protector and among the Muslims who also looked to Jerusalem as the First *Qibla,* now in the hands of the Fireworshippers. The fall of Jerusalem to the Persians was attended by the massacre of its inhabitants, the burning of its shrines, and the destruction of the city, and all these events certainly became known in the Near East. It is thus perfectly conceivable that the emigration to Abyssinia was related to these events. They certainly became known in Makka, and only a hundred years before, similar events took place two hundred miles to the south of Makka, in Najrān itself, the city of Martyrs. When the political alignments of the period are remembered, namely Abyssinia as the contant ally of Byzantium against Persia, and when it is realized that the basis of the war had a strong religious complexion, it does seem perfectly possible to conceive of the emigration of the Muslims to Abyssinia as taking place within this context and this course of events. The Prophet and the Muslims were zealously pro-Byzantine and anti-Persian as documented in *Sūrat al-Rūm.* The Persian advance practically surrounded Makka with the forces of the Firworshippers: the Fertile Crescent fell to the Persians; South Arabia was a Persian province, the Ḥijāz, with its many Jewish communities, was mostly pro-Persian. It is

*Editor (A):
(b) The Qur'ān says *"biḍ'i sinīna",* i.e. 3-9 years.

country became a Persian province. What is relevant in this context is the religious orientation of the country and how unfavourable to the reception of a Muslim community it was. Zoroastrianisn was the official religion of Persia and of the Persian rulers of South Arabia, and it was not favourable to Islam. What is more important is that Judaism in South Arabia after a period of some fifty years of eclipse was revived with the advent of the Persians. In the political alignments of the period, South Arabia, sometimes Jewish, sometimes pagan, always sided with Zoroastrian Persia, in the latter's secular struggle with Christian Byzantium, whose ally Christian Abyssinia was. Thus, for some forty years after the Persian occupation of South Arabia, Judaism was advancing in South Arabia and Christianity retreating. This was the remote historical background of some forty years from 570 until 610, the traditional date for the beginning of Muḥammad's prophetic call. Since then the two world-powers, Persia and Byzantium, were interlocked in a gigantic struggle and this had its repercussions in Arabia, divided into Byzantine and Persian spheres of influence. South Arabia felt them and so did North Arabia, including various Christian communities, deserted and isolated by the resounding defeats of the Byzantines at the hands of the Persians. Since the Jews of Arabia sided with the Persians against the Byzantines, the Persian victories over Christian Byzantium in this decade, the second decade of the seventh century, which coincided with the Makkan Period of the Prophet's mission, only fortified their position in the Peninsula.

But to say that the situation for Christianity was becoming so difficult as to preclude an emigration by a Muslim community that had sided with Byzantium in the struggle with Persia is not enough, since what is wanted is some concrete evidence that this was the case. This is available in that important source for the cultural history of Arabia in the last quarter of the sixth century and the first quarter of the seventh, namely the *dīwān* of the much-travelled pre-Islamic poet, al-A'shā al-Kabīr. The poet visited Najrān in this period and lauded its masters, the Banū 'Abd al-Madān. A little-known poetic fragment in his *dīwān* throws a flood of light on the religious, military, and political situation that obtained in Najrān in this period. The poet addresses the two lords of Najrān and heartens them in their efforts to save Najrān from the calamities that had befallen it. Important in his exhortations is the last verse in this fragment of four verses, in which the poet speaks of the assault of the Jews against Najrān. The poet uses the term, *Ṣihyawn* (Zion) for Judaism or the Jews and it is an explicit and telling reference to the fact that in the struggle for Najrān at some time the Jews gained the upper hand, but the poet does not despair of the power of the two lords of Najrān to restore the situation. The commentators of the *dīwān* misunderstood the reference to Ṣihyawn in this fragment. This may have prevented scholars from using this verse in investigating the episode of the *hijra* to Abyssinia. It is not clear exactly in what year this took place, but it was roughly in this period. Thus, the situation in Najrān was such as to be unfavourable to receiving a Muslim community, since the Arabs there were in a state of disarray and weakness that did not permit them to extend a helping hand to a community with which they had a natural affinity. As these verses are little known, it is not altogether inappropriate to quote them here:(7)

وقال يمدح يزيد وعبدالمسيح الحَارِثِيَّيْنْ:

أَيَا سَيِّدَيْ نَجْرَانَ لَا أُوصِيَنْكُمَا   بِنَجْرَانَ فِيمَا نَابَهَا وَاعْتَرَاكُمَا
فَإِنْ تَفْعَلَا خَيْرًا وَتَرْتَدِيَا بِهِ   فَإِنَّكُمَا أَهْلٌ لِذَاكَ كِلَاكُمَا
وَإِنْ تَكْفِيَا نَجْرَانَ أَمْرَ عَظِيمَةٍ   فَقَبْلَكُمَا مَا سَادَهَا أَبَوَاكُمَا
وَإِنْ أَجْلَبَتْ صِهْيَوْنُ يَوْمًا عَلَيْكُمَا   فَإِنَّ رَحَى الحَرْبِ الدَّكُوكِ رَحَاكُمَا

A return to the first question is now necessary, namely, what was the immediate occasion of the emigration to Abyssinia? Some reference to the Byzantine-Persian conflict during the Makkan period of the Prophet's call was made in the course of this paper, and its repercussions in Arabia were pointed out. The emigration to Abyssinia may be partly related to this Byzantine-Persian conflict, and these repercussions

لما ابتلى المسلمون، وسطت بهم عشائرهم، خرج أبو بكر مهاجرًا نحو أرض الحبشة، وكان المشركون قد آذوه. فلما بلغ برك الغُماد، لقيه بن الدُّغينة. وهو الحارث بن يزيد سيد القارة. فقال: أين تعمد يا أبا بكر؟ قال: أخرجني قومي، فأنا أسيح في الأرض فأعبد ربي. فقال ابن الدغينة: «مثلك يا أبا بكر، لا يَخْرُج ولا يُخْرَج، إنك تكسب المعدوم، وتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحقوق. فأنا لك جار. فارجع» وأتى ابن الدغينة قريشًا، فقال لهم: «ما مثل أبي بكر يخرج. أتخرجون رجلا يكسب المعدم، ويصل الرحم، ويحمل الكلّ، ويقري الضيف، ويعين على النوائب؟» فأنفذتْ قريش جوار ابن الدغينة، وأمنوا أبا بكر على أن يصلي ويقرأ في منزله. فمكث أبوبكر مستخفيًا بصلاته وقراءته، يعبد الله في داره. ثم إنه ابتنى بفناء داره مسجدا، فبرز يصلي فيه. فكان يجتمع نساءُ المشركين وأبناؤهم حين يقرأ القرآن. فراع ذلك أشرافَ قريش، فبعثوا إلى ابن الدغينة فأخبروه بما يصنع أبوبكر. فقال ابن الدغينة لأبي بكر: قد علمتَ ما عاقدك القوم عليه؛ فإما أن تقتصر عليه وإما أن تردّ عليّ جواري وذمتي. فقال أبوبكر: فإني أرجع إليك جوارك وأرضى بجوار الله. وكان الحارث بن خالد مع أبي بكر حين لقيه أولا. فقال له: إن معي رجلا من عشيرتي. فقال له ابن الدغينة: دعه فليمض لوجهه، وارجع أنت إلى عيالك. فقال له أبوبكر: فأين حق المرافقة؟ فقال الحارث: أنت في حلّ، فامض، فإني ماض لوجهي مع أصحابي. فمضى حتى صار إلى الحبشة. قالوا: ولم يزل مقيما بها إلى أن قدم مع جعفر. وكانت مع الحارث امرأته ريطة بنت الحارب بن جُبيلة، من بني مرّة. فولدت له موسى وعائشة وزينب. وهلكت بأرض الحبشة. وذلك الثبت. وقال بعض الزبيريين: أقبل الحارث وامرأته وولده منها، فشربوا ببعض الطريق من ماء هناك فماتوا سواء. فزوّجه النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ابنة عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف. وقال غير الواقدي: هو ابن الدُّغنّة.

The second question arises why it was to Abyssinia rather than to some other country in the Near East or some city in Arabia that the Muslims emigrated?

The emigration had to be to a neighbouring country or city that was friendly and receptive to a group of Monotheists with strong relations to the Biblical tradition. An emigration to the East or to the North was out of the question. It was not practical to cross the breadth of the Arabian Peninsula for refuge in some friendly city in Eastern Arabia, nor was it possible to cross the Byzantine frontier to the North, while Madīna in this decade was torn by civil war between the Aws and the Khazraj. The international situation could favour an emigration either to the South, to Yaman or the West, Abyssinia, across the Red Sea. Both had flourishing Christian communities which were friendly and receptive to the Muslims who shared with them belief in the One God. So the question is now reduced to why trans-marine Abyssinia was chosen, a country, however friendly it was, remained a non-Arab and non-Arabian country? Why not South Arabia, especially the great Christian centre of Najrān – possibly referred to in *Sūrat al-Burūj?* According to this reasoning, the emigration should have been to the South, not to the West; to an Arab city, and not to a foreign Abyssinian country.

The answer to this question must be sought in the fact that at that particular juncture, South Arabia and Najrān in particular were hardly the places at which the early Muslims could have sought refuge. It is well known that the Persians put an end to Abyssinian rule in South Arabia in the year A.D. 572, when the

The *Hijra* to Abyssinia: Four Texts and Some Observations*[(a)]

Irfan Shahīd

Next to the *hijra* of the Prophet to Madīna, that of the early Muslims to Abyssinia was the most important episode in the life of the nascent Muslim community in the Makkan period and it was the first Muslim excursion into the sphere of international relations.

Unlike the *hijra* to Madīna, this one to Abyssinia has not been as thoroughly studied. Its historical dimensions are many but for the purpose of the symposium, only two of these dimensions, related to each other, will be discussed: what occasioned the *hijra*? and why was Abyssinia chosen as the destination of the emigrants? In answer to these questions it is proposed to bring to bear on them certain texts which will illuminate them.

Many answers have been given to the first question, and the one which was suggested by the well-known Islamicist, Montgomery Watt, deserves attention. In his book *Muhammad at Mecca,* he suggested "that there was a sharp division of opinion within the embryonic Muslimc community,"[(1)] represented by two parties: one headed by Abū Bakr and the other by 'Uthmān b. Maẓ'ūn, who was the leader of the Muslim emigrants to Abyssinia. For him, 'Uthmān b. Maẓ'ūn, who headed the first ten Muslim emigrants is "almost certainly to be regarded as the leader of a group within the Muslims which was in some sense a rival to the group led by Abū Bakr."[(2)] Watt concluded that of all the conceivable reasons for the emigration (and he enumerated five) it was this one, the rivalry he thought existed between two groups within the early Muslims, that led to the emigration; "it is in accordance with Muḥammad's character that he should quickly have become aware of the incipient schism and taken steps to heal it by suggesting the journey to Abyssinia in furtherance of some plan to promote the interests of Islam."[(3)]

This view has been much discussed.[(4)] I do not propose to discuss it because I have found a text which invalidates it and makes further discussion superfluous. The text is to be found in al-Balādhurī's *Ansāb al-Ashrāf,* the first volume of which was published in 1959 by Muḥammad Ḥamīdullāh.[(5)] In his account of the emigration to Abyssinia, al-Balādhurī actually describes the intended emigration of none other than Abū Bakr himself, and how he actually set out and reached Birk al-Ghumād when Ibn Dughayna (or Dughunna) met him and persuaded him to return. It is also noteworthy that the tradition which al-Balādhurī quotes goes back to one who should know, Abū Bakr's own daughter, 'Ā'isha. Because of the importance of this text, it is well that it be reproduced *in toto:*[(6)]

٥٣٦ - ومن بني تيم بن مرة: عمرو بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، هاجر إلى الحبشة في المرة الثانية. وأقام مع جعفر، وقدم قبله. واستشهد يوم القادسية. والحارث بن خالد بن صخر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم. هو ابن خال أبي بكر الصديق، لأن أمه أم الخير بنت صخر بن عمرو بن كعب. هاجر إلى الحبشة في المرة الثانية. وكان أبو بكر رضي الله تعالى عنه أراد الهجرة إلى الحبشة في المرة الثانية معه ثم أقام مع النبي صلى الله عليه وسلم.

حدثني محمد بن سعد والوليد بن صالح: قالا ثنا الواقدي عن معمر بن راشد، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت:

**Editor* (A):

(a) See 'Abdalla al-Ṭayyib's contribution in Arabic on the same subject.

Contributions on the Subject

II. Arabia during the Prophetic Age.

Makka is fully compatible with its being a universal religion. Since the problems encountered in Makka were universal human problems, the teaching which was revealed to Muḥammad at Makka was of universal validity; and this has in fact been demonstrated by the later spread of Islam.

Notes

(1) Cf. **Quraysh (106): 2.**

(2) **al-Najm (53): 19 - 20;** cf. **Nūḥ (71): 23.**

(3) Cf. **Saba' (34): 16.**

(4) **al-Zumur (39): 38.** *Editor* (A): the verse rendered is:

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ
أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ

(5) **al-Zumur (39): 3.** *Editor* (A): The verse rendered is:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ

(6) **Yūnus (10): 18.** *Editor* (A): The verse rendered is:

وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ

(7) **al-Rūm (30): 33;** *Editor (A):* The verse rendered is:

وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ

cf. **al-Zumur (39): 8.**

(8) **al-'Ankabūt (29): 65.** *Editor* (A): The verse rendered is:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

(9) Cf. W.M. Watt, "The Qur'an and Belief in a 'High God'," *Der Islam,* 59 (1979), 205-11, with material from Javier Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East* (Princeton, 1977).

If you ask them who created the heavens and the earth, they will certainly say, *Allāh.* Say: Do you then consider that what you call on apart from God, those (female beings), are able if God wills evil to me, to remove this evil, or, if he wills mercy for me, to hold back this Mercy?[4]

Those who take patrons *(awliyā')* apart from (God) (say), We serve them only that they may bring us near to God in intimacy.[5]

They serve apart from God what neither harms nor benefits them, and they say, These are our intercessors *(shufa'ā')* with God.[6]

When evil touches the people, they call upon their Lord, coming back to him in penitence; then when he lets them experience a mercy from him, a party of them give partners *(yushrikūn)* to their Lord.[7]

When they sail on the ship, they call on *Allāh* as sole object of devotion, but when he has brought them safe to land they give partners (to him).[8]

The phrase translated "as sole object of devotion" is *mukhliṣīn lahu al-dīn,* and in this context it would seem to mean abandoning the pagan deities, at least for the moment. There is also evidence from inscriptions to show that beliefs of this kind in a "high god" were widely held in Arabia and Syria;[9] and it may well be that the chief *religious* opposition to Muḥammad's preaching of Islam at Makka came from people with such beliefs. From the Islamic point of view these were unsatisfactory both because they associated other deities with God, and also because they did not make clear God's moral demands on the believers.

(5) The effective religion of many of the nomadic or bedouin tribes appears to have been what may be called "tribal humanism." It was a form of humanism because it believed in the supreme importance of human excellence and nobility; but it also held that such excellence was not an individual achievement but transmitted through the tribal stock. That meant that, if a man was heroic, it was mainly because he came from heroic stock. This belief in the nobility of the tribal stock was combined with an element of fatalism. Death and misfortune were predetermined for men by "time" *(dahr)* or "the days," but this was regarded as a natural force rather than a deity. Man could not avoid what was fated by making careful plans, and so it was held to be better not to worry about what might happen but to face each situation as it arose, and strive to act nobly and honourably in it. While this "tribal humanism" seems to have remained a strong force in the tribes still living in the desert, it was seriously weakened in Makka by the attitudes of the great merchants – their disregard for the honour of the clan and neglect of the traditional duties of clan chiefs, and their preferring business partners to fellow-clansmen.

Although these different forms of religious belief were represented among the inhabitants of Makka, none was able to curb the unscrupulous and unjust practices of the great merchants, which were leading to growing discontent among other people. In this sense there was a religious vacuum, and it was this which made Makka specially suited for the spread of Islam at the period when Muḥammad received his call to be the Messenger of God.

A brief look at some of the main Qur'ānic themes will show how these were relevant to the needs of Makka. Thus the Qur'ān insists that God requires men to act uprightly in all things and to be generous in the use of their wealth. This was a much more definite demand than was made by the "high god" or any of the other deities. The Qur'ān also insisted that men must worship God alone, that is acknowledge His supreme power and His goodness. This was a necessary corrective of the attitude of the merchants who supposed that by their wealth and commercial expertise they could absolutely control the course of events. In contrast to God's power the weakness and ineffectiveness of the other deities was emphasized. Finally, the Qur'ān taught that all men must return to God on the Last Day to be judged on the basis of their deeds and assigned to Paradise or Hell; and in this judgement – unlike some earthly courts – a man appeared as an isolated individual, and the judge would not be swayed by the presence of powerful kinsmen.

In conclusion, it must be emphasized that the fact that Islam was primarily relevant to the situation in

(1) Christianity and perhaps also Judaism.
(2) Searchers for a pure monotheism.
(3) The old Semitic religion in its agricultural form.
(4) The old Semitic religion with belief in a "high god".
(5) What may be called tribal humanism.

(1) Not much need be said about Christianity. There were a few Christians in Makka, mainly from the Byzantine empire, engaged in some aspect of trade. The Makkans had also friendly business contacts with the much smaller Ethiopian or Abyssinian empire, which was also Christian, and which tended to support the foreign policies of the Byzantine empire. The great merchants of Makka must have been aware of the continuing struggle between the Byzantine and Persian empires, since both sides had tried to form an alliance with Makka, probably when Muḥammad was aged about twenty-five. A leading man of the clan of Asad (of Quraysh), called 'Uthmān b. al-Ḥuwayrith, claimed that he could obtain favourable terms of alliance from the Byzantines if the other merchants would trust him; but the general opinion was that he was seeking the position of "king" for himself, and his suggestions were rejected. All this meant that the merchants of Makka became aware that Christianity had political implications. Had they become Christians they would have had to pursue a pro-Byzantine policy, even though for their commercial interests neutrality was preferable. If there were any Jews in Makka at this period, it is likely that their religion had somehow become associated with pro-Persian policies.

(2) It is commonly held that there were in Arabia a number of men who were looking for a pure form of monotheism, usually referred to as the *ḥanīf*-religion or Ḥanīfiyya on the basis of the Qur'ānic references to it as the religion of Abraham. Ibn Hishām (*Sīra,* 143-9) has a list of four men (one of whom was 'Uthmān b. al-Ḥuwayrith) who agreed to abandon pagan practices and seek this pure religion; and Ibn Qutayba (*Ma'ārif,* 28-30) mentions half a dozen others. There is nothing to show that these men constituted a definite sect of any kind. The available information rather indicates an awareness of the religious vacuum in Makka and Arabia generally, and of the unsatisfactory character of the religious options open to men at that time – such as the political implications of Judaism and Christianity.

(3) Early Semitic religion, as it is known, for example, from the Old Testament, was the religion of agricultural peoples, who were deeply aware of their dependence on natural forces, such as the fertility of animals and human beings, the coming of rain and the germination of seed. A specially important place was given to the male and female fertility powers, the Ba'als and 'Ashtoreth. The Qur'ān mentions a number of deities of this kind, notably al-Lāt, al-'Uzzā and Manāt(2); and a quantity of information about these and others was collected by the early Muslim scholar, Ibn al-Kalbī. While it is known that there was some continuing worship of these deities, especially at their primary shrines, it is doubtful whether belief in the deities had any deep meaning for the men of Makka or the other Arabs. Ancestors of these people had abandoned agriculture at the time of the breaking of the dam of Ma'rib(3) and had adopted the life of bedouin in the desert. In this new way of life the old agricultural deities were essentially irrelevant. Abū Sufyān is said to have taken images of al-Lāt and al-'Uzzā into battle against the Muslims at Uḥud, but none of the agricultural deities seems to have been capable of acting as the focus of opposition to Muḥammad and Islam.

(4) There also appears to have been a more living form of Semitic religion practised at Makka. This was characterized by belief in *Allāh* not as God in the monotheistic sense but as a "high god" existing alongside other deities, though superior to them. There are many references in the Qur'ān to beliefs of this kind:*

**Editor (A):*

These are the author's own renderings of the meanings of the verses cited by him.

Makka as the Springboard for the Call of Islam

M. Watt

The basic reason which made Makka a springboard for the call of Islam was the existence of a religious vacuum there in the years immediately preceding the period when Muḥammad received the call to be the Messenger of God. This does not mean that there was no religion there, but that such religious beliefs as were held were irrelevant to the problems actually confronting the people of Makka. Let us look at these problems.

The chief source of the problems was that Makka had become very prosperous commercially. It appears that the great merchants of Makka had obtained monopoly control of the trade passing between the Indian Ocean and the Mediterranean. It is not clear how they came to be in this position. It may have been because the constant wars between the Byzantine and Persian (Sasanian) empires had made the route by the Tigris-Euphrates valley to Aleppo too dangerous and uncertain. Whatever the reasons, the leading men of Makka had obtained monopoly control of the trade by this route, and were sending their caravans south to the Yaman in the winter and north to Gaza and Damascus in summer.(1)

The commercial prosperity accruing from this trade was spread among many groups in the population of Makka, but undoubtedly the chief profits went to those wealthy merchants who had sufficient resources to enable them to undertake the organizing of a caravan. Merchants on a smaller scale, who had to send their goods in a caravan organized by someone else, had lesser profits.

Although Makka as a whole was thus propserous and the general standard of living probably rising, there were almost certainly increasing disparities in wealth. There seems to have been a small circle of great merchants who made enormous profits, and who may well have been unscrupulous in their business methods. It would seem to be justifiable to assume that many of the men whose names appear in the lists of early Muslims were persons who were aware of the injustices involved in the commercial life of Makka; and it is noteworthy that an important group consists of younger brothers and sons of the great merchants. There was also a group of only slightly older men from weaker clans. All such persons presumably felt that they were not receiving a fair share in the prosperity of Makka.

Commercial prosperity, however, had led not merely to greater disparities in wealth, but also to a partial breakdown of the system of clans and tribes on which the security of Makka depended. In the life of nomads or bedouin, including the life of towns where they had settled, security of life and property depended on the readiness of one's clan or tribe to avenge one's injuries; and it was a matter of honour for a clan or tribe to demonstrate its ability to protect its members and anyone else it had guaranteed to protect. As commerce developed, however, the great merchants were finding it advantageous to associate with men whose entrepreneurial skills were comparable to their own, rather than with unskilled members of their own clan. Thus Muḥammad's uncle Abū Lahab appears to have had both a business and a maritial relationship with the clan of Umayya; and it was doubtless because of this that he treated Muḥammad very badly and broke off the marriages arranged between two of his sons and Muḥammad's daughters. In general, it would appear, the great merchants were unwilling to protect unimportant members of their own clan against their business associates. They also seem to have neglected other duties traditionally performed by clan chiefs, such as supporting needy members of the clan. In other words financial profit tended to come before all other considerations. The traditional conception of honour, which had been the motive leading to the performance of duties, was being whittled away, since the poets, the traditional guardians of honour, were unlikely to criticize wealthy patrons.

It is against this social and moral background that we must look at the religious beliefs current in Makka in the years immediately before Muḥammad's call. These religious beliefs may be brought under five heads:

(36) **'Āl 'Imrān (3): 19.**

(37) **al-Tawba (9): 97.**

(38) **al-Tawba (9): 101.**

(39) **al-Balad (90): 3.**

(40) **al-Tīn (95): 3.**

(41) **Ibrāhīm (14): 35.**

(42) **Quraysh (106): 1-2.**

(43) **'Āl 'Imrān (3): 104.**

(44) **al-Tawba (9): 24.**

(45) **al-'A'rāf (7): 158.**

(46) **al-'A'rāf (7): 32.**

(47) **al-Ḥujurāt (49): 13.**

(48) **al-Ḥujurāt (49): 10.**

(11) *Op. cit.*, III, 292.

(12) E.E. Bergel, *Urban Sociology*, 13.

(13) Louis Writh, "Urbanism As a Way of Life," *American Journal of Sociology,* (1939), vide E.E. Bergel, *op. cit.*, 13.

(14) **al-'An'ām (6): 1-3.**

(15) Shibli Numani, *Sirat-un-Nabi,* 107-122.

(16) **al-Fajr (89): 6-8.**

(17) **Fuṣṣilat (41): 15.**

(18) **al-Shu'arā' (26): 131-135.**

(19) **al-Shu'arā' (26): 136-138.**

(20) **al-Najm (53): 50.**

(21) **Hūd (41): 17.**

(22) **al-'A'rāf (7): 74.**

(23) **al-'A'rāf (7): 78.**

(24) **al-'A'rāf (7): 85-86.**

(25) **al-Naml (27): 23-24.**

(26) **al-Furqān (25): 1.**

(27) **Saba' (34): 28.**

(28) **al-'Anbiyā' (21): 107.**

(29) **al-Shūrā (42): 7.**

(30) **'Āl 'Imrān (3): 137.**

(31) **al-Dukhān (44): 38.**

(32) **al-Dukhān (44): 39.**

(33) **al-Ḥujurāt (49): 14.**

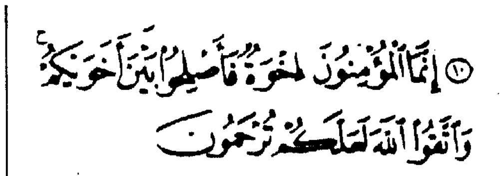
(34) **al-Fatḥ (48): 11.**

(35) **al-Fatḥ (48): 15.**

All the gifts of God are the privileges of those with faith in God. Usually urban life is indicative of all conceivable pleasures of life. Yet these are not the goals set by God for a true believer. Urbanism in Islam stands for all those qualities that make life purposeful and meaningful. The hedonistic type of life in urban areas characterized by people, traditionless and without religion, is not favoured by the Islamic concept of urbanism.

As the Message of the Prophet (P.U.H.) is a practical system of life, it not only appreciates the genuine needs of mankind but offers solutions for their realization. Creating an equilibrium between the needs of the individual and those of the community, the Mission aims at establishing a social order where all individuals are united by bonds of brotherhood and affection like members of one single family, created by One God from one couple.(47) This brotherhood is universal and not parochial. In the *sūra* known as **al-Ḥujurāt** God proclaims(48):

10. The Believers are but
A single Brotherhood:
So make peace and
Reconciliation between your
Two (contending) brothers:
And fear God, that ye
May receive Mercy.



The above verse, indeed, offers much for reflection. Urbanism of Islam, thus, is not limited by the frontiers of one or two or more towns; it is universal and unlimited.

Notes

(1) Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah* I, 84-85 (Tr. by R. Rosenthal).

(2) *Op. cit.*, 90.

(3) L. Mumford, *The Culture of Cities*, 6.

(4) V. de La Blache, *Principles of Human Geography*, 471.

(5) W.A. Robson, (ed.), *Great Cities of the World*, 105.

(6) Ibn Khaldūn, *op. cit.* II, 253-37.

(7) *Op. cit.*, I, 249.

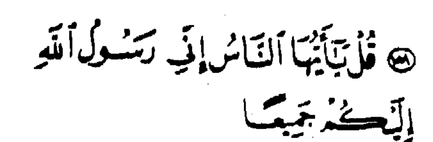
(8) *Op. cit.*, 250.

(9) *Op. cit.*, 308.

(10) *Op. cit.*, 255.

The Mission of the Prophet (P.U.H.) and the revolution brought by the New Order should be explained and understood in the light of the environment of Arabia. The message is meant for all mankind. The Qur'ān declares[45]:

158. Say: "O men! I am sent
Unto you all, as the Apostle
Of God,



In the early stage of its dissemination it came in contact with a particular social milieu which in turn was bound to have its impact on its future growth. As environmental factors govern and stimulate human actions it further becomes necessary to look deeply and analyse closely the imperatives, motives, and stimuli for such actions and counteractions. Indeed, human actions cannot be fully understood or adequately described when divorced from their physical settings.

Opposite views may be held about the nature and causes of this interaction. In order to understand the nature of the attitude of the people of Makka, Madīna and Ṭā'if towards the Message, a total appreciation of the spirit of the Message itself becomes imperative.

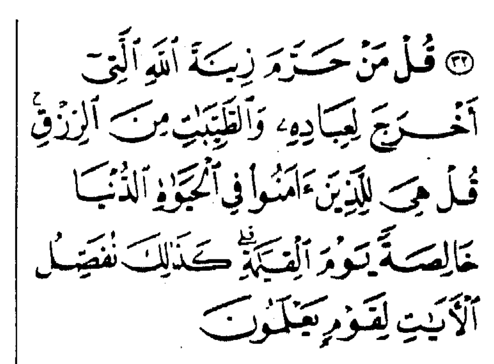
To begin with, it must be clear that Islam is not a new religion. It is as old as mankind itself. The message of the Qur'ān that was enjoined upon men was the natural and universal Truth which called upon them to believe in One God and to owe sincere allegiance to the law of goodly life laid down by Him. For this reason, the religion is styled al-Islām which means total submission to God attainable only when, rising above all forms of affiliation and groupism, one truly resigns to Him.

This Message made a two pronged attack–against tribal traditions and against the social injustice prevalent in the towns. The old tribe is replaced by the wider and deeper affiliation of the community, *umma*. This change altered the basis of the social setup and gave new dimensions to thought and action.

The polytheists of Makka were in no mood to acknowledge the existence of one Supreme God. They offered a severe opposition. Thus Ḥarb b. Umayya, Abū Sufyān, al-Walīd b. al-Mughīra and Abū Jahl were foremost in their attacks on the Prophet of Allah (P.U.H.) and the Message.

The concept of Islam, based on balance, justice and toleration, was in sharp contrast to the standards of those days. Islam is not an ascetic religion and as such does not aim at depriving Muslims of the goodly things that God has provided[46]:

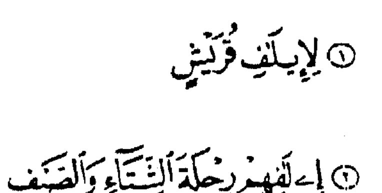
32. Say: Who hath forbidden
The beautiful (gifts) of God,
Which He hath produced
For His servants,
And the things, clean and pure,
(Which He hath provided)
For sustenance?
Say: They are, in the life
Of this world, for those
Who believe, (and) purely
For them on the Day
Of Judgment. Thus do We
Explain the Signs in detail
For those who understand.



and private feuds due to Arabian custom, had a secure position free from fear of danger. This honour and advantage they owed to their position as servants of the sacred shrine of the Ka'ba. Their trade caravans brought immense riches for them and people from distant lands brought their merchandise to this city. The trade lords of the city were able to obtain covenants of security and safeguard from the rulers of neighbouring countries of all sides, i.e. Syria, Persia, Yaman and Abyssinia, thus getting protection for their trade journeys in all seasons. The Qur'ān says(42):

1. For the covenants
(Of security and safeguard
Enjoyed) by the Quraish,

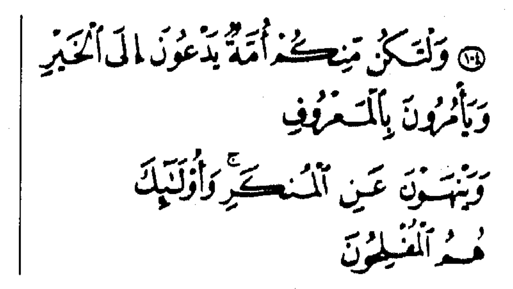
2. Their covenants (covering) journeys
By winter and summer,–



Thus on account of their journeys twice a year in summer to Syria and in winter to Yaman, the tribe of the Quraysh of Makka became practised travellers and merchants, adding much to their knowledge of the world, accumulating novel experiences and gaining a better understanding of human affairs.

It was expected that from these urban centres people would go out to invite others to the right, forbidding what is wrong. Thus says God(43):

104. Let there arise out of you
A band of people
Inviting to all that is good,
Enjoining what is right,
And forbidding what is wrong:
They are the ones
To attain felicity.



In the performance of this duty their wide trade contacts would be an asset as they would easily reach far-off and distant peoples.

The New Order had a special message for the people of the towns. The staunch traditionists of Makka who had a negative attitude in the first stage were warned that only righteous living and not their links with the tribes will save them ultimately. They were told(44):

24. Say: If it be that your fathers,
Your sons, your brothers,
Your mates, or your kindred;
The wealth that ye have gained;
The commerce in which ye fear
A decline: or the dwellings
In which ye delight–
Are dearer to you than God
Or His Apostle, or the striving
In His cause; –then wait
Until God brings about
His Decision; and God
Guides not the rebellious.

٢٤ قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ
وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ
ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا
وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ
ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟
حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى
ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ

The Qur'ān condemns desert Arabs for their weaknesses and says[37]

97. The Arabs of the desert Are the worst in unbelief And hypocrisy, and most fitted To be in ignorance Of the command which God Hath sent down to His Apostle: But God is All-Knowing, All-Wise.	٩٧ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

in the same *sūra* **(Al-Tawba)** God again points out such desert Arabs (different from the settled inhabitants of Madīna) who were not sincere in their heart[38]:

101. Certain of the desert Arabs Round about you are Hypocrites, As well as (desert Arabs) among The Medina folk: they are Obstinate in hypocrisy: thou Knowest them not: We know them: Twice shall We punish them: And in addition shall they be Sent to a grievous Penalty.	١٠١ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

It is a town which is selected for the first revelation of the Message: again it is a town to which the Prophet (P.U.H.) and his companions along with some of the early Muslims migrated. Thus the two important towns of the Hijaz, Makka and Madīna, emerge as the most significant centres in the growth and spread of the New Order. The Prophet of Islam (P.U.H.) had special relations with the city of Makka. The Qur'ānic *sūra* **al-Balad** refers to the mystic relation (by Divine sanction) of the Holy Prophet (P.U.H.) with the city[39]:

3. And (mystic ties of) Parent and Child;–	٣ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ

Makka, the city of security (*al-Balad al-Amīn*)[40] and for which Ibrāhīm has prayed[41]:

35. Remember Abraham, said: "O my Lord! make this city One of peace and security: And preserve me and my sons From worshipping idols.	٣٥ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ

was chosen for the unique honour for several considerations. It had the House of God in it. The Quraysh of Makka, to whom the Prophet (P.U.H.) belonged, formed the noblest tribe in Arabia. They had the custody of Makka. This honoured status conferred on them a triple advantage. Firstly, they had commanding influence over other contemporary tribes. Secondly, their central position facilitated trade and intercourse which gave them both honour and profit. Thirdly, the Makkan territory, inviolable from the ravages of war

11. The desert Arabs who
lagged behind will
Say to thee:
"We were engaged in
(Looking after) our flocks
And herds, and our families:
Do thou then ask
Forgiveness for us."
They say with their tongues
What is not in their hearts.
Say: "Who then has
Any power at all
(To intervene) on your behalf
With God, if His Will
Is to give you some loss
Or to give you some profit?
But God is well acquainted
With all that ye do.

(١١) سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ
شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا ۚ
يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ۚ قُلْ
فَمَن يَمْلِكُ لَكُم مِّنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ
ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا ۚ بَلْ كَانَ
اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Their understanding is not comprehensive and correct as it is motivated and directed by petty considerations and so the Qur'ān says: "Nay but little do they understand (such things)".[35] But they have to be instructed, schooled to higher ideas of discipline, self-sacrifice and working hard for a cause.

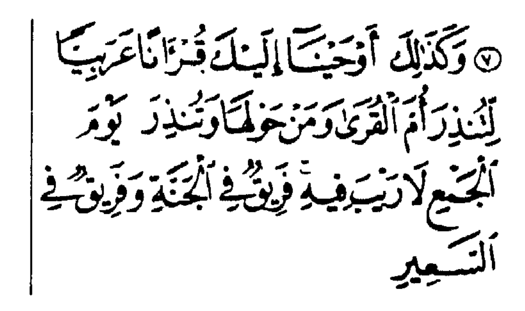
Furthermore, towns reflect man's highest endeavour. In the town live men of knowledge, experience and wide vision. Town life has, therefore, come to be recognized as urbanity and the quality as urbanism. In the Hijaz there were significant groups of Jews and Christians – the people of the Book – and, therefore, the Qur'ān maintained that the Message should be easy and intelligible to them, as all religion is one, and it was only being renewed in Islam. The appeal is also made to pagan Arabs who are unlearned and who can well be expected to follow the example of these people, who received Divine enlightenment, and were able to bring new knowledge to them[36]:

19. The Religion before God
Is Islam (submission to His Will):
Nor did the People of the Book
Dissent therefrom except
Through envy of each other,
After knowledge had come to them.
But if any deny the Signs of God,
God is swift in calling to account.

20. So if they dispute with thee,
Say: "I have submitted
My whole self to God
And so have those
Who follow me."
And say to the People of the Book
And to those who are unlearned:
"Do ye (also) submit yourselves?"
If they do, they are in right guidance,
But if they turn back,
Thy duty is to convey the Message;
And in God's sight
Are (all) His servants.

(١٩) إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ
وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا
بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ
فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ
(٢٠) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ
وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ
أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ
فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا
فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ
بِالْعِبَادِ

7. Thus have We sent
By inspiration to thee
An Arabic Qur-ān:
That thou mayest warn
The Mother of Cities
And all around her,–
And warn (them) of
The Day of Assembly,
Of which there is no doubt:
(When) some will be
In the Garden, and some in the
Blazing Fire.



The towns provided an especially favourable setting for the spread of the new order. They represented not only various ethnic groups but diverse creeds and thought patterns as well. Judaism and Christianity had their adherents in these urban centres. Thus, a mental state of preparedness to accept the monotheistic creed of Islam was already in existence. The initiation of the Message and the reaction that it would cause, was bound to be of great significance.

The Qur'ān considers man to have reached a level where he is regarded as being capable of choosing between right and wrong. The primary and most important feature of the method of presentation of new ideas in the Qur'ān is the appeal to reason that it marks. The Revelation lays repeated emphasis on the search for truth and on the need of exercising one's reason and might of reflecting over the inward and the outward experiences of life and drawing valid conclusions. Thus, people are instructed to "travel through the earth and see what was the end of those who rejected Truth."(30) Thus, the Qur'ān invites mankind to observe and reflect over the world of creation and to see that everything that exists is created to serve some purpose or other. The Divine message that "We created not the heavens, the earth, and all between then merely in (idle) sport"(31) is more meaningful for urban people whose perception and comprehension are supposed to be advanced and quick as compared to rural groups whose perception is restricted and observation is limited. The Qur'ān itself explains further that "We created them not except for just ends; but most of them do not understand."(32) Thus, men usually do not realise or understand that all creation is for a wise and just purpose. The cause for this lack of understanding is ignorance, folly or passions. The desert Arabs were somewhat shaky in their faith. Their minds, occupied by petty thoughts, were not able to submit totally to Islam(33):

14. The desert Arabs say,
"We believe," Say, "Ye
Have no faith; but ye
(Only) say, 'We have submitted
Our wills to God,'
For not yet has Faith
Entered your hearts.
But if ye obey God
And His Apostle, He
Will not belittle aught
Of your deeds; for God
Is Oft-Forgiving, Most Merciful."

(١٤) قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن
قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ
وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ
أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

When the Prophet of Islam (P.U.H.) asked all Muslims to join him when he started from Madīna on the Makkan journey some of the desert Arabs made excuses and lagged behind. They were not sincere in their words. The Qur'ān refers to this as folows:(34)

The third major city of the Hijaz was Ṭā'if. Like Makka, it was a mercantile city having close connections with Yaman. Climatically more fertile than Makka, Ṭā'if produced a better variety of cereals and raisins and like other places here too, tribal jealousies prevailed. The two main groups, the Banū Mālik and the Aḥlāf were linked with major political groups of the Quraysh and Hawāzin. Ṭā'if was also a colony of the Jews.

In the Hijaz both paganism and a consciousness of the absolute were present. It is generally held that the Message of God had to contend mainly with paganism, though at the time of the advent of Islam, Christianity was already well introduced in Arabia. Some of the Christian tribes were Ṣāliḥ, Ghassān, Bakr, Rabī'a, Tamīm, Ṭayy and Tanūkh, Tha'laba, Kudaya and Najrān.

The Jewish settlements were generally located at Yathrib (Madīna), Khaybar, Fadak, Taymā', Wādi'l-Qurā and Ṣan'ā' etc., which were mostly oasis towns having substantial agricultural production. As such they were rich, influential and powerful enough to control trade and commerce.

As for the pagans, the idol worshippers, they were spread all over Arabia with deep roots and wide influence. Like the Jews, some of the pagan tribes, particularly the Quraysh, were immensely rich, controlling most of the trade between the east and the west.

A study of the life of the Prophet (P.U.H.), however, makes it evident that the Messenger of God had to carry on his struggle against all three powerful forces, namely Christianity, which had the full backing of the Roman Empire, Judaism, which was supported by the agricultural wealth of the Jews, and paganism which was backed by the business magnates of Makka and the tribal lords. In fact, the Prophet (P.U.H.) was sent as a warner to the pagans as well as to the Jews and the Christians, indeed to all. This is borne out from the following verses:

1. Blessed is He Who Sent down the Criterion To His Servant, that it May be an admonition To all creatures;–	① تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا
28. We have not sent thee But as a universal (Messenger) To men, giving them Glad tidings, and warning them (Against sin), but most men Understand not.	٢٨ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ
107. We send thee not, but As a Mercy for all creatures.	١٠٧ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Despite the extent and numerical importance of the nomads, it was the settled element and more especially those living and working on the trans-Arabian trade-routes who played significant roles in Arabian social, commercial and political life. It is for this reason that on all matters the Qur'ān is generally addressed to the townsfolk, though the Message is meant for all. Thus the following *sūra (al-Shūrā)*, though addressed to the Makkans directly, carries a message for all around:[29]

ing the clan is the name of the fictitious, or real king accepted as the ancestor of its members. This common ancestor is also believed to be the private deity of the clan. Among the members of the class the law of common responsibiliy or group talion operates, governed by unwritten customary law. The tribe extended no legal rights to an individual. Rights were vested in the family and in the tribes. Thus, the tribe accorded a sub-place to its individual members. This setup, strictly keyed to personality cult, lacked factors creating stability. The characteristic feature of it was a deep-rooted aversion towards change and mobility.

Besides these bedouin tribes there were some flourishing cities as well. Some of them were the towns of antiquity in Southern Arabia, now deprived of their ancient splendour. Others were situated on the coasts of the Gulf and the Indian Ocean and on the old caravan routes which led to Syria through the highlands, of the Hijāz. Some of these cities were ruled by petty dynasties (i.e. the Banū Jalunda in Oman), others had a semi-republican form of government. They were more or less under pressure from the bedouins who encamped around and about these, never strong enough to conquer them and expel their rulers, but sufficiently strong to compel them to pay money for their security. This process is best reflected in the history of Yathrib (later known as Madīna), a prosperous oasis town of the Hijaz, where some Jewish tribes had settled down.

Thus, very few cities of pre-Islamic Arabia were strong enough to face the challenge of bedouin infiltration. Even in Makka, an advanced city of trade and commerce, the tribal setup was domineering. Indeed, a very complex growth of bedouin tribal traditions in cities is noticeable. The town represents almost two opposite and conflicting trends. Here, nomadism of the bedouin life has been given up and settled life has been adopted, yet tribalism with almost all its basic characteristics continued to form the basis of social relationships. This pattern was present at the time of the advent of the Mission of the Prophet (P.U.H.). Thus, urban life of prominent towns such as were found in the Hijaz represents a combination of two conflicting patterns. This queer growth may explain the reaction of the urban group to the Message of Islam.

Placed in a strategically advantageous position, ensuring security, the Hijaz benefitted much from trade and commerce. The three major towns of the Hijaz, namely Makka, Madīna and Ṭāif, were situated on caravan routes and regulated trade links between Arabia and the Mediterranean world. In these towns an active mercantile group engineered an economy suited to the needs of growing and expanding trade and commerce. Two of these cities, i.e. Makka and Madīna, were destined to play a significant key role in the history of Islam. Opposition came from one, support and cooperation from the other.

Makka, a city of antiquity possessing the House of God, the Ka'ba, was situated at the intersection of great trade routes, and had an advantageous location and was closely linked up with the contemporary world. Twice a year the Makkans sent great caravans to the North and the South. There were cooperative undertakings organized by groups of associated traders. Smaller caravans too were sent out. There is evidence of sea trade as well. In the neighbourhood of Makka a number of fairs were held, the most important of which was that of 'Ukāẓ. Thus, people enjoyed several occasions of meeting each other and exchanging views.

In Makka were diverse elements of people. The central and ruling element known as the Quraysh of the Inside consisted of a kind of merchant aristocracy of caravaneers and businessmen, the enterpreneurs and real masters of transit trade. Next were the so-called Quraysh of the Outside, a population of smaller traders of more recent settlement and humbler status and finally a 'proletariat' of foreigners and bedouins.

Madīna, called Yathrib at this time, a city in the watered regions of the northern Hijaz, was a flourishing place. At the dawn of Islam the city was suffering a prolonged fraticidal war between rival Arab tribes, chiefly the tribes of Aws and Khazraj. There were three different Jewish colonies in the city, namely the Banū Qaynuqā', the Banū Naḍīr and Banū Qurayẓa. Trade was mostly controlled by them.

86. "And squat not on every road,
Breathing threats, hindering
From the path of God
Those who believe in Him,
And seeking in it
Something crooked;
But remember how ye were
Little, and He gave you increase.
And hold in your mind's eye
What was the end
Of those who did mischief.

﴿٨٦﴾ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ
وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ
بِهِۦ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوٓا إِذْ
كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُوا
كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ

91. But the earthquake took them
Unawares, and they lay
Prostrate in their homes
Before the morning!

﴿٩١﴾ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِى
دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ

93. So Shu'aib left them,
Saying: "O my people!
I did indeed convey to you
The Messages for which
I was sent by my Lord:
I gave you good counsel,
But how shall I lament
Over a people who refuse
To believe!"

﴿٩٣﴾ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ
رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَاسَىٰ
عَلَىٰ قَوْمٍ كَٰفِرِينَ

The Qur'ān mentions another ungrateful group of inhabitants, the Sabaeans who, bestowed with all riches and comfort, enjoyed a life of luxury, but forgot God.[25]

23. "I found (there) a woman
Ruling over them and provided
With every requisite; and she
Has a magnificent throne.

﴿٢٣﴾ إِنِّى وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ
وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

24. "I found her and her people
Worshipping the sun besides God;
Satan has made their deeds
Seem pleasing in their eyes,
And had kept them away
From the Path, – so
They receive no guidance, –

﴿٢٤﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ
مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَٰنُ
أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا
يَهْتَدُونَ

All these people were lost and almost forgotten at the time of the advent of Islam in the 6th century C.E. Now the basis of social structure in Arabia was the tribe. The tribe is formed by a group of people and claims descent from a common ancestor. A tribe is thus a famly group comprising hundreds or even thousands of persons who are related to each other by a religious and ethnic kinship. The symbol represent-

who built palaces and castles for themselves:[22]

74. "And remember how He
Made you inheritors
After the 'Ād people
And gave you habitations
In the land: ye build
For yourselves palaces and castles
In (open) plains, and carve out
Homes in the mountains;
So bring to remembrance
The benefits (ye have received)
From God, and refrain
From evil and mischief
On the earth."

٧٤ وَاذْكُرُوٓا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ
بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ
مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا
فَاذْكُرُوٓا ءَالَآءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ
مُفْسِدِينَ

But the arrogant amongst them rejected the message of God.[23]

78. So the earthquake took them
Unawares, and they lay
Prostrate in their homes
In the morning!

٧٨ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ
جَاثِمِينَ

and all their might and material prosperity could not protect them from total destruction. The third people mentioned, the Midianites, were warned of the outcome of mischief.[24]

85. To the Madyan people
We sent Shu'aib, one
Of their own brethren: he said:
"O my people! worship God;
Ye have no other god
But Him. Now hath come
Unto you a clear (Sign)
From your Lord! Give just
Measure and weight, nor withhold
From the people the things
That are their due; and do
No mischief on the earth
After it has been set
In order: that will be best
For you, if ye have Faith.

٨٥ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ
أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ
مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم
بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ
وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ
أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم
مُّؤْمِنِينَ

133. "Freely has He bestowed
On you cattle and sons,–

﴿١٣٣﴾ أَمَدَّكُم بِأَنْعَٰمٍ وَبَنِينَ

134. "And Gardens and Springs.

﴿١٣٤﴾ وَجَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ

135. "Truly I fear for you
The Penalty of a Great Day."

﴿١٣٥﴾ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

they remained reckless:(19)

136. They said: "It is the same
To us whether thou
Admonish us or be not
Among (our) admonishers!

﴿١٣٦﴾ قَالُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ
ٱلْوَٰعِظِينَ

137. "This is no other than
A customary device
Of the ancients,

﴿١٣٧﴾ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ

138. "And we are not the ones
To receive Pains and Penalties!"

﴿١٣٨﴾ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ

and, therefore, were destroyed:(20)

50. And that it is He
Who destroyed the (powerful)
Ancient 'Ād (people),

﴿٥٠﴾ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ

Next are mentioned the Thamūdians, a remnant branch of the Hūd:(21)

17. As to the Thamūd,
We gave them guidance,
But they preferred blindness
(Of heart) to Guidance:
So the stunning Punishment
Of humiliation seized them,
Because of what they had earned.

﴿١٧﴾ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ
عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَٰعِقَةُ ٱلْعَذَابِ
ٱلْهُونِ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ

arid zones. This dualistic structure of the society is distinctive of varied degrees of social evolution within the same area: the oasis underwent a fundamental transformation. No longer a mere geophysical feature, it became a new type of urban settlement growing up as caravan cities. Here grew up a new dynamic community, the community of traders and merchants.

On the basis of historical traditions and archaeological records, the inhabitants of Arabia are classified under three major groups. Al-'Arab al-Bā'ida: the most ancient tribe of Arabia which was totally extinct long before the advent of the Holy Prophet; al-'Arab al-'Āriba: Banū Qaḥṭān, who after the Arab al-Bā'ida were the original inhabitants of Arabia and whose first home was Yaman; al-'Arab al-Musta'riba: Banū Ismā'īl, i.e. the descendants of Ismā'īl who lived in the Ḥijāz.

At the time of the advent of Islam, only the last two groups, Banū Qaḥṭān and Banū Ismā'īl, also called the 'Adnānī tribes, were the inhabitants of the land. Besides them, there were scattered small habitations of Jews as well. All these tribes were further sub-divided into small branches.(15)

Arabia had been the scene of the rise and fall of great communities. The Qur'ān refers to several such groups who in the past had glorious annals but were ruined due to their misdeeds. Thus there were the people of 'Ād.(16)

6. Seest thou not
How thy Lord dealt
With the 'Ād (people)–

٦ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ

7. Of the (city of) Iram,
With lofty pillars,

٧ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ

8. The like of which
Were not produced
In (all) the land?

٨ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ

who became arrogant:(17)

Now the 'Ād behaved
Arrogantly through the land,
Against (all) truth and reason,
And said: "Who is superior
To us in strength?" What!
Did they not see that
God, Who created them,
Was superior to them
In strength? But they
Continued to reject Our Signs!

١٥ فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً
أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ
أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا
يَجْحَدُونَ

Though warned:(18)

132. "Yea, fear Him Who
Has bestowed on you
Freely all that ye know.

١٣٢ وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ

1. Praise be to God,
Who created the heavens
And the earth,
And made the Darkness
And the Light.
Yet those who reject Faith
Hold (others) as equal
With their Guardian Lord.

① ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ
وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ
ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ

2. He it is Who created
You from clay, and then
Decreed a stated term
(For you). And there is
In His Presence another
Determined term; yet
Ye doubt within yourselves!

② هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ
أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ

3. And He is God
In the heavens and on earth.
He knoweth what ye
Hide, and what ye reveal,
And He knoweth
The (recompense) which
Ye earn (by your deeds).

③ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ
يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ
وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

Significantly, Islam is the religion of urbanism. The city has played a vital role in the growth and development of Muslim society and has, therefore, largely contributed to the dissemination of the New Order. Indeed, Islam finds its most complete expression in an urban setting.

Before analysing the relationship between Islam and the urban centres of Arabia it would be helpful to have a glance at the geographical setting of the land of Arabia.

To the south-west of Asia the land of Arabia is bounded on the north by the Syrian Desert, on the east by the Arabian Gulf, on the south by the Indian Ocean and on the west by the Red Sea. Stretching from the north to south between the Red Sea and the chain of mountains which runs down from the Isthmus of Suez to the Indian Ocean is the land of Hijaz. This vast tract of land has no navigable rivers; only a few rivulets make the soil fertile. Rainfall is very scanty, thus making the country generally arid and sterile. In some areas where water is available fertile valleys abound. In general the climate is mild.

In the land of Arabia, a huge quadrilateral hanging between two continents, geological factors played a decisive role in shaping the course of its history and moulding the life pattern of its inhabitants. In the vast sun-scorched deserts and valleys with meagre water-supplies, life was hard and rugged.

The whole land is broadly divided into two distinct regions; the rain-fed area of the south-west or of outer parts; and the arid zone of the centre or the inner regions. The first has created a fertile area, the second has brought into being the vast sand land known as: al-Rubʻ al-Khālī (The Empty Quarter). The two extreme terrestrial climatic conditions have played a major role in the ethnographic map of the Peninsula.

Arab society at the dawn of Islam can be broadly grouped in two major sections – the sedentary popoulation on the one hand and the bedouin group of the desert on the other. The nomads being a wandering pastoral community, however, settled down or stayed for some time in fertile regions, and as such were different from the bedouin group of the desert. Sedentary life developed in the oasis on the outskirts of the

Thus, human society exists as observed by George Simmel "wherever a number of individuals enter into reciprocal relations with one another." Ibn Khaldūn, too, regarded cooperation as the basis of society.[2] This cooperation generates group feeling, encouraging and governing further growth and progress.

The growth of a city is a natural stage in the birth and evolution of a social order. Indeed, a city is a physical manifestation of this phase of progress. Thus a city "is primarily a social emergent."[3] La Blache regards a city "in the full sense of a word a social organization of much greater scope; it is the expression of a stage of civilization."[4] Truly the cities are homes "of the highest achievements of man in art, literature and science"[5] and as such represent the optimum stage in the development of human society.

Various factors, social and economic, operate in the creation and growth of a city. Besides, there are certain prerequisites to the establishment of a city such as space, population, security and stability.[6] In the evolution and growth of a city there is a interplay of complex forces and factors. Urban ecologists have endeavoured to define a city. All cities are not alike. They differ in size, population, resources and spirit.

Life in a city and in rural areas has distinctively varied patterns. Distinguishing urban from the non-urban life, Ibn Khaldūn comments that "the desert people live merely on agricultural and pastoral occupations which do not take them beyong the subsistence level"[7], while on the other hand "sedentary people means the inhabitants of cities and countries, some of whom adopt crafts as their way of making a living white others adopt commerce. They earn more and live more comfortably than Bedouins, because they live on a level beyond the level of (bare) necessity, and their way of making a living corresponds to their wealth."[8] He places a desert civilization on a lower plinth than that of an urban one.[9]

Urban life, according to Ibn Khaldūn, constitutes the last stage of civilization and also the last stage of evil and of remoteness from goodness.[10] He sums up various factors responsible for moral deprivation and general decay. "Sedentary culture is the adoption of diversified luxuries, the cultivation of the things that go with them, and addiction to the crafts that give elegance to all the various kinds of (luxury)... For the elegant execution of all these things, there exist many crafts not needed in desert life with its lack of elegance. When elegance in (domestic) economy had reached the limit, it is followed by subservience to desires. From all these customs, the human soul receives a multiple colouring that undermines its religion and worldly (well-being). (It can not preserve) its religion, and it is difficult to discard such colouring."[11]

Urban centres of such a description provide the right stage for the initiation of a reform programme. Widespread evil with cancerous growth needs to be remedied and a cure is to be sought out. Modern sociologists suggest that from the earliest to the modern days the highest development of human mentality, initiative and achievement has been in urban communities. A reform programme in these areas in bound to result in sharp reactions. Urban centres have a complexity of their own. Some of the identifying characteristics of a city as pointed out by Louis Writh are its homogeneity, the high degree of dependency of urbanites upon others, the segmental character of urban-social relations, and the sophistication and rationality of city dwellers. These may be found in rural areas too. But in urban centres their role is of a greater significance.[12]

Here in this study, 'urban' is used to represent and express a stage of mind and not just as an environmental entity interpretive of geopolitical existence. Urbanism therefore is both a cause and a result of a particular set of thoughts, attitudes and behaviour. Urbanism is now generally regarded by western sociologists as a way of life.[13] It is not merely a specific state of mind. It is, indeed, a stage of the highest conceivable form of civilization which qualifies man to distinguish right from wrong, the exuberent from the decadent, the modern from the obsolete, indeed the real from the unreal. The Qur'ān says in *Sūrat al-An'ām:*[14]*

**Editor (A):*

The excerpts in this paper are from the editor.

Urban Centres of Arabia and the New Order (The Mission)

Tahera Aftab

A new order is both a cause and result of a social revolution. It may be asked what a new order means. A simple answer will be that a new order means the creation of a new life by discarding an older one. This means a new form of economy and of family life, new aesthetic standards, new morality – altogether a new conception of life. Briefly, it creates a new relationship. This new formation including attitudes, behaviour and expectations, passes through a complex process of interaction and encounter. There are multiple factors responsible for these changes which widen the expanse of such phenomena. They may be summed up in general in two main broad categories, i.e. environmental and human. Environment, though the most conspicuous single factor in shaping any social order or movement, however, is not the total causative force in this process of alteration and formation. The challenge and response as well, that comes from human, and not from physical environment, is more powerful in impact and more effective in results.

In shaping and moulding this human environment religion has been the most effective factor. Indeed the transformation from the state of total savagery towards humanity is created by the restraints placed by religion. Religion, faith or total submission to a cause brings cohesion, unity and organization.

The stories of the evolution of society and religion are closely interlinked. Traditional ancient religious concepts speak of a period when man used to worship objects of nature. This later on developed into the worship of demi-gods.

The general view held by social scientists of the nineteenth century was that the early religious beliefs of man were stimulated by superstitions born of the impulses generated by the material conditions of life lived in early times. In course of time these beliefs underwent varying changes under the stress of the law of evolution, assuming eventually the form of a belief in a Supreme Being.

In the early stages, when man had not yet learnt to settle down and was just another part of nature around him, there was a strong urge to personify the forces of nature such as light, thunder and rain. In the Western world the age of Darwinism encouraged the idea of an evolutionary process of growth for the concept of monotheism or belief in one God, one Supreme Power. However, contrary to this view, it is suggested that belief in one God was the very first achievement of man. Whatever may have been the form of religion it has definitely given cohesion and meaning to all human actions.

A man lives in a society; he merely exists out of it. In a primitive society man is closer to nature and his dependence on fellow human beings is less. His reaction to nature's variant forms is instinctive as he stands totally at the mercy of natural phenomena. Gradually he learns to adjust himself to his surroundings and seeks some way of securing a better co-relation with the variant forms of nature. Although needs and desires act as strong drives motivating human actions, however, it is the idea or thought that governs and directs all human actions. Thus, human beings act and behave differently from other creatures because of this quality.

Ibn Khaldūn says that man is distinguished from animals by four distinctive qualities: (a) the ability to think, (b) the restraining influence of a strong authority, (c) his need for food and his efforts to make a living, and (d) civilization. He further explains that civilization means that human beings have to dwell in common and settle together in cities and hamlets in order to seek the comforts of companionship and to satisfy their physical and biological needs. He points out that "civilization may be either desert (Bedouin) civilization as found in outlying regions and mountains, in hamlets (near suitable) pastures in waste regions, and on the fringes of sandy deserts, or it may be sedentary civilization as found in cities, villages, towns, and small communities that serve the purpose of protection and fortification by means of walls.[(1)]

Contributions on the Subject

I. The General Conditions in Arabia at the Appearance of Islam.

Contributions

List of Plates

Maps

Contributors in Both Parts

Names and Present Addresses of Participants with Papers in English, in Both Parts

DR. ABDUL NAYEEM, MUHAMMAD
Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

(MRS.) AFTAB, TAHERA
Department of History (General), University of Karachi, University Road, Karachi-32, Pakistan.

PROF. DR. FORSTNER, MARTIN
Institut fuer Arabische Sprache und Kultur, D-6728 Germersheim, Frankfurt, West Germany.

DR. KING, GEOFFREY R.D.
Formerly: Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

PROF. DR. SHAHID, IRFAN
School of Language and Linguistics, Georgetown University, Washington D.C. 20057, U.S.A.

PROF. DR. WATT, MONTGOMERY
Department of Arabic and Islamic Studies, University of Edinburgh, 7/8 Buccleuch Place, Edinburgh EH8 9LW, Scotland, U.K.

One sorrowfully announces the death of Mrs. Salahuddin, one of the contributors to this volume.

List of English Contributions

III. ARABIA IN THE AGE OF THE FOUR CALIPHS

Combined Lists of Contributions*

*The asterisk on an author's name means that this paper is in Arabic and, therefore, is in the Arabic section.

The editors take this opportunity to express their gratitude to Zahid Akbar, secretary at the Symposium Secretariat, for the pains he has taken in preserving the various material connected with this volume and for typing portions of the English manuscript. To Mūsa ʿAbd Allāh Āl 'Ismāʿīl, Director-General of the University Press, and those members of his staff involved in the printing of the book, we offer our special thanks. Finally, the editors express their gratitude to all those who may have assisted them in any way and whose names have been unintentionally overlooked through oversight.

God it is Who grants success, to Him be praise and thanks, and peace be upon His Prophet.

The Executive Editors
Jumādā II, A.H. 1409
January 1989

B. Additions

1) The specialized editor of any one paper has been constrained to add observations which were deemed indispensable on certain occasions, whether to draw the author's attention to a point which it was not easy to pass by in silence or else to alert the reader who may not have a background on the subject and would otherwise not derive the fullest advantage from the contribution in question. Therefore, the editors have had to explain certain points and to add some information. We have made these additions as unobstrusive and restrained as possible, lest the writer feel that the editor has been granted the opportunity to comment on his contribution without a similar opportunity of reply or commentary being granted to him. Such additions have not been inserted in the text or the footnotes but have rather been placed at the bottom of the page and are denoted as follows: **Editor:* In the text, such notes are indicated with letters of the alphabet, accompanied by asterisks. Here a minor addition has been made; namely the appearance of the initial, letter (A., S., or M.) of any one of the three editors, making the remark, between brackets after the word *Editor*.

2) In some of the Arabic contributions, European proper names were written in Arabic letters, only; we have added such names in the original languages, in the proper places (in the text or editors' note, as suitable), for a reason which we believe the readers will not be unaware of.

II. Technical Considerations

A. Numbering of Plates, Figures and Maps

We considered it to be both easier and more advantageous as well to number the plates, figures and maps independently and to number each group consecutively, without exception, in the Arabic and English sections of each part of the volume. The plates, figures and maps that appear in the Arabic section are denoted by having their numbers in Arabic, whereas those that appear in the English section are designated by numbers in English. The numbering begins in the Arabic section and continues in the English section.

B. Bold Type

In conformity with what is done in Volumes I and II, instead of italics, we have used bold face type in the Arabic section to refer to *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* titles of primary and secondary sources, numbers of manuscripts, archaeological inscriptions and their component elements, as well as major and subsidiary titles and numbers–where they occur–of subsidiary titles. In the English section, we used bold face type on certain specific occaisons, i.e. for the numbering of the *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* and archaeological inscriptions and their component elements.

III. Editing

The editing of the papers contained in this volume was undertaken by a committee of faculty members whose names have been mentioned elsewhere, headed by Prof. Dr. Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib al-Anṣāry, Chairman of the Symposium and (then) Chairman of the Department of Archaeology and Museology (now Dean of the College of Arts) and Chief Editor of the series. Were it not for the generous help which Prof. al-Anṣāry has given in solving some of the difficult problems we have encountered, this volume probably would not have appeared at the approprite time. He deserves our most sincere thanks and appreciation.

I. Editorial Considerations

There are two categories of editorial considerations, involving modifications and additions to the papers, in the following manner.

A. Modifications

1) It was deemed expedient to standardize the orthography of proper names and place-names in order to avoid a multiplicity of spellings or so as to avoid the use of obscure or unusual orthographies which might perhaps be a source of confusion as to their true referrent. In the English section of this volume, we have employed the system of transcription of Arabic and Islamic words followed by the *Encyclopaedia of Islam,* except for minor changes which we have incorporated into that system which will be immediately apparent to the reader. We did not deviate from this principle except where a contributor preferred having his name transcribed in a particular way.

2) In order for the methodology of this volume to be consistent and homogeneous with that of Volumes I and II, it was deemed necessary to standardize, in like manner, the citation of primary and secondary sources and to do away with any inconsistencies in the internal divisions of the papers. In so doing, we have followed the clearest and most widely-used manner of citation, in which the name of the author comes first and is followed by the title of the work in question, the year of its publication and the pages referred to. This system is modified as needed if the work cited is a paper published in a collection of papers or a journal. If a particular work is referred to more than once in the same contribution, we have decided to avoid repetition and possible ambiguity in the citation by making use of the expressions *op. cit., loc. cit., ibid.,* etc. The same consideration can be applied to the papers written in Arabic. In that case, we have employed the expressions الموضع نفسه، المرجع نفسه and المرجع السابق نفسه as is customary. Even though these matters may seem to be self-evident, we thought it best to mention them here for the sake of clarity. As a result of our desire to standardize, we have had to modify aspects of several of the contributions. We sincerely hope that those authors whose contributions have been affected in this way will forgive us for taking such liberty because it was a necessity imposed on us for the sake of the work itself. Furthermore, the presence of more than ten divergent systems adopted by the various authors (involving techniques of composition, methods of citation of sources and ways of dividing the papers into sections) would only deter from the value of such an important historical work containing thirty-eight papers. This achievement of conformity in such circumstances was not an easy task.

3) In line with the preceding remarks, we have been careful to confine all citations to the Notes; this has necessitated our transferal of citations inserted in the text of some contributions to the Notes. In some individual instances, we have had to renumber the Notes; thus their number was thereby augmented. Thre were a few papers in which all the citations were in the text. In those instances, we transferred them, in their entirety, to the Notes.

4) In many cases, the footnotes were located at the bottom of the page. So as to facilitate the task of printing, we have removed them, in each case, to the end of the paper concerned, and have numbered them sequentially.

5) All expressions directed to the audience attending the symposium were deleted.

Introduction

This volume contains papers delivered at the *Third International Symposium on Studies in the Hisotry of Arabia: Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs* and which forms part of a projected series of studies on the history of the Arabian Peninsula. The main theme of the volume are:-

I. The General Conditions in Arabia at the Appearance of Islam

II. Arabia during the Prophetic Age

III. Arabia in the Age of the Four Caliphs

IV. The Cultural Movement in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

V. Islamic Archaeology in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

VI. Miscellaneous Aspects of Islamic Civilization.

The system followed in arranging the studies, both Arabic and English in the two sections of each part of this volume is the same as that one adopted in Volumes I (A.H. 1399/1979) and II (A.H. 1404/1984) and can be summarized as follows:

1. The papers written in Arabic have been collected in one section of the book and those in English in the other section. In each section, the papers have been grouped according to several major themes. Our criterion for arranging the papers within each sub-division has been their relationship one to another.

2. We have included two tables of contents at the beginning of each section in each part of the book. The first is a general table of contents and includes the papers written in Arabic and English. An asterisk has been placed above an author's name to indicate that his paper is not written in the language of the particular table of contents under consideration, but in the other language, and that his contribution is to be found in the other section of the book. The second table of contents is devoted to the papers written in the language of that table.

3. Our goal has been to take the necessary factors of chronology and subject harmony into consideration as much as possible in the arrangement of the papers. The papers devoted to general themes have been placed before those that deal with specific topics. For that reason, we have not deemed it necessary to include sub-headings which would specify the particular area concerned or the nature of subsidiary themes.

The reader will also notice very minor variations between the titles of some of the contributions in this volume and those printed in *Abstracts of the Papers,* the booklet which was published shortly before the convening of the Symposium. This is a result of the fact that the titles published in the booklet of abstracts were derived from information provided to us by the authors themselves along with the abstracts of their papers, which they sent to us some time before the arrival of the papers themselves. When the papers finally did arrive, it was observed that their titles in several instances varied from those provided with the abstracts. However, the booklet of abstracts was already in press and it was impossible to alter it in any way. The variations referred to are, in any case, insignificant and the titles as they appear in this volume are to be considered determinate.

In addition we would like to draw the reader's attention to the following editorial and technical considerations.

PREFACE

Praise be to God who has granted that we produce the third volume of the *Studies in the History of Arabia*, which contains the papers read at the Third International Symposium on the History of Arabia: "Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs", held in Muḥarram 1404 A.H. (October, 1983). The symposium was organized by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University. Of the three symposia, this is the second to be organized jointly by the two departments, the first having taken place before the founding of the latter department. We are grateful to God that both departments are co-operating in the preparations for the forthcoming fourth symposium. (Arabia during the Umayyad Period) to be held early in 1412 A.H. (late 1991). The reader may have noticed that a long period of time has elapsed between the holding of the Third Symposium and the publication of its proceedings. The delay was inevitable due to various factors beyond our control that we hope will not reoccur. We hope to be able to publish the next volume, of the fourth symposium, without delay.

Speaking for myself and on behalf of my colleagues, editors of the volume, I feel very pleased that this volume has appeared. The valuable studies it contains supplement those of previous volumes, of which the first was *Sources for the History of Arabia* (1979) and the second was *Pre-Islamic Arabia* (1984). This volume serves as a link between the previous works and the one that shall follow subsequently, of the fourth symposium. We hope that researchers find in it valuable information and views that will enrich what they already have and lead them into new avenues of research that may increase their contribution to knowledge. My colleagues, editors of the volume, have endeavoured to present it in the best form possible with the homogeneity desirable despite the disparities among authors in the presentation of their material and ideas and systems of reference. They tried to make the volume compatible with those preceding.

In gratitude, I wish to thank all those who, in one form or other, have participated in the steps that yielded the present volume. Since it is impossible to name all such individuals, I wish to have permission to make special mention of Dr. Mansour I. al-Turki, former Vice-Chancellor of the University, for his indefatiguable support for the Third Symposium, Dr. Ḥamoud al-Badr, then Deputy Vice-Chancellor, whose assistance to us was too well-known to need mention, and Dr. 'Ab al-'Azīz Āl-Alsheikh, previous Dean of the College of Arts, for the facilities offered by him to us that contributed towards the holding of the said symposium. I, also, wish to praise the efforts made by Moussa al-Esmail, Director of King Saud University Press, that resulted in the high standard at which this work was produced.

In conclusion, I pray that God view as being acceptable all that we have undertaken to achieve.

Professor 'Abd al-Raḥmān Ṭ. al-Anṣāry
Chief Editor of the Series
Chairman of the Symposium
Dean, College of Arts

Contents

*For the Arabic Contributions see the Arabic Section.

Editorial Committee

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Proceedings of the Third International Symposium on Studies in the History of Arabia, Muḥarram, A.H. 1404, October, 1983, sponsored jointly by the Department of History and Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University (formerly Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

Chief Editor: Prof. Dr. Abd al-Rahman T. al-Ansary

VOLUME III

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 1

Editors

Prof. Dr. Abdelgadir M. Abdalla **Prof. Dr. Sami Kh. al-Sakkar**

Dr. Richard Mortel

1989/1410 A.H.


KING SAUD UNIVERSITY PRESS - 1410

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين والصلاة والسلام على
أفضل المرسلين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 1

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

This is the title of a new series of Arabian studies, being the proceedings of the International Symposia on Studies in the History of Arabia now organized jointly by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University (formerly: Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

The First International Symposium on the Sources for the History of Arabia, whose proceedings form Volume I, was held under the auspices of the Department of History in April, 1977. The Second International Symposium, on Pre-Islamic Arabia, took place in April, 1979, and was the joint effort of both departments. Its proceedings constitute Volume II. Both departments recently organized the Third International Symposium on Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs. It was held in the week of 21-28 October, 1983, and its proceedings now appear as Volume III. The titles in the series are:

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Vol. I: 2 Parts
SOURCES FOR THE HISTORY OF ARABIA
(Riyadh University Press, A.H. 1399/1979)

Vol. II
PRE-ISLAMIC ARABIA
(King Saud University Press, A.H. 1404/1984)

Vol. III
ARABIA IN THE AGE OF THE PROPHET AND THE FOUR CALIPHS
(King Saud University Press, A.H. 1410/1989)

بسم الله الرحمن الرحيم

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

This is the title of a new series of Arabian studies, being the proceedings of the International Symposia on Studies in the History of Arabia now organized jointly by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University (formerly: Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

The First International Symposium on the Sources for the History of Arabia, whose proceedings form Volume I, was held under the auspices of the Department of History in April, 1977.The Second International Symposium, on Pre-Islamic Arabia, took place in April, 1979, and was the joint effort of both departments. Its proceedings constitute Volume II. Both departments recently organized the Third International Symposium on Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs. It was held in the week of 21-28 October, 1983, and its proceedings now appear as Volume III. The titles in the series are:

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Vol. I: 2 Parts
SOURCES FOR THE HISTORY OF ARABIA
(Riyadh University Press, A.H. 1399/1979)

Vol. II
PRE-ISLAMIC ARABIA
(King Saud University Press, A.H. 1404/1984)

Vol. III
ARABIA IN THE AGE OF THE PROPHET AND THE FOUR CALIPHS
(King Saud University Press, A.H. 1410/1989)

Cover :
al-Madina al-Munawwara and the Prophet's Mosque as seen and drawn by Burton, in 1853. From R. Bidwell, *Travellers in Arabia,* pp. 66-67.

Studies in the History of Arabia

Vol. III



Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 1



دراسات تاريخ الجزيرة العربية

الكتاب الثالث

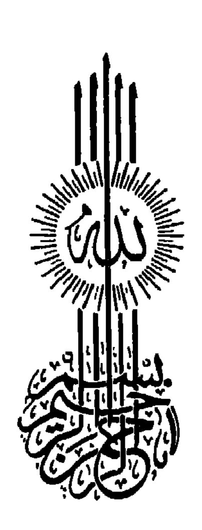
الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين

الجزء الثاني

الغلاف :

المدينة المنورة ومسجد الرسول (ﷺ) كما رآهما بيرتون ورسمها في ١٨٥٣م. من كتاب بدول:

R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.



دراسات تاريخ الجزيرة العربية

هذا عنوان لسلسلة جديدة من الدراسات في تاريخ الجزيرة العربية، تحتوي على الأبحاث التي كانت قد قدمت في الندوات العالمية الثلاث التي كانت قد نظمت في كلية الآداب بجامعة الملك سعود (الرياض سابقاً)، وعلى الأبحاث التي ستقدم للندوات التي ستنظم فيها مستقبلاً بمشيئته تعالى. وكانت الندوة العالمية الأولى قد نظمها قسم التاريخ، بكلية الآداب، بجامعة الملك سعود (جامعة الرياض سابقًا) في جمادى الأولى ١٣٩٧هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٧)، وموضوعها مصادر تاريخ الجزيرة العربية ويحوي أبحاثها الكتاب الأول في جزأيه. أما الندوة العالمية الثانية فكان قد اشترك في الإعداد لها وعقدها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بالكلية ذاتها، في جمادى الأولى ١٣٩٩هـ (أبريل/ نيسان ١٩٧٩م)، وتناولت موضوع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ويضم أبحاثها الكتاب الثاني في هذه السلسلة.

أما الندوة العالمية الثالثة والتي نظمها القسمان أيضا وعقدت في الفترة ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ (٢١-٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م)، وكان موضوعها: الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين، فإن أبحاثها يضمها هذا الكتاب في جزأيه.

والقسمان الآن بصدد عقد الندوة الرابعة، وموضوعها «الجزيرة العربية في العصر الأموي»، التي ستنشر أبحاثها في الكتاب الرابع إن شاء الله تعالى.

الكتاب الأول: (جزءان):
مصادر تاريخ الجزيرة العربية
مطابع جامعة الرياض (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)

الكتاب الثاني:
الجزيرة العربية قبل الإسلام.
مطابع جامعة الملك سعود (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)

الكتاب الثالث (جزءان):
الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين
مطابع جامعة الملك سعود (١٤١٠هـ/١٩٨٩م)

الجزيـرة العربيـة
في عصر الرسول ﷺ
والخلفاء الراشدين

الغـلاف :

المدينة المنورة ومسجد الرسول (ﷺ) كما رآهما بيرتون ورسمهما في ١٨٥٣م . من كتاب بدول :

R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.

حقـوق الطبـع

الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.

مطابع جامعة الملك سعود

بسم الله الرحمن الرحيم

وبـه نستعـين والصلاة والسلام على أفضل المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م

دراسات تاريخ الجزيرة العربية

الأبحاث المقدمة للندوة العالمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية في ١٥-٢١ محرم ١٤٠٤هـ الموافق ٢١ - ٢٧ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٣م، قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

المحرر العام: الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري

الكتاب الثالث

الجزيرة العربية في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين

الجزء الثاني

حرره وصححه

الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله

الأستاذ الدكتور سامي خمّاس الصقار

الدكتور رتشارد مورتيل

لجنة تحرير الكتاب

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري	(تاريخ الجزيرة العربية القديم وآثارها : رئيس اللجنة)
الأستاذ الدكتور عبدالقادر محمود عبدالله	(التاريخ القديم والآثار)
الأستاذ الدكتور سامي خمّاس الصقار	(التاريخ الإسلامي)
الدكتور رتشارد مورتيل	(التاريخ الإسلامي)

القسم العربي

المحتويات

---

* الموضوعات التي عالجتها الأبحاث باللغة العربية، ينظر في القسم الإنجليزي للبحث المكتوب باللغة الإنجليزية.

تمهيد

الحمدُ الذي أنعم علينا بإخراج الكتاب الثالث من سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، الذي يحوي البحوث التي كانت قد قدمت في الندوة الثالثة وموضوعها «الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين» في محرم ١٤٠٤هـ (أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٨٣م). وكان قد اشترك في تنظيمها قسم التاريخ وقسم الآثار والمتاحف بكلية الآداب، جامعة الملك سعود. وهي الندوة الثانية من الندوات الثلاث في هذه السلسلة، التي يتعاون القسمان في تنظيمها وعقدها، إذ أن الندوة الأولى عقدت قبل إنشاء ثاني القسمين. وبحمده تعالى، فإن القسمين معاً يشتركان في تنظيم الندوة الرابعة التي ستعقد في وقت مبكر من عام ١٤١٢هـ (١٩٩١م)، وموضوعها «الجزيرة العربية في العصر الأموي». ولعل القارىء قد لفت نظره مُضيٌّ مدة طويلة نسبياً بين انعقاد الندوة الثالثة وصدور هذا الكتاب الحاوي لبحوثها. وعذرنا في ذلك أن ظروفاً عديدةً خارجةً عن إرادتنا، لا حاجة بنا لذكرها، أدت إلى هذا التأخير. ونأمل ألا تتكرر مرة أخرى، فيصدر الكتاب الرابع الخاص ببحوث الندوة القادمة في موعد مناسب.

واني أصالة عن نفسي كمحرر لهذه السلسلة، ونيابة عن زملائي محرري الكتاب، لأشعر بالسعادة لصدور هذا الكتاب لما فيه من بحوث قيمة مكملة لما في الكتابين السابقين اللذين كان أولهما عن مصادر تاريخ الجزيرة العربية في مختلف العصور، وثانيهما عن الجزيرة العربية قبل الإسلام. فهو حلقة وصل بين ما تقدم ذكره وما سيأتي عن الجزيرة العربية في العصر الأموي. والأمل معقود في أن يجد الباحثون في هذا الكتاب مزيداً من المعلومات والآراء يثري ما كان لديهم سابقًا، ويفتح لهم آفاقًا واسعة تؤدي بهم إلى مساهمات جديدة في عالم المعرفة. ولقد اجتهد زملائي المحررون في عرض مواد الكتاب في أفضل ثوب ممكن، وبأكبر قدر ممكن من الإنسجام فيما بينها رغم إختلاف الطرق والأساليب التي اتبعها المؤلفون في أبحاثهم من حيث التبويب والإستشهاد وعرض التعليقات. وقد حرصوا على أن يكون الكتاب نفسه محررًا على نسق الكتابين السابقين.

ولابد لنا في هذا التمهيد من تقديم الشكر بصفة عامة لكل من ساهم بكثير أو قليل في صدور هذا الكتاب، ممن لا يمكننا حصر أسمائهم. وسنكتفي بأن نخص بالشكر الدكتور منصور إبراهيم التركي، المدير السابق للجامعة لتأييده للندوة الثالثة وتشجيعه المتواصل لها، ولوكيل الجامعة آنذاك الدكتور حمود البدر لعونه لنا بما لم يخف على أحد، والدكتور عبدالعزيز بن عبداللطيف آل الشيخ العميد السابق لكلية الآداب لما كان قد يسّره لها من عون. ويطيب لي أن أثني على الجهود القيمة التي بذلها الأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، لإنجاز طباعة الكتاب في المستوى الرفيع الذي هو فيه.

وختامًا أسأل الله جلّ وعلا أن يقبل هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى، إنه نعم المولى ونعم النصير.

الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بن محمد الطيب الأنصاري
عميد كلية الآداب
ورئيس الندوة

المقدمـــــة

هذا هو الكتاب الثالث في سلسلة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، وموضوعه الجزيرة العربية في عصر الرسول ﴿ﷺ﴾ والخلفاء الراشدين. وهو في جزأين، تتكون أبوابه فيهما من الآتي:

أولاً: الأحوال العامة للجزيرة العربية عند البعثة النبوية

ثانيًا: الجزيرة العامة في العصر النبوي

ثالثاً: الجزيرة العربية في عصر الخلفاء الراشدين

رابعاً: الحركة الثقافية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين

خامساً: الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين

سادساً: مسائل حضارية متفرقة.

ولقد اتبعنا في هذا الكتاب في جزأيه نظامًا معينًا في ترتيب مواده، مطابقًا لما كنا قد اتبعناه في الكتابين الأول (١٣٩٩هـ/ ١٩٨٩م) والثاني (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، يمكن تلخيصه فيما يأتي:

(١) جعلت الأبحاث المكتوبة باللغة العربية في شق والأخرى المكتوبة باللغة الانجليزية في الشق الآخر منه، وصنّفت كل مجموعة منها تحت موضوعها الرئيس، وحسب تسلسلها الموضوعي واتصال بعضها ببعض.

(٢) وضعنا في مقدمة كل شق من كل جزء من الكتاب ثبتين، **الأول** منهما عام يجمع كل أبحاث الجزأين باللغتين. وقد وضعت نجمة فوق اسم المؤلف لتشير إلى أن بحثه ليس مكتوباً بلغة ثبت المحتويات المنظور فيه وإنما باللغة الأخرى، ولذا لزم البحث عنه في الشق الآخر من جزء الكتاب، **والثاني** يضم الأبحاث باللغة التي كتب بها الثبت في الجزء المعني.

(٣) حاولنا أن تكون الأبحاث منتظمة حسب التسلسل الموضوعي والزمني اللازمين. كما قدمنا ـ في الترتيب ـ الموضوعات العامة على الخاصة، ولذا لم نعن بكتابة عناوين فرعية تعين المكان المدروس وتحدد العام والخاص.

كما سيلاحظ القارىء اختلافاً طفيفًا بين عناوين بعض الأبحاث في جزئي هذا الكتاب وبين عناوينها المطبوعة في كتيب خلاصة الأبحاث الذي كنا قد أصدرناه قبيل انعقاد الندوة. وهو اختلاف ناتج عن أن العناوين في كتيب خلاصة الأبحاث كانت مستقاة مما كان قد بعثه إلينا الكتّاب أنفسهم مع خلاصات أبحاثهم حيناً من الزمن قبل وصول تلك الأبحاث، ولما وصلت الأبحاث أخيراً بعناوينها المختلفة قليلاً عما ورد في الخلاصات المقصودة، كان الكتيب تحت الطبع وعلى وشك الصدور، فلم يكن هناك مجال لإحداث أي تعديل فيه. والاختلاف طفيف على أية حال، والعناوين الواردة في هذا الكتاب هي المعتمدة، ولذلك لزمت الإشارة إلى هذه المسألة، ولله الفضل والمنّة: وإلى جانب ما أشرنا إليه، هناك مسائل تحريرية وفنية، وأخرى ينبغي التنبيه إليها وهي:

أولاً : المسائل التحريرية

هي نوعان رئيسان : بعضها تعديلات وبعضها الآخر إضافات في الأبحاث ، على هذا النحو:

١ ـ التعديلات :

(ا) لزم توحيد تهجئة أسماء الأعلام والبلدان في الكتاب منعاً لتعدد الهجاءات أو استبعاداً لغير المألوف منها الذي يُغرب الأسماء عن مسمياتها المعروفة في الجزيرة العربية قديمًا وحديثاً ، واعتمدنا في كتابة الأسماء العربية والإسلامية الواردة في القسم الانجليزي من الكتاب التهجئة المتبعة *Encyclopaedia of Islam* **(دائرة المعارف الإسلامية)** . ولم نخالف هذه التهجئة إلا في أسماء بعض مؤلفي الأبحاث العربية حين لمسنا أنهم يفضلون كتابة أسمائهم بصورة معينة اشتهروا بها ، فأبقينا على هذه الكتابات التي فضلوها واشتهروا بها .

(ب) لزم توحيد كيفية الإشارة للمصادر والمراجع في المتون والهوامش وإزالة التباين بقدر الإمكان في التبويب في الأبحاث ، بحيث ينتظم الكتاب نهجٌ واضحٌ متماثلٌ متجانس العناصر . وكما فعلنا في الكتابين السابقين فقد اتبعنا في ذلك الطرق الأكثر وضوحاً والأعم شيوعاً لدى أغلب الباحثين من حيث إيراد اسم المؤلف أولاً ، يليه عنوان البحث وسنة صدوره والمواضع المقصودة فيه . ويُعدَّلُ هذا النظام التعديلَ المناسبَ إذا ما كان البحث مقالةً منشورةً ضمن كتاب أو مجلة . وفي حالة تكرار ذكر المصدر أو المرجع في البحث نفسه وحيثما لا يؤدي ذلك إلى غموض في الإشارة ، استعضنا عن التكرار بما ينايب من عبارات **المصدر نفسه ، المرجع نفسه ، الموضع السابق نفسه** ، وهكذا . وهي أشياء وإن كانت بدهية إلا أننا رغبنا في الإشارة إليها ههنا للتوضيح . ويقاس على ما وُصِف أعلاه ما تم في الأبحاث المكتوبة باللغة الإنجليزية ، وحيث استعملنا عبارات *ibid., loc. cit., op. cit* ، حسب النظام المعروف المألوف لدى الباحثين الأفاضل . واقتضى هذا الاتجاه القيام بتعديلات في عدد غير يسير من الأبحاث . فليعذرنا الباحثون ممن مسّهم ذلك ، إذ كان ضرورةً فرضتها مصلحة العمل ، كما أن مصدراً تاريخيًّا مهماً مثل هذا الكتاب يضم ثمانية وثلاثين بحثًا ، يخل به جدًّا أن تتباين فيه اتجاهات التأليف وطرق الإشارة للمصادر والمراجع فضلاً عن اختلافات التبويب . ولم تكن هذه المهمة سهلة يسيرة ذلك لأننا وجدنا في أبحاث هذا الكتاب ، كما كنا قد وجدنا في سابقيه ، أن هنالك مالا يقل عن عشرة أنظمة متفرقة متبعة في هذه الأبحاث . ونأمل أن نكون قد وفقنا فيها بما يرضى الجميع .

(جـ) اتصالاً بما تقدم فإننا حرصنا على أن تكون جميع الإشارات إلى المصادر والمراجع «التعليقات والإشارات» . وقد أدى هذا إلى نقلنا الإشارات الموجودة في متون بعض الأبحاث إلى «التعليقات والإشارات» . وقد اقتضى هذا ، في حالات فردية ، أن ترقم التعليقات والإشارات الأصلية في البحث ترقيمًا جديدًا لزيادتها قليلاً عما كان قد وضعه صاحب البحث . وهناك أبحاث معدودة كانت جميع إشاراتها للمصادر والمراجع مبثوثة في المتون ، فنقلنا هذه برمتها لآخر البحث بحيث صارت تعليقات وإشارات قائمة بذاتها بأرقام كاملة استحدثناها لها . ويلاحظ أننا استخدمنا لفظتي «التعليقات والإشارات» بدلاً من لفظة «الهوامش» .

(د) لغرض التنسيق ولتسهيل الطباعة فقد جعلت التعليقات والإشارات الخاصة بكل بحث في نهايته وفي ترقيم متسلسل.

(هـ) تم الحذف أو التعديل لكل عبارات كانت صيغت لمخاطبة المستمعين، ذلك لاختلاف المقام.

٢ - الإضافات :

(ا) اقتضت حالات معينة أن يبدي المحرر ملاحظات لا غنى عنها حول بعض النقاط في بعض الأبحاث، إما لفتًا لنظر الكاتب لمسألة لم يكن من السهل المرور عليها بلا تعليق، أو تنبيهاً للقاريء الذي ربما لم تكن له خلفية عن الموضوع، أو لربما خسر هذا القارىء بعض الخسارة إذا لم ينبه لما نبه له، وفي سبيل ذلك اضطر المحرر إلى شرح بعض النقاط وإضافة بعض المعلومات. وقد جعلنا هذه الإضافات في أضيق نطاق ممكن حتى لا يشعر الكاتب بأن الفرصة أتيحت للمحرر بالتعليق على بحثه دون إتاحتها له بالرد أو التعليق. ولم ندخل هذه الإضافات في المتون أو التعليقات وإنما جعلناها حواشي في ذيول الصفحات وجعلنا لها إشارة خاصة (هكذا: (* المحرر:) ورقّمناها بحروف هجائية تصحب الواحد منها نجمة (هكذا: *(ا)) لئلا يختلط ترقيم هذه التعليقات مع ترقيم تعليقات المؤلف. وما أدخلناه من تحسين في النظام هذه المرة على ما كنا قد اتبعناه في مثل هذه الحالات في الكتابين الأول والثاني هو أننا صحبنا كلمة المحرر بالحرف الأول (ع أو س، أو م) من اسم أي واحد من المحررين الثلاثة.

(ب) جاء في بعض الأبحاث المكتوبة باللغة العربية ذكر لأسماء أعلام أوروبيين وقد كتبت أسماؤهم بالعربية فقط. فأضفنا أسماء هؤلاء بلغاتهم في مواضعها أو في حواشي المحرر حيثما ناسب، لفائدة لا نظنها تخفى على القراء.

ثانياً : المسائل الفنية

(١) ترقيم اللوحات والأشكال والخرائط

رأينا أنه من الأفضل والأيسر أن نعطي كل فئة من اللوحات والأشكال والخرائط في كل جزءٍ أرقاماً مسلسلة موحدة تبدأ بأولى لوحات أو أشكال أو خرائط القسم العربي وتنتهي بأخراها في القسم الانجليزي. تتميز اللوحات والأشكال والخرائط في القسم العربي بكون أرقامها بالعربية وفي القسم الانجليزي بكونها بالانجليزية. لذا فهي دائمًا تبدأ في القسم العربي وتستمر في القسم الانجليزي.

(٢) الخط الأسود

أسوة بما فعلناه في الكتابين السابقين فإننا لم نستخدم الخط المائل وإنما استعضنا عنه بالحرف الأسود، وذلك في أسماء سور القرآن الكريم وأرقام آياتها وعناوين المصادر والمراجع وأرقام المخطوطات والنقوش الآثارية وأجزائها علاوة على العناوين الرئيسة والفرعية وأرقام ما حمل أرقاماً من العناوين الفرعية. أما في القسم الانجليزي فإنا استعملناه في حالات محددة هي أرقام النقوش الآثارية وأجزائها فقط.

ثالثًا: تحرير الكتاب

وقد تولت تحرير أبحاث الكتاب لجنة مؤلفة من الأساتذة المذكورة أسمائهم في غير هذا الموضع، برئاسة الأستاذ الدكتور عبدالرحمن الطيب الأنصاري رئيس الندوة ورئيس قسم الآثار والمتاحف. سابقًا (عميد كلية الآداب حاليًا) والمحرر العام لهذه السلسلة. والذي لولا جهوده الطيبة التي بذلها لتذليل عقبات كثيرة اعترضت سير عمل الكتاب فلربما تأخر عن الصدور في موعده المقرر. فله منا الشكر الجزيل.

وتثني اللجنة ثناءً طيباً على السيد زاهد أكبر، السكرتير بأمانة ندوة دراسات تاريخ الجزيرة العربية، على اضطلاعه بكل ما أوكل له مما يخص هذا الكتاب، كما نكرر الشكر للأستاذ موسى عبدالله آل اسماعيل، مدير عام مطابع الجامعة، على كل جهوده التي قدمها ليطبع هذا الكتاب بالصورة المشرفة هذه، جزاه الله عنا خير الجزاء، وجزى كذلك العاملين بمطابع الجامعة.

كذلك تشكر اللجنة كل من قدم لها مساعدات في مهمتها وفاتها ذكره في هذا الموضع. والله تعالى الموفق والمسدد للخطوات، له المنّة والفضل. وله الحمد والشكر على كل شيء، وهو ولي التوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المحـــررون

جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ
الموافق يناير (كانون الثاني) ١٩٨٩م

ثبت موحد بالابحاث

ثبت بالأبحاث في هذا الجزء

---

* ينظر في القسم المكتوب باللغة الإنجليزية لهذا البحث.

أسماء مقدمي الابحاث باللغة العربية
وعناوينهم عند انعقاد الندوة

(١) الدكتور/ أحمد، جعفر ميرغني:
شعبة الترجمة، جامعة الخرطوم، ـ الخرطوم ـ السودان.
(٢) الأستاذ الدكتور/ الأنصاري، عبدالرحمن الطيب:
(رئيس الندوة). رئيس قسم الآثار والمتاحف، كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض.
(٣) الأستاذ الدكتور/ الباشا، حسن:
قسم الحضارة ـ كلية الشريعة ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.
(٤) الأستاذ الدكتور/ حسن، يوسف فضل:
نائب مدير الجامعة، جامعة الخرطوم ـ الخرطوم ـ السودان.
(٥) الأستاذ الدكتور/ الدوري، عبدالعزيز:
(٦) الدكتور/ الراشد، سعد عبدالعزيز:
قسم الآثار والمتاحف ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(٧) الدكتور/ زيتون، محمد محمد شتا:
قسم التاريخ ـ كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.
(٨) الأستاذ الدكتور/ سالم، السيد محمود عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.
(٩) الدكتور/ سعيدوني، ناصر الدين:
حي المحمدية (الفجيري) ـ عمارة ٦، رقم ١٢٢ ـ الجزائر العاصمة ـ الجمهورية الجزائرية.
(١٠) الدكتور/ الشبول، أحمد محمد:

DR. SHBOUL, AHMED.,
Department of Semitic Studies, University of Sydney, Sydney N. S. W. 2006, Australia.

(١١) الأستاذ/ شرف الدين، أحمد حسين:
عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(١٢) الأستاذ الدكتور/ الشريف، أحمد إبراهيم:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.
(١٣) الأستاذ الدكتور/ صالح، محمد أمين:
الإدارة العامة لكليات البنات ـ ص. ب ٤٣٨ ـ الدمام ـ المملكة العربية السعودية.
(١٤) الأستاذ الدكتور/ الصفدي، هشام:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.
(١٥) الأستاذ الدكتور/ الصقار، سامي حمّاس:
(أمين اللجنة التحضيرية للندوة): قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٦) الأستاذ الدكتور/ العبادي، مصطفى:
قسم الحضارة اليونانية والرومانية ـ كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية ـ الاسكندرية ـ جمهورية مصر العربية.

(١٧) الأستاذ الدكتور/ عبداللطيف، عبدالشافي محمد:
كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية.

(١٨) الأستاذ الدكتور/ عز الدين، يوسف:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(١٩) الأستاذ/ العطّاس، هادون أحمد:
ص. ب ١٣٠٩ مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٠) الدكتور/ عويِّس، عبدالحليم:
قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢١) الدكتور/ فايدة، مصطفى:
DR. FAYDA, Mustafa
Ilâhiyat Fakültesi, Ankara University, Ankara, Turkey

(٢٢) الدكتور/ الفرّا، طه عثمان:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٣) الدكتور/ المانع، عبدالعزيز:
قسم اللغة العربية ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرباض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٤) الأستاذ الدكتور/ المجذوب، عبدالله الطيب:
شعبة اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب ـ جامعة الخرطوم، الخرطوم، السودان.

(٢٥) الدكتور/ محمدين، محمد محمود:
قسم الجغرافيا ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٦) الأستاذ الدكتور/ مسعد، مصطفى محمد:
رئيس قسم التاريخ ـ كلية العلوم الاجتماعية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

(٢٧) الدكتور/ هبّو، أحمد:
عميد كلية الآداب ـ جامعة حلب ـ حلب ـ سوريا.

(٢٨) الدكتور/ الهلابي، عبدالعزيز:
قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

ثبت اللوحات

ثبت اللوحات

ثبت الاشكال

ثبت الأشكال

ثبت الخرائط

ثبت الخرائط


الابحاث

رابعا:

الحركة الثقافية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصر الخلفاء الراشدين

الأبحاث في الموضوع

الحياة العلمية والأدبية
في عهد الرسول والخلفاء الراشدين

عبدالعزيز صالح الهلابي

إن الدين الذي بعث الله به محمدًا (ﷺ) غيّر وجه الحياة في الجزيرة العربية، كما غيّر وجه الحياة في غيرها من البلدان التي دخلت فيه. وشمل ذلك التغيير ـــ فيما شمل ـــ عقليات الناس واهتماماتهم وغاياتهم وسلوكهم، فأتى بأشياء جديدة، وأزال أو عدّل أشياء كانت قائمة.

القرآن الكريم

وقد شُغِل المسلمون في الجزيرة العربية في عهد الرسول (ﷺ)، ثم في عهد خلفائه بتفهّم الدين الجديد من خلال دراسة كتاب الله وسنة الرسول، ثم بنشر الإسلام وتوطيده في الجزيرة العربية أولاً، ثم في البلدان المجاورة بعد ذلك.

والباحث عندما يريد دراسة الحياة العلمية والأدبية في الجزيرة العربية في تلك الفترة الزاهرة يجد، من الطبيعي، أن عناية المسلمين بدراسة كتاب الله تأتي في المقام الأول. فالله سبحانه أنزل القرآن على الرسول ليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، وليهديهم للتي هي أقوم. وقد أنزله مفرقًا في مناسبات مختلفة، قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾(١). وكان الرسول الكريم يتلو على الناس آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة.

وشَغَل المسلمون أنفسهم بقراءة القرآن، لاتباع ما جاء فيه من أوامر واجتناب ما جاء فيه من نواه، وتدبّر ما فيه من عظات.

لقد قدس الإسلام العلم وأعطاه مكانة لا يمكن أن تُضاهَى في أي دين آخر، وليس أدل على ذلك من أن أول ما أنزل الله من الوحي على الرسول الأمي (ﷺ) قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾(٢).

واستجاب الرسول (ﷺ) لأمر ربه، وأخذ يدعو الناس في مكة سراً للدخول في دين الله، فدخل الناس في الإسلام أرسالاً من الرجال والنساء، حتى فشا الإسلام في مكة. ثم أمر الله رسوله بعد ذلك، أن يدعو قومه

للإسلام جهارًا، وأن يبدأ بأقاربه، قال تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾(٤). لكن قومه أدبروا عن دعوته بحجة أنهم لا يريدون أن يتركوا الدين الذي ورثوه عن آبائهم. وقد حثهم الرسول إلى ضرورة تحرير أفكارهم وعقولهم من عبودية الاتّباع والتقليد، وبيّن لهم أن آلهتهم التي يعكفون على عبادتها لا تنفعهم أو تضرهم شيئاً، وأن توارث آبائهم وأجدادهم لعبادتها ليس عذرًا في اتباعهم بدون دافع إلا دافع التقليد، كما قال عزوجل في حقهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾(٥).

وكان الرسول (ﷺ) يجتمع مع أصحابه في مكة رجالاً ونساءً سراً في بيت في الصفا، يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين(٦)، كما كان يقوم بعضهم بإقراء بعض، مثلما كان يفعل خبّاب بن الأرتّ حيث كان يختلف إلى فاطمة بنت الخطاب وزوجها يقرئهما القرآن من الرِّقاع(٧). وكان أصحاب الرسول حريصين أشد الحرص على معرفة كتاب الله، مثلما كان يفعل ابن أم مكتوم الأعمى، حيث كان يأتي إلى الرسول يستقرئه القرآن ويلح على الرسول في ذلك(٨)، وهو الذي نزلت بسببه ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ﴾(٩).

وأعلنت قريش على الرسول وعلى أتباعه حربًا لا هوادة فيها، تمثلت في كل صنوف التعذيب والأذى. لكن أصحاب الرسول تشربوا الدين الجديد ورفضوا النكوص عنه، وصبروا على أذى قريش واحتسبوا ما يلاقونه في سبيل الله، فهذا عثمان بن مظعون الذي كان عزيزًا في جوار الوليد بن المغيرة، يرى أن هذا الجوار نقص كبير في نفسه، بينما إخوانه من المستضعفين يلقون البلاء والأذى بسبب إسلامهم، فيعلن في الملأ رده جوار الوليد بن المغيرة الرجل المشرك، ويرغب في جوار الله بدلاً عنه، ولم يلبث أن لطمه رجل لطمة كادت أن تودي بعينه: بسبب رده على الشاعر لبيد بن ربيعة العامري في مجلس لقريش حيث قال: . . . وكل نعيم لا محالة زائل، فقال عثمان: كذبت، نعيم الجنة لا يزول. ولما قيل له في ترك جوار الوليد كان جوابه: بل والله إن عيني الصحيحة لفقيرة إلى مثل ما أصاب أختها في الله(١٠).

واضطر أصحاب الرسول إلى الهجرة إلى الحبشة فرارًا بدينهم؛ أما الرسول فقد ذهب إلى الطائف ليعرض دعوته على قبيلة ثقيف، مؤملاً أن يجد منهم استجابة ومن ثم حماية ومؤازرة، لكنه وجد ثقيفًا لا تقل عن قريش قسوةً وضلالاً فعاد إلى مكة. وأخذ يعرض دعوته على قبائل العرب في موسم الحج، ولما أراد الله إنجاز وعده وإظهار دينه وإعزاز نبيه، خرج النبي في ذلك الموسم الذي لقي فيه ذلك النفر من الأوس والخزرج، فعرض عليهم الإسلام وتلا عليهم القرآن، فأجابوه إلى ما دعاهم إليه وآمنوا به وصدقوه. ولما انصرفوا من الموسم، كان أول شيء فعله الرسول، أن بعث معهم مصعب بن عمير ليعلمهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم في الدين(١١).

ثم هاجر النبي (ﷺ) وأصحابه إلى المدينة المنورة فأقام مسجد قباء، ثم مسجده في المدينة، وأقيمت مساجد أخرى للعبادة والتعليم. وشرع في نشر دعوته في المدينة ثم في قبائل العرب. ونشر دين الله يستلزم معرفة كتاب الله،

فكان كل داخل جديد في الإسلام يتعلم القرآن، ويكون حظه من التعليم حسب استعداده إما قراءة وكتابة، وإما قراءة أو استظهارًا.

على أننا لا نعرف على وجه التفصيل كيف كان التعليم على عهد رسول الله (ﷺ)، وإنما من المؤكد أنه كان يقريء أصحابه القرآن ويفقههم في الدين، في مسجده وفي منزله وفي كل مكان يكون فيه. كما أنه عهد إلى عدد من أصحابه بالإقراء والتعليم، حيث قال: خذوا القرآن من أربعة: من عبدالله بن مسعود، وأُبي بن كعب، ومعاذ ابن جبل، وسالم مولى أبي حذيفة(١٢). ولم يقتصر أمر الإقراء والتعليم على هؤلاء، بل كان هناك غيرهم مثل أبي بكر(١٣) وزيد بن ثابت(١٤) وآخرين.

وكانت معرفة القرآن وسنن الإسلام من أهم المؤهلات التي يختار الرسول على أساسها أصحابه للمسئوليات المهمة، فلقد أمَّر عثمان أبي بن العاص على وفد قومه من ثقيف بالرغم من أنه كان أصغرهم سنًّا، وكانوا يخلِّفونه عند الرحال عندما يأتون إلى الرسول. وكان عثمان يأتي الرسول عندما ينام أصحابه وقت الهاجرة، يسأله عن الدين ويستقرئه القرآن. فإن وجد الرسول نائماً، ذهب إلى أبي بكر وأُبي بن كعب ليستقرئهما(١٥). كذلك استعمل الرسول فروة بن مسيك على مراد وزبيد ومذحج كلها، لتعلمه القرآن وفرائض الإسلام(١٦). وفضَّل الرسول أشج عبدالقيس على وفد قومه من أهل البحرين في الجائزة، لتفوقه عليهم بمعرفة القرآن والفقه(١٧). وكان سالم مولى أبي حذيفة، وهو غير معروف النسب، يؤم المهاجرين في طريقهم إلى المدينة وفي المدينة، لأنه أقرؤهم، وإن فيهم لعمر بن الخطاب، وذلك قبل قدوم النبي (ﷺ) المدينة(١٨). ولم يكن تفضيل قراء القرآن مقصوراً على الأحياء فحسب بل إن أموات القراء يفضلون على غيرهم، إذ أن الأنصار جاؤا إلى الرسول بعد معركة أحد وقد كثر القتلى فقالوا: «يا رسول الله، أصابنا قَرْحٌ وجَهْدٌ، فكيف تأمر؟ فقال: أحفِروا وأوسِعوا واجعلوا الاثنين والثلاثة في القبر. قالوا: فأيهم نقدم؟ قال: أكثرهم قرآنًا»(١٩).

على أننا لا نستطيع أن نعرف على وجه الدقة كيفية تعليم القرآن، هل كان المتعلم يتعلم القراءة والكتابة في آن معًا؟ أم أنه ليس كذلك، فبعضهم يتعلمهما معا، وآخرون يتعلمون قراءة القرآن فقط، ورهط ثالث يتعلم القرآن مشافهة من في الرسول أو بعض أصحابه.

وهل كان هناك تعليم جماعي يتم في أوقات منتظمة؟ وهل كان هناك أماكن غير مسجد الرسول تستخدم للتعليم؟

هناك إشارات تلقي بعض الضوء على هذه النقاط، وهي حالات بعض أصحاب الرسول الذين أخذوا القرآن عن الرسول (ﷺ) منفردين. وقد أشرنا آنفًا إلى أن عثمان بن أبي العاص كان يأتي إلى الرسول (ﷺ) وقت

الهاجرة في خلسة من قومه، ليستقرئه القرآن، كما يُروى عن ابن مسعود أنه تعلّم بعض سور القرآن على الرسول منفردًا، إذ يقول: «فأخذتُ من فيهِ سبعين سورة لا ينازعني فيها أحد»(٢٠). وكان الرسول (ﷺ) «قد علَّم بريدة ابن الحصيب.. صدراً من سورة مريم، وقدم بريدة بن الحصيب بعد أن مضت بدر وأحد على رسول الله (ﷺ)، فتعلم بقيتها..»(٢١).

وهناك إشارات أخرى تدل على أنه كان هناك نوع من التعليم الجماعي(٢٢)، منها ما يرويه أبو داود في مسنده عن الصحابي أبي سعيد الخدري، حيث يقول في أصحاب الصُفة(٢٣): «جلست في عصابة من ضعفاء المهاجرين، وان بعضهم ليستتر ببعض من العُرْيِ، وقاريء يقرأ علينا، إذ جاء رسول الله (ﷺ)، فقام علينا، فلما قام رسول الله (ﷺ) سكت القاريء، فسلم ثم قال: ما كنتم تصنعون؟ قلنا يارسول الله إنه قاريء يقرأ علينا، فكنا نستمع إلى كتاب الله...».

ويمدنا الواقدي(٢٤) بمعلومات قيمة في هذا الصدد، إذ يذكر في حديثه عن غزوة بئر معونة أنه «... كان من الأنصار سبعون رجلاً شَبَبَة يسمون القراء كانوا إذا أمسوا أتوا ناحية من المدينة فتدارسوا وصَلّوا، حتى إذا كان وُجَاه الصبح استعذبوا من الماء وحطبوا من الحطب، فجاؤا به إلى حُجَر الرسول (ﷺ)، وكان أهلوهم يظنون أنهم في المسجد، وكان أهل المسجد يظنون أنهم في أهليهم، فبعثهم (ﷺ) فخرجوا وأصيبوا...». أما المسعودي(٢٥)، فيذكر أن النبي (ﷺ) بعث في السنة الرابعة «المنذر بن عمرو الأنصاري في صفر في سبعين رجلاً من الأنصار إلى أهل نجد ليقرؤهم القرآن ويعلموهم الدين، فلما انتهوا إلى الموضع المعروف ببئر معونة... أغار عليهم عامر بن الطفيل الكلابي فقتلهم...».

وعندما جاء الحكم بن سعيد بن العاص بن أمية إلى الرسول مسلماً غيّر الرسول اسمه إلى عبدالله، وكان الحكم مجيدًا للكتابة فعهد إليه الرسول بتعليم الناس في المدينة الكتابة وقتل يوم بدر(٢٦). أما الصحابي الأنصاري عبادة بن الصامت فيقول: «علّمت ناسًا من أهل الصُفّة الكتابة والقرآن»(٢٧).

ويقول ابن شبة(٢٨) في حديثه عن هجرة ابن أم مكتوم: «... أسلم ابن أم مكتوم قديمًا، وكان ضرير البصر، وقدم المدينة مهاجرًا بعد بدر، فنزل **دار القراء**، وهي دار مخرمة بن نوفل...». ومثله اقتباس ابن النجار(٢٩) عن أصحاب السير: «... وبقية دار عبدالله بن مسعود التي يقال لها: **دار القراء**». ولا نستطيع أن نؤكد إن كانت هاتان الداران وغيرهما تستخدم مدارس في عهد الرسول (ﷺ) أم أنها استخدمت في مراحل زمنية لاحقة واكتسبت هذه التسمية.

ومن الإشارات السابقة نستطيع أن نجزم بأنه كان هناك تعليم جماعي بجانب التعليم الانفرادي، ويؤيدنا فيما نذهب إليه وجود ذلك العدد الكبير من قراء الصحابة الذين تجاوز عددهم المئات إن لم يكن الآلاف، ويظهر

ذلك جليًا من نشاطهم في نشر الإسلام في أقاليم الجزيرة العربية، ومن دورهم في حروب الردة، وهلاك معظمهم في تلك الحروب، مما دفع الخليفة أبا بكر إلى جمع القرآن خشية ضياعه بموت القراء(٣٠). ويؤيدنا أيضًا ما رُوي: «أن الرسول (ﷺ) كان يُعْرَضُ عليه القرآن في كل رمضان مرة إلا العام الذي قُبِضَ فيه، فإنه عرض عليه مرتين، فحضره عبدالله بن مسعود فشهد ما نُسخ وما بُدِّل»(٣١).

وبفضل سياسة الرسول الحكيمة في تعليم المسلمين القرآن، انتشرت القراءة والكتابة في المدينة انتشارًا واسعاً في وقت قصير جداً، «بعد أن كانت الكتابة في العرب قليلة»(٣٢). ولقد بلغ عدد الذين كتبوا للرسول (ﷺ) وحده ما يقارب خمسين شخصًا(٣٣)، في حين أنه دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً يعرفون الكتابة(٣٤)، وفي الأوس والخزرج أحد عشر رجلاً يعرفون الكتابة(٣٥)، على أنه لم يعتنق كل هؤلاء الإسلام، بل منهم من مات على كفره.

وبعد أن توطد الإسلام في المدينة وقوي مركز الرسول (ﷺ)، شرع في نشر الإسلام في قبائل العرب خارج المدينة في مرحلة مبكرة جداً، إذ أنه في بداية السنة الرابعة من الهجرة، أرسل قرابة السبعين من أصحابه القراء إلى قبيلة بني عامر بنجد(٣٦)، وأرسل قرابة العشرة لقبيلة لحيان بن هذيل(٣٧) لينشروا الإسلام فيهم ويعلموهم القرآن، إلا أن كلا البعثتين انتهتا ـ وللأسف ـ في كارثة.

وكان من سياسة الرسول (ﷺ)، أن يوكل كل داخل جديد في الإسلام إلى من يقرئه، سواء كانوا أفرادًا أم جماعات، فبعد فتحه لمكة عهد إلى معاذ بن جبل، وهو من أعلم أصحابه، أن يقيم في مكة ليعلم أهلها القرآن ويفقههم في الدين(٣٨)، كما عهد إليه في فترة لاحقة بمهمة مماثلة في اليمن(٣٩). وأرسل إلى اليمن أيضاً في فترات متفاوتة ومناطق مختلفة، كلا من أبي عبيدة بن الجراح(٤٠)، وعلي بن أبي طالب(٤١)، وأبي موسى الأشعري(٤٢).

وكان الرسول (ﷺ) يختار أمراءه من القبائل ممن يقرأون القرآن ويعرفون معالمه، فيشرفهم على قومهم ويعهد إليهم بتعليمهم، مثل تأميره عثمان بن أبي العاص الثقفي على قومه من ثقيف، بالرغم من صغر سنه، وفروة بن مسيك من مذحج من اليمن، إذ ولاه على قبيلته مذحج وقبيلتي مراد وزبيد. ومن المؤكد أن مهمتهم نشر الإسلام وتعليم القرآن، مضافاً إليها بعض الأعمال القضائية والإدارية. وقد بعث الرسول عمرو بن حزم الأنصاري مع وفد أهل نجران، وعهد إليه أن يعلم الناس القرآن ويفقههم في الدين، ويأخذ منهم صدقاتهم(٤٣). وليس تمييز الرسول أشج عبدالقيس على قومه من أهل البحرين بالجائزة لحرصه على تعلم القرآن والفقه بالدين(٤٤)، إلا ذات مغزى ليفهم بنو عبدالقيس وغيرهم من المسلمين، إن هذا الدين إنما يقوم على معرفة كتاب الله وسنة نبيه والعمل بهما. ولقد كانت وصية النبي (ﷺ) لوفد بني عبدالقيس: «إرجعوا إلى أهليكم فعلموهم»(٤٥).

وكان الرَّجَّالُ بن عُنْفُوَةَ الحنفي قد وفد على النبي (ﷺ) مع قومه بني حنيفة، فقرأ القرآن. وبعثه النبي معلمًا لأهل اليمامة، لكنه فُتِن في ردة مسيلمة واشترك معه في أمره(٤٦).

وقد يتساءل المرء، وهل يكفي شخص واحد لنشر الإسلام وتعليم القرآن في إقليم كامل من أقاليم جزيرة العرب، إضافةً إلى ماقد يصاحب هذه المهمة من أعمال أخرى مثل القضاء وجمع الصدقات، خصوصاً إذا عرفنا أن الرسول (ﷺ) قد أرسل قرابة السبعين من القراء لقبيلة بني عامر ليفقهوهم في الدين، وقرابة العشرة لبني لحيان من قبيلة هذيل، كما مر بنا آنفاً؟ الذي نراه هو أن الرسول (ﷺ) كان يرسل، في كثير من الأحيان، عدداً من قراء صحابته وفقهائهم إلى قبائل العرب وأقاليم الجزيرة، لكن مصادرنا لا تشير إلا إلى أمير كل جماعة من هؤلاء، فعلى سبيل المثال يروي ابن سعد(٤٧) خبر إرسال معاذ إلى اليمن على النحو التالي: «. . . كتب رسول الله (ﷺ) إلى أهل اليمن، وبعث إليهم معاذًا: إني قد بعثت إليكم من خير أهلي واليّ علمِهم وواليّ دينِهم». ويروي ابن سعد(٤٨) أيضاً على لسان معاذ: «قال: لمّا بعثني رسول الله (ﷺ) إلى اليمن قال: بم تقضي إنْ عرض قضاء؟ قال قلت: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال قلت: أقضي بما قضى به الرسول. قال: فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال قلت: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله».

ولا يمكن أن نستنتج من النصين السابقين إلا أن الرسول (ﷺ) بعث معاذًا وحده إلى اليمن، لكننا نقع على معلومات إضافية من خلال كتاب الرسول (ﷺ) إلى زرعة بن ذي يزن صاحب قبيلة حمير، وهذه المعلومات تبطل هذا الاستنتاج وتؤيد ما ذهبنا إليه آنفاً. ونص الكتاب: «. . . إذا أتاكم رسلي فإني آمركم بهم خيراً: معاذ بن جبل، وعبدالله بن رواحة ومالك بن عبادة، وعقبة بن نمر، ومالك بن مرة وأصحابهم . . . وإن أميرهم معاذ بن جبل . . . وإني قد أرسلت إليكم من صالحي أهلي، وأولي دينهم، وأولي علمهم، وآمرك بهم خيراً. فإنه منظور إليه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»(٤٩).

ومسئولية هؤلاء الجماعة، الذين هم من خيرة الصحابة وقرائهم، تعليم الناس الإسلام وجمع الصدقة. وقد أكد الرسول (ﷺ) في عجز كتابه على أنهم من صالح أهله، فهم قدوة حسنة في دينهم وسلوكهم، ومراجع في علمهم.

ويمكن أن نقيس على إرسال هذه الجماعة مع معاذ إلى اليمن، أن الرسول (ﷺ) قد أرسل جماعة مثلهم لأقاليم الجزيرة العربية الأخرى، مع العلاء بن الحضرمي لما أرسله إلى البحرين(٥٠)، ومع عمرو بن العاص لما أرسله إلى عمان(٥١)، ومع عمرو بن حزم لما أرسله الى نجران(٥٢)، ومع رفاعة بن زيد لما أرسله إلى جذام(٥٣) وغيرهم.

وبعـد وفاة الرسول (ﷺ) شُغِل خليفته أبو بكر بالأخطار الجديدة التي أحدقت بالأمة الإسلامية الناشئة وبمـركـزهـا بالمدينة، إذ «ارتدت العرب، وتضرمت الأرض نارًا، وارتد من كل قبيلة عامة وخاصة، إلا قريش وثقيف»(٥٤). وقد عزم الله لأبي بكر أن يجابه ردة القبائل في غاية الحزم والجد، فكتب الله للمسلمين النصر، وكسروا شوكة المرتدين، وأعادوهم إلى دين الإسلام. ثم وجه أبو بكر الجيوش لنشر الإسلام خارج جزيرة العرب في العراق والشام ومصر.

ونظراً لقصر مدة خلافته وعدم استقرار الأحوال فيها، فإن مصادرنا لا تمدنا إلا بالنزر اليسير من المعلومات عن الحياة العلمية في تلك المدة، مع أنه ليس هناك أدنى شك في أن أبا بكر وأصحاب الرسول. قد اتبعوا سنة رسول الله (ﷺ) في تعليم المسلمين القرآن والفقه ومعالم الإسلام. وما العهد الذي أخذه أبو بكر على بني أسد وغطفان بعد ردتهم، إلا مثال لتجسيد سياسته، إذ قال: «عليكم عهد الله وميثاقه أن تقوموا بالقرآن آناء الليل والنهار، وتُعَلِّمُوه أولادكم ونساءكم، ولا تمنعوا فرائض الله في أموالكم. قالوا: نعم. . .»(٥٥).

ونحن، وإن كانت تعوزنا الوثائق التي نعتمد عليها، نعتقد أن أبا بكر أخذ مثل هذا العهد على جميع القبائل التي ارتدت عن الإسلام، ثم وكل إلى عماله متابعة تنفيذها. ونرجح أنه كثف إرسال المعلمين والدعاة إلى الأقاليم والقبائل، لبث تعاليم الإسلام وتعميق معرفة العرب بها. وقد يكون عهد في جانب من هذه المسؤولية إلى مُسلِمة القبائل الذين ثبتوا على دينهم وشاركوا في قمع الردة(٥٦)، كما كانوا في طلائع الذين اشتركوا في الفتوح الإسلامية مثل القعقاع بن عمرو التميمي(٥٧).

ولعل من أهم أعمال أبي بكر في هذا المجال «جمع القرآن»، إذ أن كثيراً من حفظة القرآن قد قتلوا في حروب الردة، وقد أشار عمر على أبي بكر بضرورة جمع القرآن مخافة ضياعه بموت القراء، فاستصوب أبو بكر هذا الرأي. وتُجمع معظم المصادر أن أبا بكر قد كلف زيد بن ثابت بجمعه، لأنه من كُتّاب الوحي(٥٨). على أن هناك من يروي أن أبا بكر «أجلس خمسة وعشرين رجلاً من قريش وخمسين رجلاً من الأنصار، وقال: اكتبوا القرآن وأعرضوا على سعيد بن العاص، فإنه رجل فصيح»(٥٩).

وتغيّر الحال كثيراً في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث توطدت قوة الإسلام وتلاشت كل القوى الأخرى في الجزيرة العربية، ودخل الناس جميعاً في الإسلام. وأخذ عمر يواصل سياسة سلفه في نشر الدعوة خارج جزيرة العرب، وتكونت جيوش الإسلام من مختلف أقاليم الجزيرة، وأصبحت كلها تدين بولاء واحد، وهو ولاء الإسلام، ولها هدف واحد، هو نشر دعوة الإسلام، وتسعى في جهادها إلى أحد أمرين: الفوز بالنصر أو الفوز بالشهادة.

وكان من الطبيعي لمن يريد نشر الإسلام أن يعرفه حق المعرفة، ولا يمكن معرفته حق المعرفة إلا من دراسة كتاب الله وسنن رسوله (ﷺ). وكانت هذه هي المرتكزات الأساسية لسياسة الخليفة عمر بن الخطاب، ففي خطبة له في أحد أيام الجمع قال: «اللهم أشهدك على أمراء الأمصار، فإني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم وسنة نبيهم (ﷺ)، ويقسموا فيأهم. . . »(٦٠).

وعندما حقق المجاهدون الفتوحات الكبيرة في عهده وأرسلوا إليه الغنائم، استحدث «الديوان» لتنظيم توزيعها على المسلمين. ويحدد عمر معايير التفاضل بين المسلمين في العطاء فيقول: «والله الذي لا إله إلا هو ما أحدٌ إلا وله في هذا المال حقٌ أُعطِيَهُ أو مُنِعَهُ، وما أحدٌ أحق به من أحد، إلا عبد مملوك، وما أنا فيه إلا كأحدكم، **ولكنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل**، وقسمنا من رسول الله (ﷺ). . . »(٦١).

ويذكر البلاذري(٦٢) كيفية توزيع عمر العطاء فيقول: «. . . ثم فرض للناس على منازلهم، **وقرائتهم القرآن**، وجهادهم، ثم جعل من بقي من الناس بابًا واحداً».

ولدينا روايتان متناقضتان تتعلقان بالعطاء على تعلم القرآن، إحداهما تنص على أن عمر كتب إلى بعض عماله: «أن أعط الناس على تعلم القرآن»(٦٣)، والأخرى تذكر أن سعد بن أبي وقاص أمير عمر على الكوفة، فرض لمن قرأ القرآن في ألفين. فكتب عمر: «لا تعط على القرآن أحدًا»(٦٤). ويمكن تفسير هذا التناقض بأن عمر في بداية خلافته، وكانت قريبة عهد من ردة العرب، رأى أن المصلحة تقتضي تشجيع الداخلين في الإسلام على قراءة كتاب الله وتدبر ما جاء فيه، ليرسخ الإسلام في قلوبهم، وبعد مضي بضع سنوات، وبعد أن تمكن الإسلام من قلوب الناس وعقولهم، رأى عمر أن قراءة كتاب الله واجب على كل مسلم، ولا يصح أن يكافأ امرؤ على واجب.

وليس لدينا نصوص واضحة عن كيفية تعليم القرآن في عهد عمر، ولكننا نعتقد أنه قد عهد إلى قراء الصحابة، مثل أُبَي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وعبادة بن الصامت، وأبي موسى الأشعري، وعبدالله بن سلام، وغيرهم من المؤهلين لهذا الأمر، أن يقوموا بإقراء الصحابة والتابعين. «وقد كان عمر (رضي الله عنه) يطوف بالأسواق، ويقرأ القرآن، ويقضي بين الناس حيث أدركه الخصوم»(٦٥). ويبدو أن بعض الصحابة تصدى للإقراء من عند نفسه، وأن من هؤلاء من تجاوز الإقراء إلى قص بعض الأخبار أو الأساطير أثناء قراءته لتفسير بعض الآيات، مما جعل عمر يقف منهم موقفًا حازمًا، حيث قال: «ألّا لا أعلمنَّ ما قال أحدكم: إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) منعنا أن نقرأ كتاب الله. إني ليس لذلك أمنعكم، ولكن أحدكم يقوم لكتاب الله، والناس يستمعون إليه، ثم يأتي بالحديث من عند نفسه. إن حديثكم هو شر الحديث، وإن كلامكم هو شر الكلام. من قام منكم فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس، فإنكم حدثتم الناس حتى قيل: قال فلان، وقال فلان، وترك كتاب الله»(٦٦). ويبدو أن من ضمن المعنيين بهذا التقريع، أبا هريرة وكعب الأحبار(٦٧).

ويظهر حرص عمر في تعليم الناس القرآن في الأمصار الإسلامية أكثر منه في أقاليم الجزيرة العربية. والواقع أن حركة السكان، في صدر الإسلام، بين الجزيرة والأمصار الإسلامية، كانت غير مستقرة وتشبه إلى حد ما حركة المد والجزر. وقد يكون سبب اهتمام عمر بالأمصار، يعود إلى أن معظم سكان أقاليم الجزيرة: من اليمن وحضرموت وعمان والبحرين واليمامة، هاجروا هجرات جماعية للاشتراك في جيوش الفتوح. وكان هؤلاء يختلفون عن المهاجرين والأنصار وسكان المناطق المجاورة للمدينة، لم يتعمقوا في معرفة القرآن وأحكامه لأداء فرائضهم على الوجه الصحيح أولاً، ثم القيام بنشر الإسلام وتعليمه لأهل البلاد المفتوحة ثانياً. ولهذا ركز اهتمامه بنشر الإسلام وتعليمه لأهل البلاد المفتوحة ثانياً. ولهذا ركز اهتمامه عليهم ووكل بهم معلمين من صحابة رسول الله (ﷺ).

فولى أبا موسى الأشعري على البصرة، وكان من فقهاء الصحابة ومن أحسنهم قراءة، فالرسول (ﷺ) عندما سمع قراءته قال: «لقد أوتي هذا من مزامير آل داود»(٦٨)، وكان يطوف على الناس في مسجد البصرة يقرؤهم القرآن(٦٩). كما أرسل عشرة آخرين ليعاونوا أبا موسى، منهم عبدالله بن مغفل المزني(٧٠)، وعمران بن حصين(٧١). وكان عمر دائم السؤال عنهم والتفقد لأحوالهم، فعندما قدم أنس بن مالك من البصرة، كان أول ما سأله: «كيف تركت الأشعري؟ فقلتُ له: تركته يعلّم الناس القرآن. فقال: أما انه كيِّس ولا تُسمعها إياه، ثم قال لي: كيف تركت الأعراب؟ قلت الأشعريين؟ قال: لا، بل أهل البصرة...»(٧٢).

وبعث عمر عبدالله بن مسعود، وهو من أعلم الصحابة بالقرآن، إلى حمص ثم إلى الكوفة، وكتب إلى أهل الكوفة: «... وجعلتُ عبدالله بن مسعود معلما ووزيراً، وإني والله آثرتكم به على نفسي فخذوا منه»(٧٣). ولابد أن عمر أرسل عددًا من المعلمين مع ابن مسعود، لكن مصادرنا لا تذكر شيئا. ولقد تكونت بالكوفة طبقة من طلاب ابن مسعود، يسمون القراء، أصبح لها، فيما بعد، تأثير قوي في شؤون الكوفة وتوابعها، بل إن تأثيرها تجاوز في بعض الأحيان فوصل إلى المدينة(٧٤). ولقد شيع أهل الكوفة ابن مسعود عندما تركهم متوجهًا إلى المدينة، بقولهم: «جُزِيتَ خيرًا، فقد علمتَ جاهلَنا، وثَبَّتَّ عالمَنا، وفقّهتنا في الدين، فنعم أخو الإسلام أنت ونعم الخليل»(٧٥).

وبعث عمر معاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وأبا الدرداء الى المجاهدين في الشام ليعلموهم القرآن ويفقهوهم في الدين وقال: «ابدؤا بحمص فإذا رضيتم منهم فليخرج واحد إلى دمشق وآخر إلى فلسطين»(٧٦).

وكان عمر لا يكتفي بإرسال المعلمين لإقراء الناس بالأمصار، بل كان يلزم قواده بقارىء أو أكثر ليقرأوا الجنود في الكتائب، وكان يطوف على كل كتيبة قارىء أو أكثر قبل اللقاء، ويقرأون عادة «سورة الأنفال»، مثلما حدث في معركة القادسية(٧٧).

وكانت فترة خلافة عثمان بن عفان استمرارًا لفترة عمر بن الخطاب، فيما يختص بالناحية العلمية، إذ ظل زيد ابن ثابت مترئساً بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض(٧٨). وظل ابن مسعود في الكوفة وعبادة بن الصامت

وأبو الدرداء في الشام. على أن بعض المشكلات بدأت تنشأ بين المعلمين والولاة في الأمصار، مما دعا عثمان إلى طلب كل من ابن مسعود(٧٩) وعبادة بن الصامت(٨٠) ليقيما في المدينة.

ونتيجة لتعدد المقرئين في الأمصار، فقد نشأ خلاف في قراءة القرآن بين أهل الأمصار، وأخذ أهل كل مصر يتعصب لقراءة مقرئه، فخاف عثمان أن يستفحل الأمر، ورأى أن المصلحة تقضي أن يكون للمسلمين مصحف واحد يجمعون عليه، وأمر بكتابة المصحف وبعث بنسخه إلى الأمصار، وجمع المصاحف الأخرى وأتلفها(٨١)، وقد لقي عمله بعض المعارضة في أول الأمر، لكن ما لبثت تلك المعارضة أن تلاشت(٨٢).

السنـن

وإلى جانب القرآن شُغِلَ المسلمون في كل أرجاء الجزيرة العربية وغيرها من الأمصار، بمعرفة سنة الرسول (ﷺ)، إذ هي المصدر الثاني - بعد القرآن - للتشريع الإسلامي. وقد حرص صحابة رسول الله (ﷺ) أشد الحرص على ملازمته للتأدب بأدبه والتعلّم منه والاقتداء به فيما يأتي ومايدع، لتطبيق سننه في شؤون حياتهم والعمل بها لآخرتهم. ولقد كان من حرص الصحابة على ملازمته، أن بعضهم ترك المال أو ترك الأهل والولد من أجل أن يأخذ منه القرآن، ويسمع أقواله ويرى أفعاله، والقصة التالية التي يرويها ابن سيرين ليست إلا مثلاً واحداً من أمثلة كثيرة، قال: «أقطع الرسول (ﷺ) رجلاً من الأنصار يقال له سليط - وكان يذكر من فضله - أرضاً. قال: فكان يخرج إلى أرضه تلك فيقيم بها الأيام ثم يرجع. فيقال له: لقد نزل بعدك كذا وكذا وقضى رسول الله (ﷺ) في كذا وكذا. قال: فانطلق إلى رسول الله (ﷺ)، فقال: يا رسول الله، إن هذه الأرض التي أقطعتنيها قد شغلتني عنك، فاقبلها مني فلا حاجة لي في شيء يشغلني عنك. فقبلها النبي (ﷺ)...»(٨٣).

ولم يكن حرص الصحابة في جمع حديث الرسول (ﷺ) وحفظه بعد وفاته أقل منه في حياته، فها هو ابن عم الرسول عبدالله بن عباس يروي طرفا من تجربته الشخصية في هذا الشأن، إذ يقول: «لما توفي رسول الله (ﷺ) قلت لرجل من الأنصار: هلم نسأل أصحاب رسول الله (ﷺ)، فإنهم اليوم كثير... وأقبلت على المسألة، فإنه ليبلغني الحديث عن الرجل وهو قائل، فأتوسد ردائي على بابه، فتسفي الريح عليَّ التراب، فيراني فيقول: يا ابن عم رسول الله! ألا أرسلت اليّ فآتيك! فأقول: أنا أحق أن آتيك فأسألك...»(٨٤).

وطبيعي أن الصحابة لم يكونوا على مستوى واحد من حيث معرفتهم بسنة الرسول وحفظهم لها، فكانوا في ذلك درجات بحسب قدمهم في الإسلام وملازمتهم للرسول، ومقدار قوة الذاكرة لديهم، ومدى استيعابهم لمعاني السنة.

وطبيعي أيضا أن أقاليم الجزيرة العربية لم تكن على حظ واحد من حيث حفظ سنة الرسول والاهتمام بها. ومما لاشك فيه أن المدينة لا يدانيها في ذلك شيء، ثم تأتي مكة بعدها، إذ يذكر ابن سعد أسماء ثلاثة وخمسين صحابياً سكنوا مكة، وأحد عشر رجلاً من الطبقة الأولى من التابعين[٨٥]. أما بقية أقاليم الجزيرة ففيها رجال وليسوا كثرًا حظوا بصحبة الرسول (ﷺ) ورووا عنه أحاديث، مثل جرير بن عبدالله البجلي[٨٦]، وفيروز الديلمي[٨٧] من اليمن وغيرهم. ولم تلبث أن هاجرت معظم قبائل الجزيرة للأمصار للاشتراك في الفتوح، ومن المتوقع أن يكون أعلمهم بكتاب الله وسنة رسوله، أسرعهم إلى إجابة دعوة الجهاد في سبيل الله. يذكر البلاذرى[٨٨] أنه «لما فرغ أبو بكر (رضي الله عنه) من أمر أهل الردة، رأى توجيه الجيوش إلى الشام فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد، ويرغّبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل صوب». وكان في طلائع هذه الجيوش صحابة رسول الله (ﷺ)، فأخذوا عنهم القرآن والسنة.

أمـا عن كيفية التعليم في المدينة على عهد الخلفاء الراشدين، فنعتقد أنه كانت تعقد حلقات في مسجد الرسول (ﷺ) بصفة خاصة، وربما في غيره من المساجد والأمكنة في بعض الأحيان، وتكون هذه الحلقات لإقراء القرآن وتذاكر حديث الرسول (ﷺ)، وعلى نطاق ضيق رواية المغازي والسير والقصص والشعر. والراجح أنه لا يتصدى للتعليم والإفتاء أحد إلا بإذن من الخليفة، إذ يروى أنه: «لم يكن يفتي في المسجد زمن الرسول (ﷺ) غير عمر، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى»[٨٩]. وممن كان «يؤخذ عنه الفقه في أيام أبي بكر: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن مسعود»[٩٠]. ويبدو أن عدد الصحابة الذين كانوا يتصدون لهذه المهمة، قد زاد بعد وفاة الخليفة عثمان، حيث «كان ابن عباس، وأبو هريرة، وجابر، ورافع بن خديج، وسلمة بن الأكوع مع أشباه لهم، يفتون ويحدثون من لدن وفاة عثمان إلى أن توفوا»[٩١].

وقد كان زيد بن ثابت يحتل مكانة متميزة من بين الصحابة في عهد عمر وما بعده، إذ يروى أنه: «كان عالم الناس في خلافة عمر وحبرها، فرقهم عمر في البلدان، ونهاهم أن يفتوا برأيهم، وجلس زيد بن ثابت يفتي أهل المدينة...»[٩٢] وقد حدث عنه أبو هريرة وابن عباس وقرأ عليه، وابن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأنس بن مالك، وسهل بن سعد، وأبو أمامة بن سهل وغيرهم[٩٣].

ومثل زيد، كان أُبيّ بن كعب، إذ كان له ـ على ما يبدو ـ طلاب كثيرون، حيث كان بعضهم عنده عندما حضرته الوفاة وطلبوا منه أن يوصيهم، فكانت وصيته لهم: «التمسوا العلم عند أبي الدرداء، وسلمان، وابن مسعود، وعبدالله بن سلام»[٩٤]. أما الصحابي أبو الدرداء والذي عهد إليه عمر بتعليم أهل دمشق، فيذكر أنه «دخل مسجد النبي (ﷺ) ومعه الأتباع مثل السلطان، فمن سائل عن فريضة، ومن سائل عن حساب، وسائل عن حديث، وسائل عن معضلة، وسائل عن شعر»[٩٥].

وكان عمر بن الخطاب يظهر تحفظاً شديداً تجاه كثرة الحديث عن رسول الله (ﷺ)، حيث يقول: «أقلّوا الحديث عن رسول الله (ﷺ)»، وزجر غير واحد من الصحابة عن بث الحديث[٩٦]. وليس هناك من تبرير معقول لموقف عمر هذا، سوى أنه كان يخشى أن يلبس على بعض الصحابة أو تخونه الذاكرة، فيروى عن الرسول (ﷺ) شيئاً ليس عنه، أو أن يُفْتَنَ أحد منهم فيعمد إلى وضع حديث على الرسول (ﷺ).

وكان الصحابي أبو هريرة من المكثرين في الحديث عن الرسول، حتى أن بعض الصحابة أبدى عدم ارتياحه من ذلك[٩٧]، وقد برر لهم أبو هريرة أسباب ذلك[٩٨].

وهناك شخص آخر مكثر من رواية الأحاديث وقصص الأمم الماضية، ذلكم هو كعب الأحبار، كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي (ﷺ)، وقدم من اليمن إلى المدينة في أيام عمر بن الخطاب، فجالس أصحاب الرسول، وكان يحدثهم عن الكتب الاسرائيلية ويحفظ عجائب[٩٩]. وقد انزعج أحد التابعين، وهوبسر بن سعيد، من خلط الناس بين حديث أبي هريرة وقصص كعب، فقال: «اتقوا الله، وتحفظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدث عن رسول الله (ﷺ)، ويحدثنا كعب ثم يقوم، فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله عن كعب، ويجعل حديث كعب عن رسول الله (ﷺ)»[١٠٠].

إن هذا الأمر وأشباهه هي التي دفعت عمر لأخذ ذلك الموقف المتشدد من كثرة الرواية عن الرسول (ﷺ). ولقد هدد عمر كلاً من أبي هريرة وكعب، حيث قال للأول: «لتتركن الحديث عن رسول الله (ﷺ) أو لألحقنك بأرض دوس» وقال لكعب: «لتتركن الحديث أو لألحقنك بأرض القردة»[١٠١]. وكان أبو هريرة يقول وهو يحدث بعد موت عمر: «ماكنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله (ﷺ)، حتى قُبِضَ عمر، كنا نخاف السياط»[١٠٢].

وقد كان عدد من أجلاء الصحابة يتحرجون من رواية الحديث مباشرة عن الرسول (ﷺ)، وذلك بدافع التقوى، خشية أن تخونهم الذاكرة فيبدلون قوله أو ينسبون إليه عملا لم يعمله، من هؤلاء عبدالله ابن مسعود[١٠٣] معلم أهل الكوفة، والزبيربن العوام[١٠٤]، وصهيب الرومي[١٠٥]. ويُروى أن زيد بن ثابت كان لا يسند ما يحدث به إلى الرسول (ﷺ)، حيث «أن مروان بن الحكم دعا زيد بن ثابت، وأجلس له قوماً خلف ستر، فأخذ يسأله وهم يكتبون. ففطن زيد فقال: يا مروان، أغدرًا! إنما أقول برأيي»[١٠٦].

لقد أشرنا آنفاً إلى تشدد عمر في الحديث عن رسول الله (ﷺ)، وقد رُوي عنه قول آخر يوهم بالتناقض مع قوله الأول، وهو: «أصبح أهل الرأي أعداء أهل السنن، أعيتهم أن يعوها، وتفلتت أن يردوها، فاستقوها في الرأي»[١٠٧]. وهذا القول إن صح لعمر، ولم يكن مما اختلق في العصر العباسي، نتيجة المعركة العنيفة بين المعتزلة

وأهل السنة، فيمكن تفسير الموقفين، الأول: أن عمر خشي أن يتوسع الناس في رواية الحديث عن الرسول (ﷺ)، ويدخل في هذا الأمر من ليس له بأهل فيروي عن الرسول (ﷺ) ماليس عنه. والثاني: أن يتصدى للقول بالرأي ممن هو ليس بعالم في القرآن والسنة، وسوف يكون رأيه في كثير من الأحيان مخالفا لهما، وكلا الأمرين وبال كبير.

المغازي والسير

ومن المؤكد أن الحديث عن مغازي الرسول، كان يحتل جانباً كبيراً من تفكير الصحابة وثقافتهم. والمغازي تُكَوِّنُ جانبًا كبيراً من سيرة الرسول (ﷺ)، لأنها تمت تحت قيادته أو بأمر منه وشارك فيها الصحابة، ونزل في معظمها قرآن، وقال الرسول (ﷺ) أحكامًا، وبسببها كتب الله النصر للإسلام، بالإضافة إلى مافيها من السير والتجارب الذاتية للصحابة، وهو سجل لمساهماتهم في الدفاع عن الإسلام يحتسبون بها عند الله الأجر، وعند الرسول والمسلمين الأثرة. ولذا فنحن نعتقد أن كثيراً من الحلقات التي تعقد في مسجد الرسول وغيره، كان الصحابة يتذاكرون فيها المغازي وما نزل فيها من قرآن. فها هو الصحابي الجليل صهيب الرومي الذي شهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلها مع الرسول، يقول: «هلموا نحدثكم عن مغازينا، فأما أن أقول قال رسول الله فلا»(١٠٨). ومثل صهيب، جابر بن عبدالله من أهل بيعة الرضوان، وقد روى علمًا كثيراً عن النبي (ﷺ)، وعن عمر وعلي وأبي بكر وأبي عبيدة ومعاذ والزبير وطائفة. ويروي عروة بن الزبير أنه «كان لجابر حلقة في المسجد يعني النبوي، يؤخذ عنه العلم»(١٠٩) وكان له اهتمام خاص برواية المغازي وخصوصا تلك التي شارك فيها، يقول عن نفسه: «غزوت مع رسول الله (ﷺ) ست عشرة غزوة... وكان أول ما غزوت معه حمراء الأسد»(١١٠). ويقول في موضع آخر: «كنا أصحاب الحديبية أربع عشرة مائة»(١١١)، وله روايات كثيرة جداً عن المغازي والفتوح التي شارك فيها مبثوثة في المصادر التاريخية.

وهناك صحابي آخر له اسهام كبير في أخبار المغازي ذلكم هو البراء بن عازب الأنصاري، شهد الغزوات مع النبي (ﷺ)، وروى عنه وعن أبي بكر وغيره. قال البراء: «غزوت مع رسول الله (ﷺ) خمس عشرة غزوة»(١١٢). ويرى الأعظمي بأن البراء لم يكتف بالرواية الشفهية، إذ يقول: «وأنا أميل إلى أنه أملى شيئاً كثيراً عن مغازي رسول الله (ﷺ)»(١١٣).

ويبدو أن الصحابة أحياناً يتوسعون في الحديث، ويخرجون من أخبار المغازي إلى أخبار الجاهلية، وكان ذلك بحضور الرسول (ﷺ) في المسجد. يقول سماك بن حرب قلت لجابر بن سمرة: «أكنت تجالس النبي (ﷺ)؟ قال: نعم، كثيراً. كان لايقوم من مصلاه حتى تطلع الشمس، وكانوا يتحدثون فيأخذون في أمر الجاهلية، فيضحكون ويبتسم»(١١٤).

وكان ابن عباس ذو المعرفة الواسعة يخصص للمغازي وأخبارها يومًا كاملاً، حيث كان «يجلس يومًا ما يذكر فيه إلا الفقه، ويومًا التأويل، ويومًا المغازي، ويومًا الشعر، ويومًا أيام العرب...»(١١٥).

واهتمام التابعين برواية المغازي ودراستها ليس إلا امتدادًا لاهتمام الصحابة بها، إذ يروى عن علي بن الحسين قوله: «كنا نُعَلَّمُ مغازي النبي (ﷺ) وسراياه، كما كنا نُعَلَّمُ السورة من القرآن»(١١٦).

والخلاصة ان هذا الكم الوفير الذي لدينا اليوم عن تاريخ تلك الفترة الزاهرة، ليس إلا من نتاج تلك الحلقات وأشباهها، وحافظ عليه وصانه من الضياع من جاء بعدهم من السلف الصالح.

القصص

وقد كان القصص يمثل جانبًا من علوم تلك الفترة، وإن كان أقلها شأنًا. وللقصص جانبان: جانب عن العالم الغيبي والأخروي، عن السموات والملائكة والجنة والنار، والبعث والحساب وغيرها. وجانب عن الأنبياء والأمم السالفة التي ورد ذكرها في القرآن. وقد أنزل الله سبحانه الآيات التي تعنى بالجانب الأول، لتبصير المسلمين وحثهم ليعملوا في دار الفناء أعمالاً تنفعهم في دار البقاء، وأنزل الآيات التي تعنى بالجانب الثاني، ليأخذ منها المسلمون العبرة والعظة.

وقد دفع القصص في القرآن بعض المسلمين للسعي في معرفة تفاصيل ما أُجمِلَ إما من أجل تفسير تلك الآيات، وإما بدافع الفضول العلمي. وقد كان أهل الكتاب الذين اعتنقوا الإسلام من أهم المصادر في هذا الشأن.

ويظهر أن الرسول (ﷺ) قد قص على أصحابه طرفًا من أخبار الأمم الماضية، وقد يكون ذلك توضيحًا لما جاء في التنزيل. ولدينا حديث بأسانيد مختلفة، وفي ألفاظه بعض الاختلاف: «كان رسول الله (ﷺ) يحدثنا عامة ليله عن بني إسرائيل، لا يقوم إلا لعظيم صلاة»(١١٧). فإن صحت نسبة هذا الحديث إلى النبي (ﷺ)، فأنا أعتقد أن المقصود ببني إسرائيل هنا، الأمم الماضية بصفة عامة.

ولقد كان معظم من قام بالقصص في عهد الخلفاء الراشدين، مسلمون كانوا أصلاً من أهل الكتاب. وقد أشرنا آنفا إلى أن كعب الأحبار كان يقص في مسجد النبي (ﷺ) أخبار الأمم القديمة، وقد تسربت رواياته وأمثاله إلى كتب السير، وهي ما يشار إليه ـ عادة ـ بالإسرائيليات.

وكان تميم بن أوس الداري، وهو من قبيلة لخم بفلسطين، وفد على النبي (ﷺ) في السنة التاسعة، فأسلم، وكان عابدًا تلاءً لكتاب الله. وقد استأذن تميم عمر في القصص سنين، ويأبى عليه، فلما أكثر عليه قال: «ما تقول؟

قال: اقرأ عليهم القرآن، وآمرهم بالخير وأنهاهم عن الشر. قال عمر: ذاك هو الربح. ثم قال: عظ قبل أن أخرج للجمعة، فكان يفعل ذلك. فلما كان عثمان استزاده فزاده يومًا آخر»(١١٨). ويبدو أن تميمًا كان نصرانيًا قبل اعتناقه الإسلام، أو لديه إلمام بالنصرانية. ويُروى أنه نزلت فيه مع آخرين: ﴿ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴾(١١٩). وإذا لاحظنا أن إسلامه كان متأخراً، مما يجعل معرفته بالسنة وأسباب نزول القرآن ومغازي الرسول، أقل من كثير من الصحابة، فلابد إذًا أن السبب في الحاجه ورغبته في القصص، أنه كان يشعر أنه يزيد على كثير من الصحابة والتابعين، بمعرفة علم الكتاب بالإضافة إلى القرآن، مما ييسر له التبسط بشرح القصص القرآني.

وكان يقص في مكة على عهد عمر بن الخطاب، عبيد بن عمير، ويبدو أنه كان يثقل في التذكير فنصحته أم المؤمنين عائشة في التخفيف(١٢٠).

الشعـر

لقد كان الشعر عند العرب قبل الإسلام وسيلة التعبير الفنية الوحيدة، بخلاف الأمم الأخرى التي كان لها بجانب الشعر فنون أخرى كالنحت والتصوير والموسيقى وغيرها. لذلك كان احتفاء العرب بالشعر يفوق احتفاء أي أمة أخرى به. فلقد كان الشعر وحده مظهر عبقريتهم، وزاد مجالسهم، وسجل الأحداث المؤثرة بهم. يقول المؤرخ اليعقوبي(١٢١): «كانت العرب تقيم الشعر مقام الحكمة وكثير العلم... ولم يكن شيء يرجعون إليه من أحكامهم وأفعالهم إلا الشعر، فبه كانوا يختصمون، وبه يتقاسمون، وبه يتناضلون، وبه يُمدَحُون ويُعَابون». ولا غرو إذًا أن تكون مكانة الشاعر في القبيلة لا تدانيها مكانة أي شخص آخر، حيث أنه كان يقوم بالدفاع عنها، فيذكر أمجادها وانتصاراتها في الغزوات، ويبرز القيم التي تمتلكها من كرم وشجاعة ومروءة، ويطنب بذكر كرم حسبها وعراقة نسبها إن حقاً وإن باطلاً، كما يقوم بهجاء القبائل المعادية ويذكر نقائصها إن حقاً وإن باطلاً أيضاً. وكانت القبيلة تحفل بالشاعر منها وتعتز به، وذلك لأهمية الدور الذي يقوم به فيها، ويصف اليعقوبي(١٢٢) ذلك، فيقول: «فإذا كان في القبيلة الشاعر الماهر، المصيب المعاني، المُخَبَّر الكلاَّم، أحضروه في أسواقهم التي كانت تقوم لهم في السنة، ومواسمهم عند حجهم البيت، حيث تقف وتجتمع القبائل والعشائر، فتسمع شعره فيجعلون ذلك فخرًا من فخرهم وشرفًا من شرفهم».

ولم يوقف كل الشعراء مواهبهم على مدح قبائلهم والفخر بأفعالها والذود عنها، بل منهم من استغل موهبته ليتكسب بها في مدح قوم وهجاء آخرين، وفقًا لما يناله منهم من بذل وعطاء، فيرفع قوماً ويخفض آخرين، وفي هذا يقول ابن رشيق(١٢٣): «إن الشعر لجلالته يرفع من قدر الخامل إذا مدح به، مثل ما يضع من قدر الشريف إذا اتخذه مكسبًا». على أن الشعراء لم يقصروا إبداعهم على الفخر والمدح والهجاء، بل نظموا قصائد في الرثاء وخلاصة التجارب ووصف الخمر والتشبيب بالنساء، ووصف الخيل والجمال والصحراء وغيرها.

وعندما بعث الله محمدًا (ﷺ) بدعوته الخالدة ودعا قومه إلى عبادة الله وحده ونبذ عبادة الأصنام، وترك قيم الجاهلية القديمة، قابلته قريش بالسخرية والاستهزاء ووصفته بالجنون، وظن بعضهم أن القرآن الذي يتلوه عليهم إن هو إلا ضرب من الشعر. قال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝٣٥ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ۝٣٦﴾(١٢٤). واستمرت قريش في عنادها ومكابرتها واستهزأت بالتنزيل وقالت: إنه أضغاث أحلام افتراه شاعر، وطالبوا الرسول بأن يأتيهم بآية مثل الرسل الأولين. قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾(١٢٥). ولقد نزه الله سبحانه رسوله مما رموه به من الكهانة وقول الشعر، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝٤٢ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٣﴾(١٢٦). ولا يمكن أن يكون الرسول المصطفى شاعراً، كما ادعت قريش، إذ أن من صفات معظم الشعراء الغلو والكذب ومجاوزة الحق في مديحهم وهجائهم، باستثناء الشعراء الذين هداهم الله إلى الصراط المستقيم، فذبُّوا عن الرسول وصحابته أعداءهم من المشركين، ودعوا إلى الرشد والفضيلة. وقد أنزل الله في الشعراء: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ۝٢٢٤ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۝٢٢٥ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ۝٢٢٦ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ۝٢٢٧﴾(١٢٧).

ولا ينبغي أن يفهم من هذه الآيات الكريمات، بأن القرآن هاجم الشعر والشعراء هجومًا مطلقًا، بل كان موجهًا إلى المنهج الذي سار عليه شعراء قريش في توجيه سهامهم ضد الرسول الكريم (ﷺ) ودعوته، كما كان موجهًا إلى منهج الشعراء في كل زمان الذين يدعون لأنفسهم ولقومهم وممدوحيهم صفات ومناقب زيفًا وبطلانًا، ويذكرون معايب لغيرهم ظلمًا وبهتانًا، ويثيرون الأحقاد والفتن، ويدعون إلى التهتك والخلاعة، ونبذ القيم الحميدة. وقد قال الرسول الكريم (ﷺ) في هذه الفئة من الشعراء وشعرهم: «لأن يمتلىء جوف أَحَدِكُمْ قيحاً خيرٌ له من أن يمتلىء شعرًا»(١٢٨).

وعلى هذا فالآيات الكريمات وحديث الرسول السابق، لا تمثل موقفًا مطلقًا للإسلام من الشعر، وإنما تمثل موقفه تجاه نوع من الشعر. وبالمقابل فإن الإسلام يشجع الشعر الذي ينشر القيم الإسلامية مكان القيم البالية، بل إنه يؤيد الشعر الذي يدعو إلى الفضيلة حتى ولو كان جاهلياً. وكان الرسول (ﷺ) يقول: «إن من الشعر حكمة»(١٢٩). ويقول: «أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد: «ألا كلُّ شيءٍ ماخلا الله باطل»(١٣٠). بل إن الرسول (ﷺ) كان يتعهد شعراء المسلمين بالعناية والرعاية، فيرفع من مكانتهم ويفضلهم في العطاء، وذلك لأهمية الدور الذي كانوا يقومون به في دحض دعاوى مشركي مكة وشعرائهم. وكان أهم الشعراء الذين تصدوا لهذا الأمر ثلاثة، هم: حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبدالله بن رواحة. وقد كان هجاء حسان أشد وقعًا على قريش من هجاء كعب وابن رواحة. إذ يُروى أن النبي (ﷺ) قال يوم الأحزاب: «من يحمي أعراض المسلمين؟ قال كعب بن مالك: أنا، وقال ابن رواحة: أنا، وقال حسان: أنا. قال: نعم، أهجهم أنت وسيعينك عليهم روح القدس»(١٣١). وكان الرسول يوجه الشعراء لهجاء قريش وتعييرهم في عبادة الأصنام، ويُروى أنه: «بنى لحسان بن

ثابت في المسجد منبراً ينشد عليه الشعر»(١٣٢). وحينما استغرب أحد المسلمين أن يُنشد الشعر في حضور الصحابي عمار بن ياسر، وقال له: «أيقال عندكم الشعر وأنتم أصحاب رسول الله (ﷺ) وأهل بدر؟! فقال: لما هجانا المشركون شكونا ذلك إلى رسول الله (ﷺ)، فقال: قولوا كما يقولون لكم. فإنا كنا لنعلّمه الإماء في المدينة»(١٣٣).

ولما نزلت الآيات: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ . . . ﴾ صار في نفوس الشعراء الأتقياء مافيها من قول الشعر، فسأل الشاعر كعب بن مالك الرسول (ﷺ)، فقال: «يارسول الله قد أنزل الله في الشعراء ما أنزل؟ قال: إن المجاهد مجاهد بسيفه ولسانه، والذي نفسي بيده لكأنما ترمونهم به نضح النيل»(١٣٤).

وكان لكل من شعراء الرسول الثلاثة منهج في هجاء المشركين يختلف عن الآخر. إذ كان كعب بن مالك يذكر الحرب يقول: فعلنا ونفعل ويتهددهم، وأما حسان فكان يذكر عيوبهم وأيامهم، وأما ابن رواحة فكان يعيرهم بالكفر(١٣٥).

وعلى العموم فقد قام شعراء المسلمين في عهد الرسول (ﷺ) بتسجيل مغازيه فوصفوا أحداثها، وأشادوا ببطولات الصحابة الكرام، وذبوا عن أحسابهم وأعراضهم وهجوا أعداءهم، ورثوا شهداء المسلمين الذين أصيبوا في المغازي.

أما شعراء مكة الذين تزعموا هجاء الرسول (ﷺ) والمسلمين، فهم: عبدالله بن الزبعرى، وضرار بن الخطاب الفهري، وأبو سفيان بن الحارث، وهبيرة بن أبي وهب، وأبو عزة الجمحي. وكانوا جميعًا يناصبون الرسول (ﷺ) والمسلمين العداء، وكان أبرزهم ابن الزبعرى، إذ كان يناقض حسانًا وكعب بن مالك، ويرد على المسلمين فخرهم ويشمت بقتلاهم. ولم يقتصر الأمر على شعراء مكة في هذا الشأن، إذ كان يناصرهم شعراء الطائف وشعراء اليهود.

على أن مجموع الشعر الذي قيل في هجاء الرسول (ﷺ) والمسلمين، لم يسجله مؤرخو المغازي والسير تعففًا عن تسجيل هجاء مقذع وباطل محض، كانوا يجلّون الرسول (ﷺ) والصحابة عنه. ويضاف إلى ذلك أن أولئك الشعراء بعد الفتح ودخولهم في الإسلام أصبحوا يتحرجون من ذكر شعرهم، إذ أصبح سبة عليهم بعد إسلامهم، حيث كانوا يدافعون عن الوثنية ويهاجمون رسول البشرية. ليس هذا فحسب بل إن الخليفة عمر نهى الناس أن ينشدوا شيئاً من مناقضة الأنصار ومشركي قريش، وقال: «في ذلك شتم الحي بالميت، وتجديد الضغائن، وقد هدم الله أمر الجاهلية بما جاء من الإسلام»(١٣٦).

وقد التزم الشعراء المكيون الصمت بعد الفتح، على أن شعراء الرسول (ﷺ) أيضا قلّ شعرهم، لأنه لم يكن هناك شعراء يناقضونهم مثلما كان الوضع قبل الفتح. ولم يقولوا الشعر إلا في المناسبات والأحداث المهمة التي مرت بالمسلمين بعد ذلك.

ولقد ناقش بعض النقاد والدارسين القدامى والمحدثين موقف الإسلام من الشعر، وتباينت آراؤهم حول قضيتين، أولاهما: قلة الشعر في صدر الإسلام، وأخراهما: ضعف الشعر في تلك الفترة. ولئن كانت طبيعة بحثنا لا تسمح لنا بالتوسع في مناقشة آراء هؤلاء النقاد، إلا أنه لا يَجْمُلُ بنا تجاوزها نهائياً، ولعله من المستحسن الوقوف عندها قليلاً والإشارة إليها لمامًا.

فمن حيث قلة الشعر يقول ابن سلام: «فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم، ولهت العرب عن الشعر وروايته. فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون، ولا كتاب مكتوب، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحققوا أقل ذلك، وذهب عليهم منه كثير»(١٣٧).

وقد أشرنا آنفًا إلى أنه لم يرو لشعراء مكة شعر بعد الفتح، ولم يكن العزوف عن قول الشعر قصرًا عليهم، ولذلك أسباب مختلفة، منها انشغال الناس، ومنهم الشعراء، عن الشعر قولاً وروايةً واستماعًا، بتعلم القرآن الكريم والتفقه في الدين، وانشغال بعضهم بالمغازي والفتوح والانتقال تبعا لذلك من مصر لمصر. فها هو الشاعر المشهور لبيد بن ربيعة العامري الذي قدم على النبي (ﷺ) في وفد قومه بني كلاب، حيث أسلموا ورجعوا إلى بلادهم، انتقل إلى الكوفة وأقام بها حتى مات. وقد أرسل عمر إلى عامله بالكوفة: «أنْ سل لبيدا والأغلب ما أحدثا من الشعر في الإسلام. . . وقال لبيد: أبدلني الله بالشعر سورة البقرة وآل عمران. فزاد في عطائه، فبلغ ألفين»(١٣٨).

ومن المؤكد انه قيلت أشعار في حروب الفتوحات وفي رثاء الشهداء فيها، وفي مواضيع أخرى، إلا أنها لم تدون كلها إما لانشغال الناس عن روايتها وتدوينها، أو لضعف بعضها. ويبدو أن الحروب بين قبائل العرب تكون أكثر إثارة وتحميسًا للشعراء من حروب العرب مع غيرهم، إذ ليس هناك شعراء من الجانب الآخر ليناقضوا قصائدهم بقصائد أخرى. يقول ابن سلام: «وإنما يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء، نحو حرب الأوس والخزرج، أو قوم يغيرون ويغار عليهم»(١٣٩).

ولم يعد الشعر في صدر الإسلام يحتل المكانة الأولى في اهتمام الناس وتفكيرهم، كما كان الأمر عليه قبل الإسلام، إذ أُقْصِيَ بعيدًا ـ على الأقل في المجتمعات الحضرية ـ بجانب الدراسات القرآنية والفقهية وأخبار المغازي والفتوحات. فلقد مر الزبير بن العوام بمجلس لأصحاب النبي (ﷺ) وحسان ينشدهم، وهم غير منصتين لما يسمعون من شعره، فقال الزبير: «مالي أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفُريعة؟ لقد كان ينشد رسول الله (ﷺ) فيحسن استماعه، ويجزل ثوابه، ولا يشتغل عنه إذا أنشد»(١٤٠).

ومن الطبيعي أن يكون موقف الخلفاء الراشدين من الشعر امتدادًا لموقف الرسول (ﷺ) فقد كان موقفهم حازمًا من الشعر القبيح الذي يثير النعرات ويفسد الأخلاق، أما ما عدا هذا فكان موقفهم منه القبول والرضى،

بل إن الخليفة عمر بن الخطاب كان يشجع الشعر الذي يتمثل القيم الإسلامية. فها هو الشاعر الماجن سحيم عبد بني الحسحاس الذي قتله شعره، حيث قال:

فلقدْ تَحَدَّرَ من جبينِ فتاتِكمْ عَرقٌ على ظَهر الفراشِ وطِيبُ

حتى هذا قال بيتًا أعجب عمر لما فيه من ذكر للإسلام، وهو:

عميرةَ ودِّعْ أن تجهزتَ غاديًا كفى الشيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيا

فقال عمر: «لو قلت شعرك كله مثل هذا لأعطيتك عليه»(١٤١).

وكان الصحابة يتناشدون الشعر في المدينة، حيث كان حسان ينشد الشعر في حلقة في المسجد(١٤٢)، وكان الخليفة عمر نفسه يتناشد الشعر مع بعض الصحابة(١٤٣). ويُروى عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت: «رويتُ للبيد نحوًا من ألف بيت»(١٤٤). وقال كثير بن أفلح: «كان آخر مجلس جالسنا فيه زيد بن ثابت تناشدنا فيه الشعر»(١٤٥). وكان ابن عباس يخصص يوماً كاملاً للشعر من حلقات تعليمه(١٤٦)، وكان يقول لأصحابه «إذا سألتموني عن عربيَّةِ القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنه ديوان العرب»(١٤٧).

وقد كان عمر غير مرتاح لانشاد الشعر في مسجد الرسول (ﷺ)، وقد نهى حساناً عن ذلك، لكن حسان أخبره بأنه كان ينشد في المسجد بحضور الرسول (ﷺ)، فتركه عمر(١٤٨). ونعتقد أن السبب في تحرُّج عمر من إنشاد الشعر في مسجد الرسول (ﷺ)، هو أن الشعر الذي كان ينشد في عهد الرسول (ﷺ) وبحضوره، كان في الغالب مقصوراً على تمجيد الدعوة الإسلامية وهجاء المشركين والوثنية، أما في عهده هو فقد أخذ الناس يتطرقون في إنشادهم لأغراض شتى، مما لا يجمل ببعضها أن يُنشد في المسجد، لذلك فإن عمر «بنى رحبة في ناحية المسجد تسمى البطيحاء، وقال: من كان يريد أن يلغط، أو ينشد شعرًا، أو يرفع صوته فليخرج إلى هذه الرحبة»(١٤٩).

ويروي ابن رشيق(١٥٠) أن عمر كتب إلى عامله أبي موسى: «مر من قِبَلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق، وصواب الرأي، ومعرفة الأنساب». ويساورني بعض الشك في صحة هذا الكتاب ونسبته لعمر، للأسباب التالية: إني لا أعتقد بأن عمر كتب لعامله بهذا الأمر، فعمر وإن كان يقبل الشعر الجيد العفيف، إلا أن همه وشاغله الأكبر كان تعليم الناس القرآن وسنن الاسلام. أما الشعر فلا أظن أن عمر يحفل به كثيراً ليكتب لعامله ليأمر الناس بتعلمه، وقد مر بنا آنفاً أنه زاد في عطاء لبيد لتركه الشعر واتجاهه إلى تعلم القرآن بدلاً منه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن الشعر «يدل على صواب الرأي ومعرفة الأنساب». يضاف إلى هذا وذاك أن معظم العرب لا يحتاجون لأن يؤمروا من قبل الوالي ليروّوا أولادهم الأشعار الجيدة. فالشعر جانب مهم من جوانب الحياة الثقافية عندهم، فهم ينشدونه في مجالسهم وسمرهم، ويتمثلون به في المناسبات، ويقولونه للتعبير عن أفراحهم وأتراحهم.

أما من حيث ضعف شعر هذه الفترة، فيقول الأصمعي(١٥١). «الشعرُ نِكدٌ بابه الشر، فإذا دخل فيه الخير ضعف. هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره. وقال مرة أخرى: شعر حسان في الجاهلية من أجود الشعر، فقطع متنه في الإسلام».

ولقد تصدى لموضوع «موقف الإسلام من الشعر وأثره فيه من حيث القلة والضعف، ومدى تمثل الشعر لقيم الإسلام» أربعة من الدارسين المحدثين، أولهم: يحيى الجبوري في كتابه **شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه**، ونشرت هذه الدراسة أول مرة عام ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، وكان لصاحبها فضل الريادة في سلوك تلك الطريق الشاقة، وجاءت دراسته عميقة التحليل، غاية في الجودة. ثم تبعتها ثلاث دراسات أخرى هي: **الإسلام والشعر** لسامي مكي العاني، و**الشعر الإسلامي في صدر الإسلام** لعبدالله الحامد و**شعراء صدر الإسلام وتمثلهم للقيم الاجتماعية** لوفاء فهمي السنديوني. وهذه الدراسات الثلاث إسهامات جيدة ومهمة في الموضوع، ومن الطبيعي أنها ليست على مستوى واحد من حيث المنهج والتحليل وانتقاء النماذج الممثلة للدراسة.

لقد تعرضنا فيما سبق لدراسة جوانب الحياة العلمية والأدبية في عصر الرسول الكريم (ﷺ) وعصر الخلفاء الراشدين، وهي القرآن الكريم وسنن الرسول (ﷺ) ومغازيه والقصص والشعر. وهو إسهام متواضع لكنه جهد المقل.

والله أسأل التوفيق والسداد.

التعليقـــات والإشـــارات

(١) **الإسراء**: ١٠٦.
(٢) **العلق**: ١-٥.
(٣) **الحجر**: ٩٤.
(٤) **الشعراء**: ٢١٤.
(٥) **المائدة**: ١٠٤.
(٦) ابن هشام، السيرة، جـ١، ص ص ٣٤٥-٣٤٦.
(٧) **المصدر السابق نفسه**، ص ص ٣٤٤-٣٤٦.
(٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ص ٣٦٣-٣٦٤.
(٩) **عبس**: ١-٢.
(١٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، ص ص ٣٧٠-٣٧١.
(١١) **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٣٤، ابن سعد، **الطبقات**، جـ٣، ص٦٠٤.

(١٢) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٥٤، البخاري، صحيح البخاري، جـ٦، ص٣٢٠.
(١٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٥٠٨.
(١٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ٢، ص٤٢٧.
(١٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٥٠٨.
(١٦) ابن سعد، المصدر نفسه، ص٥٢٤.
(١٧) المصدر السابق نفسه، ص ص٥٥٧، ٥٥٨.
(١٨) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص٢٦٤.
(١٩) ابن شبة، تاريخ المدينة، جـ١، ص١٣١، البلاذرى، المصدر نفسه، ص٢٣٦.
(٢٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٥١.
(٢١) ابن سعد، المصدر السابق نفسه، جـ٤، ص٢٤٢.
(٢٢) روى كل من ابن سعد، الطبقات، جـ٢، ص٢٢، وأبو عبيد، كتاب الأموال، ص١١٦، في تعليم الكتابة الرواية التالية مع اختلاف في اللفظ: «كان فداء أهل بدر أربعين أوقية، فمن لم يكن عنده علَّم عشرة من المسلمين الكتابة، فكان زيد بن ثابت ممن عُلِّم». وقد تتبعت هذه الرواية في المصادر الرئيسة وهي: الزهرى، المغازي، ص ص٦٥-٦٦، وابن هشام، السيرة، جـ٢، ص ص ٣-٨، والواقدي، المغازي، جـ١، ص ص١٣٨-١٤٤، فلم يذكرها منهم أحد.
(٢٣) أبو داود، السنن، جـ٤، ص٧٢.
(٢٤) الواقدى، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٤٦-٣٤٧، وانظر البخاري، الصحيح، جـ٥، ص ص٢٣٢، ٢٣٥.
(٢٥) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص٢٢٨، وانظر الطبري، تاريخ الأمم والملوك، جـ٢، ص ص٤٤٥-٤٤٧.
(٢٦) ابن حجر، الاصابة، جـ١، ص٣٤٤، الكتاني، التراتيب الادارية، جـ١، ص٤٨.
(٢٧) الكتاني، المرجع نفسه، جـ١، ص٤٨.
(٢٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢٠٥.
(٢٩) ابن النجار، أخبار المدنية، ص١٠٤.
(٣٠) البخاري، المصدر نفسه، جـ٦، ص ص٣١٤-٣١٥، الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٢٩١، ٢٩٢، اليعقوبي، التاريخ، جـ٢، ص١٣٥، الكلاعي، تاريخ الردة، ص٧٧.
(٣١) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٤٢.
(٣٢) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ٤٩٨، ٥٢٢.
(٣٣) الأعظمي، كتّاب النبي، ص١٩.
(٣٤) البلاذرى، فتوح البلدان، ص٤٥٧، ابن عبدربه، العقد الفريد، جـ٤، ص١١٢.

(٣٥) البلاذري، المصدر نفسه، ص٤٥٩ .

(٣٦) عروة بن الزبير، مغازي رسول الله، ص ص١٧٨-١٨١، ابن هشام المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٨٣-١٨٦، الواقدي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٤٦-٣٤٨، المسعودي، المصدر نفسه، ٢٢٨ .

(٣٧) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٦٩-١٧٣، الواقدي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٥٤-٣٦٢، المسعودي، المصدر نفسه، ص٢٢٨ .

(٣٨) عروة بن الزبير، المصدر نفسه، ص٢١٣، الواقدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٨٩، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٤٨ .

(٣٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٣٤٧-٣٤٨، أبو داود السنن، جـ٤، ص ص١٨-١٩ .

(٤٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣ ص٤١١ .

(٤١) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٣٣٧، أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص١١ .

(٤٢) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٥٢٥، الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٢٧ .

(٤٣) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٤، الطبري، المصدر نفسه، ص ص١٢٨-١٢٩ .

(٤٤) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٥٧-، ٥٥٨ .

(٤٥) البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٥٤ .

(٤٦) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٢ .

(٤٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٨٥ .

(٤٨) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٣٤٧-٣٤٨، أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص١١ .

(٤٩) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٠، أبو عبيد، المصدر نفسه، ص١٩٣ .

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٧٦ .

(٥١) البلاذري، المصدر نفسه، ص٨٧.

(٥٢) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٩٤ .

(٥٣) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٥٩٦ .

(٥٤) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٤٢، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ٢، ص٣٤٢ .

(٥٥) الكلاعي، المصدر نفسه، ص٤٩ .

(٥٦) الطبري، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٢٥٧، ٣٠٤-٣٠٥ .

(٥٧) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص٣٤٦ .

(٥٨) البخاري، المصدر نفسه، جـ٦، ص ص٣١٤-٣١٥، الذهبي، سير أعلام النبلاء، جـ٢، ص ص٤٣١، ٤٨٥، ابن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٧، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦٦، جـ٣، ص١١٢ .

(٥٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٥ .

(٦٠) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص١٤ .
(٦١) المصدر السابق نفسه، ص٤٦ .
(٦٢) البلاذري، المصدر نفسه، ص٤٣٨ .
(٦٣) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص٢٤٣ .
(٦٤) الموضع السابق نفسه، البلاذري، المصدر نفسه، ٤٤٢ .
(٦٥) الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٣ .
(٦٦) ابن شبه، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٠٠ .
(٦٧) الموضع السابق نفسه.
(٦٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٤٤ .
(٦٩) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص١١٠ .
(٧٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٤٥، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٠ .
(٧١) الذهبي، المصدر نفسه، ص٥٠٨ .
(٧٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٨٤ .
(٧٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٧٥، الطبري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٩ .
(٧٤) البلاذري، المصدر نفسه، (القسم الرابع) جـ١، ص ص٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١١١-١١٢ .
(٧٥) البلاذري، المصدر نفسه، (القسم الرابع) جـ١، ص٥٢٤ .
(٧٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٦، ٣٤٤ .
(٧٧) إبن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، جـ٤، ص٩٢٩ .
(٧٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١ .
(٧٩) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٧٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٨٩ .
(٨٠) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٩ .
(٨١) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٧٠، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١١١-١١٢ .
(٨٢) اليعقوبي، الموضع السابق نفسه، الذهبي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٤٨٧-٤٨٨، ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص١١٢ .
(٨٣) أبو عبيد، المصدر نفسه، ص١١٢ .
(٨٤) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣٤٢-٣٤٣ .
(٨٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٧٩-٥٨٠ .
(٨٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٣٠ .
(٨٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٥٣٣ .

(٨٨) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص١١٥.
(٨٩) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٨٩.
(٩٠) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٨.
(٩١) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣٣٠-٣٣١.
(٩٢) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٣٤.
(٩٣) الذهبي، المصدر نفسه، ص٤٢٧.
(٩٤) المصدر السابق نفسه، ص٤١٨.
(٩٥) المصدر السابق نفسه، ص٣٤٧.
(٩٦) المصدر السابق نفسه، ص٦٠١.
(٩٧) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٦٥، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٦٠٣، ٦٠٤، جـ٣، ص٩٤.
(٩٨) البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٠٤.
(٩٩) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٨٩.
(١٠٠) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٦٠٦.
(١٠١) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٦٠٠-٦٠١.
(١٠٢) المصدر السابق نفسه، ص ص٦٠٢-٦٠٣.
(١٠٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٥٦، ١٥٧.
(١٠٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٦٣.
(١٠٥) البلاذري، أنساب الأشراف، جـ١، ص١٨٣، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٩.
(١٠٦) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٣٨، ورواه ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٦١ مع اختلاف في الألفاظ.
(١٠٧) ابن شبة، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨٠١.
(١٠٨) البلاذري، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٣، ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٩.
(١٠٩) ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١، ص٢١٣.
(١١٠) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٩٠.
(١١١) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠٩.
(١١٢) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٩٤.
(١١٣) الأعظمي، مقدمته لكتاب عروة بن الزبير، **مغازي رسول الله**، ص٢٥
(١١٤) الذهبي، السيرة النبوية، ص٣٢٣.
(١١٥) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢ ص٣٦٨.

(١١٦) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، جـ٢، ص١٩٥.
(١١٧) أبو داود، المصدر نفسه، جـ٤، ص٧٠، الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٤٥"
(١١٨) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٤٤٧-٤٤٨.
(١١٩) المصدر السابق نفسه، ص٤٤٤. * المحرر (ع): الآية هي الرعد: ٤٣.
(١٢٠) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٥٦٣-٥٦٤.
(١٢١) اليعقوبي، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٦٢.
(١٢٢) الموضع السابق نفسه.
(١٢٣) ابن رشيق، العمدة، جـ١، ص٤٠.
(١٢٤) الصافات: ٣٥، ٣٦.
(١٢٥) الأنبياء: ٥.
(١٢٦) الحاقة: ٤٠-٤٣.
(١٢٧) الشعراء: ٢٢٤-٢٢٧.
(١٢٨) البخاري، المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص٦٧.
(١٢٩) المصدر السابق نفسه، ص٦٣.
(١٣٠) المصدر السابق نفسه، ص٦٤.
(١٣١) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص ص٦٦-٦٧، الأصبهاني، الأغاني، جـ٤، ص ص١٤٩-١٥٠، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٤.
(١٣٢) الأصبهاني، المصدر السابق، جـ٤، ص١٥٠، ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧.
(١٣٣) البلاذرى، المصدر نفسه، جـ١، ص١٦٩.
(١٣٤) الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٢٥.
(١٣٥) الموضع السابق نفسه.
(١٣٦) ابن سلام، فحول الشعراء، جـ١، ص ص١٢٣-١٢٤، الأصبهاني، المصدر نفسه، ص١٤٤.
(١٣٧) ابن سلام، المصدر نفسه، ص ص٢٤-٢٥.
(١٣٨) المصدر السابق نفسه، ص ص١٣٥-١٣٦، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جـ١، ص ص ٢٧٥-٢٧٦، الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ١٥، ص ص٢٩٧-٢٩٨.
(١٣٩) ابن سلام، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٥٩.
(١٤٠) الأصبهاني، جـ٤، ص ص١٤٨-١٤٩، ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨.
(١٤١) ابن سلام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٨٧-١٨٨، الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ٢٢، ص ص٣٢٨-٣٢٩.
(١٤٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٤٨، الذهبي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٣.

(١٤٣) الطبري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢٢٢-٢٢٣.
(١٤٤) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤١٦.
(١٤٥) الخطيب البغدادي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣١.
(١٤٦) ابن سعد **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٦٨.
(١٤٧) الخطيب البغدادي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٦٨.
(١٤٨) الأصبهاني، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٤٨، الذهبي، **الموضع السابق نفسه**.
(١٤٩) مالك، **الموطأ**، ص١٢١.
(١٥٠) ابن رشيق، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨.
(١٥١) ابن قتيبة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٠٥.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن الكرم.
الكامل في التاريخ (بيروت: دار صادر، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م).

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين.
كتاب الأغاني (دار الثقافة، طـ٥، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

الأعظمي، محمد مصطفى.
كُتّاب النبي (الرياض: شركة الطباعة العربية السعودية، طـ٣، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل.
صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب).

البلاذري، أحمد بن يحيى.
أنساب الأشراف الجزء الأول (حققه محمد حميد الله، القاهرة: دار المعارف بمصر)؛ القسم الرابع، الجزء الأول (حققه إحسان عباس، فيسبادن - بيروت: فرانتس شتاينر، ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م).

فتوح البلدان (راجعه رضوان محمد رضوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

الجبوري، يحيى.
شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. طـ ٢).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت.
الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (حققه محمود الطحان. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد.
كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة).

الحامد، الدكتور عبدالله.
الشعر الإسلامي في صدر الإسلام (الرياض: ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

ابن حجر، أحمد بن علي.
الإصابة في تمييز الصحابة (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني.
سنن أبي داود (إعداد وتعليق عزت الدعاس. حمص: نشر محمد على السيد، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م).

الذهبي، محمد بن أحمد عثمان.
سير أعلام النبلاء (حققه شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١ / ١٩٨١م).
السيرة النبوية (حققه حسام الدين المقدسي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م).

ابن رشيق، أبو الحسن بن رشيق القيرواني.
العمدة (حققه محيي الدين عبدالحميد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٢م).

الزهري، محمد بن مسلم بن شهاب.
المغازي النبوية (حققه سهيل زكار. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ).

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري.
الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر).

ابن سلام، محمد بن سلام الجمحي.
طبقات فحول الشعراء (حققه محمد محمود شاكر. القاهرة: مطبعة المدنى).

السنديوني، وفاء فهمي.
شعراء صدر الإسلام وتمثلهم القيم الاجتماعية (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٣/١٩٨٣م).

ابن شبه، أبو زيد عمر.
تاريخ المدينة المنورة (نشره السيد حبيب محمود، حققه فهيم شلتوت. جدة: دار الأصفهاني للطباعة).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.
تاريخ الرسل والملوك (حققه محمد أبو الفضل إبراهيم. طـ ٤، دار المعارف).

العاني، سامي مكي.
الإسلام والشعر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

ابن عبدربه، أحمد بن محمد.
العقد الفريد (حققه محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى).

أبو عبيد، القاسم بن سلام.
الأموال (حققه محمد خليل هراس. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

عروة بن الزبير.
مغازي رسول الله (جمعه وحققه محمد مصطفى الأعظمي، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج العربي، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم.
الشعر والشعراء (طـ٢. حققه أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م).

الكتاني، عبدالحي.
نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية (بيروت: دار الكتاب العربي).

الكلاعي، أبو الربيع سليمان بن موسى.
تاريخ الردة (اقتبسه خورشيد أحمد فاروق من كتاب الاكتفاء للكلاعي. دلهي: المعهد الهندي للدراسات الإسلامية ومؤسسة فيكاس للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٨٢م).

مالك بن أنس الأصبحي.
الموطأ (شرح وتعليق أحمد راتب عرموش. بيروت: دار النفائس، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.

المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين.
التنبيه والإشراف (بيروت: دار الهلال، ١٩٨١م).

ابن النجار، محمد بن محمود.
أخبار مدينة الرسول (حققه صالح جمال. ط٢ دار الفكر، ١٣٩١هـ/١٩٧١م).

ابن هشام، محمد بن عبدالملك.
السيرة النبوية (حققه مصطفى السقا وزملاؤه. دار الكنوز الأدبية).

الواقدى، محمد بن عمر بن واقد.
كتاب المغازى (حققه مارسدن جونس. بيروت: عالم الكتب).

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب.
تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم.
كتاب الخراج (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). نشر ضمن موسوعة الخراج.

لـمحات عن نشوء الحركة العلمية في الحجاز في صدر الإسلام ودور المسجد في حياة المسلمين، ولاسيما في الحياة العلمية خلال تلك الفترة

سامي خمّاس الصقار

يتنـاول هذا البحث أولا مقدمة عن أهمية العلم في الإسلام مع الإشارة إلى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تحث على طلب العلم، وبيان الثواب الذي يفوز به المسلمون والمتعلمون، والشرف الذي يحظون به في ظل الدين الإسلامي الحنيف. ثم يتناول أهمية المسجد في حياة المسلمين الذين بادروا إلى إنشاء المساجد منذ الأيام الأولى لظهور الإسلام، ولاسيما بعد الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، مع إشارة خاصة إلى المسجد النبوي الشريف، وإلقاء الضوء على الدور الذي كان المسجد يلعبه في حياة المسلمين العامة، وعدم اقتصاره على كونه مكانا للعبادة فحسب، فهو بهذا الدور يختلف كل الاختلاف عن المعابد التي أنشأها أرباب الديانات الأخرى، إذ كانت عندهم مجرد أماكن للعبادة لاغير، بخلاف المسجد الذي كان مركزاً لمختلف نشاطات المجتمع الإسلامي الدينية والدنيوية.

وأخـيراً يركـز البحث على دور المسجد كمؤسسة علمية وتعليمية، ذلك الدور الذي برز واضحاً في عهد الرسول (ﷺ)، وظل يتطور ضمن هذا المجال في عصر الخلفاء الراشدين والعصور التي تلت حتى صارت المساجد جميعها، صغيرها وكبيرها، وفي مختلف أنحاء العالم الإسلامي، هي المؤسسات التي أخذت على عاتقها ـ بالدرجة الأولى ـ مهمة النهوض بأعباء نشر العلم والتعليم في صفوف جماعة المسلمين، ولم يشاركها في هذه المهمة أية مؤسسة أخرى ماعدا المدارس التي تأخر ظهورها إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). إنني لا أنكر الدور الذي لعبته بيوت الحكمة، ودور العلم بعدها في نشر العلم، وأدت بذلك وظيفة تعليمية، وقد كان ظهورها قبل نشوء المدارس بوقت طويل، لكن التعليم في هذه المؤسسات (أي بيوت الحكمة ودور العلم) كان مقصورًا على أعداد محدودة من الخاصة، كما أن العلوم التي درست فيها اقتصرت على علوم الأوائل بالدرجة الأولى كالفلسفة والطب والرياضيات والعلوم الطبيعية، بخلاف المساجد التي كانت مفتوحة للناس كافة.

وعلى أي حال، فإن ظهور المدارس لم يلغ دور المسجد كمؤسسة تعليمية، بل لا زالت المساجد في كثير من أنحاء العالم الإسلامي تؤدي هذا الدور على أحسن وجه، وبأوسع نطاق. ثم إن التعليم في المساجد لم يقتصر على العلوم الـدينية دون غيرها، بل ساهم المسجد في نشر الحركة العلمية بصورة عامة، وبين جدرانه تطورت هذه الحركة، وازدهرت العلوم على اختلاف أنواعها ومجالاتها. كذلك يتناول هذا البحث لمحةً سريعة عن ظهور طبقة من العلماء في صدر الإسلام، كما يتضمن الإشارة إلى العلوم التي طرقها المسلمون، مع نبذة عن آداب التعليم في الإسلام.

المقدمة
موقف الإسلام من العلم والتعلم

إن خير ما أبدأ به بحثي هذا، هو تلاوة الآية الكريمة ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ١٢٩﴾(١)، إذ فيها ما يكفي للدلالة على اهتمام الإسلام بالعلم ونشره بين المسلمين، حتى جعل مهمة الرسول (ﷺ) مهمة تعليمية بالدرجة الأولى. ولقد تجلى هذا الاهتمام على وجه الخصوص في المظاهر الآتية:

(١) الحض على التعلم

من الحقائق المسلَّم بها أن الإسلام من أول يوم نزل فيه الوحي، قد حض أبناءه على طلب العلم، ولا أدل على ذلك من سورة «القلم» التي استهل بها نزول القرآن الكريم الذي حفل بالكثير من الآيات التي تستثير الذهن وتفتح الآفاق أمام الإنسان ليدرس ويبحث ويستقصي، ويستقري آيات الكون التي خلقها الله سبحانه، ثم ليندفع في طريق التغيير والتطور والارتقاء، وهي عملية ترتبط كل الارتباط بعجلة الحياة ودوراتها المتصلة. وهكذا فإن من واجب الإنسان في الإسلام أن يحيط بكل معلوم، ولكن هذه الإحاطة لا تتم دفعة واحدة، وإنما ينبغي أن يداوم الناس على تحصيلها طيلة حياتهم لأن ما يتسنى للمرء الحصول عليه خلال حياته القصيرة، إنما هو قطرة واحدة من محيط المجهول. ثم إن العلوم تتجدد مع مرور الزمن، الأمر الذي يحتم على الإنسان أن يواكبها في تجددها، ولاشك أن هذا التجدد ماهو إلا حصيلة لتفاني العلماء في ممارسة البحث المستمر. وعلاوة على ذلك، فإن المرء مهما أُوتي من علم، فإن فوقه من هو أعلم منه، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٢). وقال ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾(٣). ثم وقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(٤). ومحصل هذه الآيات البينات، أن ميدان العلم فسيحٌ، وأن الإنسان لابد له من السعي الدائب ليدرك بعض ثمرات هذا العلم، وإياه أن يظن بأنه قد بلغ مبلغ الكمال والاكتفاء.

(٢) الحض على التفكير

وعلاوة على ما تقدم، فقد حض الكتاب الكريم المسلمين على التفكير في آفاق الحياة، وفي خلق السموات والأرض وفي أنفسهم، كذلك حثهم على إعمال فكرهم في آيات الله، والسفر والتجوال لمشاهدة تلك الآيات في الآفاق، إذ قال عزوجل: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ١٩١﴾(٥). ومثلها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ ٨﴾(٦).

وقد أشار الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه **الفلسفة القرآنية**(٧). إلى هذه الحقيقة حين قال: «وفضيلة الإسلام الكبرى أنه يفتح للمسلمين أبواب المعرفة ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها، وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن وتجدد أدوات الكشف ووسائل التعليم، وليست فضيلته الكبرى، أنه يُقعدهم عن الطلب، وينهاهم عن التوسع في البحث والنظر، لأنهم يعتقدون أنهم حاصلون على جميع العلوم».

(٣) علو منزلة العلماء

كذلك أشاد القرآن الكريم بمنزلة العلماء، إذ قال عز وجل: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾(٨). وقال أيضًا: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾(٩). ثم قال سبحانه: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ ﴾(١٠)، وهكذا عطف سبحانه وتعالى عبارة ﴿أولُو الْعِلْمِ﴾ على الملائكة، بل وعلى نفسه عزوجل!! وأنْعِم بهذه المنزلة الرفيعة التي خص الله بها العلماء. وعلاوة على ذلك، فإن الرسول (ﷺ) قد أعز العلماء وأعلى مكانتهم، فقد روي عنه (ﷺ) قوله: «العلماء أمناء أمتي(١١)»، وقوله: «العلماء مصابيح الأرض وخلفاء الأنبياء وورثتي وورثة الأنبياء». وقد روى البخاري(١٢) قوله عليه الصلاة والسلام «إن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم، مَنْ أخذه أخذ بخط وافر، ومن سلك طريقًا يطلب به علمًا سهّل الله له طريقًا إلى الجنة». وروى البخاري(١٣) أيضًا قوله (ﷺ): «من يردِ الله به خيرًا يفهمّه، وإنما العلم بالتعلم». بل إن الإسلام قد فضّل العلماء على الشهداء، وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة، منها قول الرسول (ﷺ). «للأنبياء على العلماء فضل درجتين، وللعلماء على الشهداء فضل درجة»(١٤)، وقوله ﷺ: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم»(١٥).

(٤) المداومة على طلب العلم

وعلاوة على ما تقدم، فإن الرسول (ﷺ) قد حث على مداومة تلاوة القرآن الكريم وتفهمه ودراسته في مختلف مراحل العمر، فقد روي عنه (ﷺ) قوله: «ما اجتمع قوم يتدارسون القرآن إلا حفتهم الملائكة»(١٦)، وهذه دعوة واضحة إلى مواصلة دراسة القرآن وتربية النفس بآدابه المستخلصة من العلم بآياته. كذلك حث النبي (ﷺ) على طلب العلم وبذل الجهد في تحصيله، فيروى عنه (ﷺ) قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»(١٧)، وقوله (ﷺ): «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها»(١٨)، وقوله عليه السلام: «اطلبوا العلم ولو كان في الصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»(١٩)، وقوله (ﷺ): «ومن خرج في طلب العلم، فهو في سبيل الله حتى يرجع»، و«طالب العلم تشيعه الملائكة حتى يرجع»(٢٠). كذلك يروى عنه (ﷺ) قوله: «لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعالم أو متعلم»، وقوله: «تعلموا العلم، فإن تعلمه لله تعالى حسنة، وطلبه عبادة، ومذاكرته تسبيح، والبحث عنه جهاد»(٢١). ويروى في هذا الشأن عن سفيان بن عينية رحمه الله قوله(٢٢) إن طلب

العلم والجهاد فريضة على جماعة المسلمين، ويجزىء فيه بعضهم عن بعض، وتلا هذه الآية ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٢٣).

(٥) علو منزلة طالب العلم

وفضلاً عن الأحاديث التي ذكرناها آنفًا في الحث على طلب العلم والدالة على علو منزلة طالبه، فإن كتب الحديث حافلة بأقوال الرسول (ﷺ) الدالة على ذلك، ومنها قوله (ﷺ): «إذا جاء الموت طالب العلم، وهو على هذه الحال مات شهيدًا»(٢٤). وروى مسلم في **صحيحه**(٢٥) بسنده عن النبي (ﷺ) قوله: «. . . ومن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهّل الله به طريقًا إلى الجنة، وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه». وقد رُوي هذا الحديث بصيغة أخرى جاء فيها: «من سلك طريقًا يطلب به علما، سلك الله به طريقًا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع»(٢٦). كما أن النبي (ﷺ) أوصى بطلبة العلم خيرًا، فقد ورد في الحديث عن أبي سعيد الخدري قوله (ﷺ): «سيأتيكم قوم يطلبون العلم، فإذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرًا»(٢٧). وما إلى ذلك من الأحاديث الشريفة التي تحث على السعي وبذل الجهد في تحصيل العلم، سواءً أكان ذلك كسبًا لرضا الله سبحانه، أم تحقيقًا لمصالح دنيوية مشروعة، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «الحكمة تزيد الشريف شرفًا، وترفع المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك(٢٨)». وقد عرف المسلمون الأولون هذه المكانة لطلبة العلم، فقد قيل: «العلم يوطىء الفقراء بسط الملوك» وهناك قول ينسب للأحنف جاء فيه: «كل عز لم يوطد بعلم فإلى ذل مصيره»(٢٩).

(٦) الحث على بث العلم

إن الإسـلام الذي رفع من منزلة العلماء فجعلهم ورثة للأنبياء، حذّر في الوقت نفسه من شرور البخل بالعلم، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «من كتم علمًا ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»(٣٠)، وقال «إن الله وملائكته وأهل السموات والأرضين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلمي الناس الخير»(٣١)، ونقل ابن سحنون(٣٢) حديثًا عن البخاري رواه بسنده عن رسول الله (ﷺ) يقول: «أفضلكم من تعلم القرآن وعلّمه». هذا وإن الإسلام، كما أعلى منزلة العالم، فإنه أعلى أيضًا منزلة المتعلم، بل ومنزلة المحب للعلم، ولعله ساوى بين الجميع، كما يتضح من الحديث الشريف القائل: «أغدُ عالمًا أو متعلمًا أو مستمعًا أو محبًا، ولاتكن الخامسة فتهلك»(٣٣). ويروى في هذا المعنى قول للصحابي الجليل عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) جاء فيه: «أغد عالمًا أو متعلمًا، ولا تغد إمعةً فيما بين ذلك»(٣٤)، ومثله القول المنسوب إلى عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله) الذي يتجلى فيه احترام المسلمين لمكانة العلماء والمتعلمين على السواء، وقد ورد فيه قوله: «إن استطعت فكن عالمًا، فإن

لم تستطع فكن متعلمًا، فإن لم تستطع فأحبهم، فإن لم تستطع فلا تبغضهم»!!(٣٥). والحق فإن المسلمين قد عملوا على تطبيق هذه الأقوال تطبيقًا عمليًا، ومن ذلك ما يروى عن أبي هريرة (رضي الله عنه) الذي قال: «لأن أجلس ساعة فأفقّه في ديني أحب إليَّ من أن أحيي ليلة إلى الصباح (ويعني العبادة)»(٣٦). وورد في **سنن الدارمي**(٣٧) قول لم ينسب إلى أحد جاء فيه: «نعم المجلس مجلس تنشر فيه الحكمة وترجى فيه الرحمة». وروى الدارمي(٣٨) أيضًا قولاً نسبه إلى وهب بن منبِّه مفاده: «يا بني عليك بالحكمة، فإن الخير في الحكمة كله». ويقول سفيان بن عيينة في العالم الذي يقبس الناس من علمه: «إنما العالم مثل السراج من جاءه اقتبس من علمه ولا ينقصه شيئاً، كما لا ينقص القابس من نور السراج شيئاً»، ولا يخفى ما في هذا القول من تشجيع للعلماء على بث العلم بين الناس. ولعبد الله بن المبارك المتوفى سنة ١٨١هـ/٧٩٧م قول مفاده: «لا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم»(٣٩)، وهذه منزلة لا يمكن أن تساميها أي منزلةٍ أخرى.

(٧) إقبال المسلمين على طلب العلم

لا شك أن المنزلة الرفيعة التي منحها الإسلام للعلماء والمتعلمين، حفزت المسلمين على طلب العلم طلبًا موصولاً ما داموا في هذه الحياة الدنيا. وقد تجلى ذلك في إقبالهم على طلبه، وباهتمام أئمة المسلمين بالعلم، بل إنهم كانوا دائبين على التفقه في الدين وطلبه لأنفسهم، فكانوا بذلك أحسن قدوة لإخوانهم وأبنائهم من المسلمين. وفي هذا الشأن يروى عن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) قوله: «كل يوم لا أزداد فيه علمًا، فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم. وليس الخير أن يكثر مالك وولدك، ولكن الخير أن يكثر علمك». وقد تابعه في ذلك عدد من كبار العلماء، فهناك مثلاً أبو عمرو بن العلاء الذي سئل «متى يحسن بالمرء أن يتعلم؟ أجاب ما دامت الحياة يحسن أن يتعلم». ومثله عبدالله بن المبارك آنف الذكر الذي قال: «لا يزال الرجل عالمًا ما طلب العلم فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل»، بل إن ابن عبد ربه قد جعل هذا القول حديثًا نبوياً(٤٠). وينسب إلى سعيد بن جبير قول مماثل جاء فيه: « لا يزال الرجل عالمًا ما تعلم، فإذا ترك التعلم وظن أنه قد استغنى بما عنده، فهو أجهل ما يكون».

ومن باب الحث على طلب العلم وبثه بين الناس، قول الرسول (ﷺ): «نعمت العطية، ونعمت الهدية، كلمة حكمة تسمعها فتنطوي عليها، ثم تحملها إلى أخ لك مسلم تعلمه إياها، تعدل عبادة سنة»(٤١). وفي هذا السياق خبر نقله ابن عبدالبر(٤٢) عن ابن وهب، قال «كنت عند مالك بن أنس، فجاءت صلاة الظهر أو صلاة العصر، وأنا أقرأ عليه وأنظر في العلم بين يديه، فجمعت كتبي وقمت لأركع، فقال مالك: ماهذا؟ قلت: أقوم إلى الصلاة، قال فقال: إن هذا لعجب!! ما الذي قمت إليه بأفضل من الذي كنت فيه إذا صحت النية»، وقد ورد مثل هذا الخبر في **إحياء علوم الدين**(٤٣) نقلاً عن ابن عبدالحكم(٤٤) الذي كان يقرأ على الإمام مالك بن أنس، وحصل له ما حصل لابن وهب. بل روى الكتاني(٤٥) خبراً مماثلاً عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، إذ قال: «إنه كان يسمر في مذاكرة الفقه مع أبي موسى الأشعري، فقال أبو موسى: الصلاة، فقال عمر: إنا في صلاة»!!

(٨) مكافحة الأمية وإنشاء الكتاتيب

تجلى حرص النبي (ﷺ) على تعليم المسلمين واضحاً في اهتمامه بتعليمهم الكتابة ومكافحة الأمية بينهم، فضلا عن الأحاديث الواردة في الحث على التعلم والأوامر التي أصدرها إلى كُتّابه ليتعلموا اللغات الأجنبية، فإن الرسول (ﷺ) قد اتخذ خطوة عملية لمكافحة الأمية على نطاق الجماعة، إذ عرض - كما هو معروف - على أسرى بدر أن يفتدي من يرغب منهم نفسه، بتعليم عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة، فقد روى ابن سعد(٤٦) بسنده، فقال إن فداء أسارى بدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك، فمن لم يكن عنده شيء أُمر أن يُعلّم غلمان الأنصار الكتابة، إذ كان أهل مكة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دُفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه. وفي رواية أخرى «عَلَّم عشرة من المسلمين الكتابة، فكان زيد ابن ثابت ممن عُلّم». وهكذا وضع الرسول (ﷺ) اللبنة الأولى لنظام التعليم الإسلامي، وخطا الخطوة الأولى في عملية التعليم نفسها التي صارت تنمو بمرور الأيام حتى بلغت النضج والازدهار في العصور التالية.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن الكتاني(٤٧) يؤكد أن عمر بن الخطاب كان أول من أمر ببناء بيوت المكاتب، ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم. كما يروي الطبري(٤٨) أن جفينة الذي شارك في اغتيال عمر بن الخطاب ([redacted]) كان نصرانيًا من أهل الحيرة، أقدمه سعد بن أبي وقاص إلى المدينة للصلح الذي بينه وبين أهل الحيرة، ليعلّم الكتابة في المدينة (نقول إنه يعلم الكتابة فقط، وليس القرآن الكريم والحديث النبوي، لأن تعليمهما مقصور على المسلمين دون غيرهم، بطبيعة الحال) وقد أيد هذا الخبر ابن سحنون(٤٩)، عندما قال إن سعداً قدم برجل من العراق يعلّم أبناءهم الكتابة بالمدينة ويعطونه الأجر، وزاد على ذلك قولاً رواه عن عبدالله بن مسعود (رضي الله عنه) مفاده أن ثلاثة لابد للناس منهم «لابد للناس من أمير يحكمهم... ولابد للناس من شراء المصاحف.. ولابد للناس من معلم يعلّم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرًا، ولولا ذلك لكان الناس أميين»!! وفضلاً عن ذلك فقد وُجد المؤدبون الخاصون منذ عهد الصحابة، فالمعروف أن الحسن والحسين (رضي الله عنهما) كان لهما مؤدب خاص هو عبدالله بن حبيب(٥٠)، ومثله دغفل النسابة(٥١) الذي تولى تعليم يزيد بن معاوية أنساب الناس والنجوم والعربية، وقد كان دغفل هذا مقربًا لدى معاوية بن أبي سفيان الذي كان يسأله عن العربية وأنساب الناس والنجوم!

(٩) دعوة الناس بالحجة والبرهان

وهناك نقطة أخرى جدير بنا أن نلم بها في هذه المقدمة، هي إن الإسلام هو قبل كل شيء، دعوة الناس بالحجة والبرهان، وبالقول الحسن للدخول في دين الله، يقول عزوجل: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾(٥٢). وقال عز من قائل: ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(٥٣)، وقال سبحانه: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾(٥٤). وقال أيضًا: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍۭ بِهَٰذَآ﴾(٥٥) والسلطان هنا هو الحجة والدليل.

ثم إن الدعوة الإسلامية تتطلب - ولا شك - من أصحابها الكثير من العلم والمعرفة ليكونوا أدرى بالحجة وأعرف بالبرهان، وبالتالي أقدر على الجدل، خصوصًا وأن هذه الدعوة هي عالمية في نطاقها، إذ هي موجهة إلى الناس كافة، ومن بين هؤلاء - دون ريب - أناس قد تمرسوا بالعلوم القديمة وبفنون الجدل، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من غيرهم. ويروي ابن هشام(٥٦) أن الرسول (ﷺ) قد دخل بيت المدراس - وهو المكان الذي يتدارس فيه اليهود كتابهم - على جماعة من اليهود ودعاهم إلى الله، وناقشهم في أمور دينهم، وأن أبا بكر (رضي الله عنه) دخل البيت المذكور أيضًا(٥٧). كذلك يروى ابن هشام(٥٨) أن الرسول (ﷺ) قد ناقش أحبار اليهود والنصارى من أهل نجران عندما اجتمعوا عنده، ودعاهم إلى الإسلام. فكان بذلك (ﷺ) الأسوة الحسنة للمسلمين في دعوتهم إلى دين الله.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى، فإن الرسول (ﷺ) عندما كان يدعو الناس، كان يعتمد في دعوتهم ومناقشتهم على الوحي الإلهي الذي خُصّ به دون غيره، ولكن غيره من المسلمين لم يكن لديهم من وسيلة في ممارسة الدعوة وإدارة النقاش، سوى أن يتعلموا حقائق الدين ويحصنوا أنفسهم بمعرفة كتاب الله وسنة نبيه، والإحاطة بالعلوم المعروفة في زمنهم، ليتسنى لهم القيام بأعباء الدعوة التي فرض الله سبحانه وتعالى عليهم القيام بها. ومن هنا اقترنت الدعوة الإسلامية بطلب العلم والتوسع فيه، ويتجلى ذلك بوضوح في الأمر الصادر إلى عمرو بن حزم العامل على اليمن(٥٩) بضرورة تعليم الناس العلوم الإسلامية، مع التوصية بعدم العنف، إذ قال الرسول (ﷺ): «علموا ويسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»(٦٠)، كما قال: «علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»(٦١). بل إن الرسول (ﷺ) قد عَيّن من يمكن أن يشبه بمفتش للتعليم في اليمن، وقد كان من واجباته أن يجوب أنحاء البلاد لتفقد الكتاتيب والمؤسسات التعليمية(٦٢)، الأمر الذي يدل بوضوح على اهتمام النبي (ﷺ) بأمر التعليم وحسن سيره.

(١٠) استمرارية عملية التعليم

هذا وقد حرص المسلمون على استمرار عملية التعليم فكانوا إذا خرجوا إلى الجهاد تبقى منهم طائفة تحيط بالنبي (ﷺ)، وذلك حتى يسمعوه ويتعلموا منه ما ينزل عليه من الوحي في تلك الفترة، ولكي ينقلوا إلى إخوانهم المجاهدين عند عودتهم من القتال، ما قد سمعوه من الرسول (ﷺ)(٦٣)، وذلك عملًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾(٦٤). في الحقيقة إن هذه الاستمرارية في التعليم لم تقتصر على أيام الحرب وحدها، بل كانت أيضًا في أيام السلم، إذ روى البخاري(٦٥) قول أحد الصحابة عن نفسه بأنه كان وجار له من الأنصار يتناوبان النزول على رسول الله (ﷺ)، ينزل كل منهما يومًا ليجيء لصاحبه بخبر ذلك اليوم من الوحي، إذ كان كل واحد منهما يمارس التجارة إذ ذاك، الأمر الذي يدل على وجوب العمل من أجل كسب الرزق مع طلب العلم في وقت واحد!!

وهناك من الأخبار الصحاح ما يفيد بأن النبي (ﷺ) كان يقطع خطبته ليجيب سائليه، فقد روى الإمام مسلم(٦٦) عن أبي رفاعة قوله: «انتهيتُ إلى النبي (ﷺ) وهو يخطب قال، فقلتُ: يا رسول الله، رجل غريب جاء يسأل عن دينه لا يدري ما دينه؟ قال: فأقبل عليَّ رسول الله (ﷺ) وترك خطبته حتى انتهى إليَّ، فأُتي بكرسي - حسبت قوائمه حديدًا - قال: فقعد عليه رسول الله (ﷺ) وجعل يعلّمني مما علّمه الله، ثم أتى خطبته فأتم آخرها». وقد علق محقق الكتاب على ذلك قائلاً: «يحتمل أن تكون هذه الخطبة هي غير خطبة الجمعة، ويحتمل أن تكون خطبة الجمعة».

هذا ولم يكن الرسول (ﷺ) ينفرد وحده بمهمة التعليم، فالمعروف أن بعض الصحابة مثل عبدالله بن رواحة (رضي الله عنه)(٦٧)، كان يخلف النبي (ﷺ) بعد قيامه فيجمع الناس ويذكّرهم ويفقههم فيما قال الرسول (ﷺ)، أي أنه كان يقوم بما يشبه دور «المعيد» في النظام الجامعي الحديث! وربما خرج النبي (ﷺ) على الناس وهم مجتمعون عند عبدالله بن رواحة فيسكتون، فيقعد إليهم ويأمرهم أن يستمروا فيما كانوا فيه، ويقول: بهذا أُمِرتُ. ويروى نحو هذا عن معاذ بن جبل (رضي الله عنه)(٦٨). وهذا مبدأ آخر من مبادىء التعليم أرساه رسول الله (ﷺ) وهو مبدأ «الإعادة»، كما أرسى قاعدة من قواعد الآداب الخاصة بمجالس التعليم، وهي عدم قطع الحديث على المعلم أثناء الدرس، والجلوس بين المتعلمين كواحد منهم حتى لمن هو بمنزلة الرسول (ﷺ)!! وهذا تقليد مارسه المسلمون في مختلف العصور، إذ كان الشيخ لا يستنكف أن يجلس في حلقة واحد من طلبته.

(١١) تعليم المرأة

ونقطة أخرى جديرة بالاهتمام هي تلك التي تتعلق بتعليم الإناث، فلقد روى البخاري(٦٩) بأن الرسول (ﷺ) حض على تعليم النساء، وقال، «يؤجر الرجل الذي كانت عنده أمة فأدّبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها». وعلاوة على ذلك هناك الخبر المشهور عن تخصيص الرسول (ﷺ) يومًا معينًا لتعليم النساء(٧٠)، الأمر الذي يدل على اهتمام المسلمين منذ الأيام الأولى بتعليم المرأة باعتبارها عضوًا مهماً في المجتمع الإسلامي، وقد خُصص لها مكان في المسجد. وقد أكد الإسلام على الجانب العملي في تعليم المرأة، كما هو واضح في الحديث الذي يحض على تعليمها الغَزْل(٧١)، هذا فضلاً عن الأخبار الواردة عن تعليمها الكتابة.

(١٢) إيفاد المعلمين إلى القبائل

وهناك نقطة مهمة لابد من الإشارة إليها بالنظر لأهميتها في نشر العلم، تلك هي حرص النبي (ﷺ) أشد الحرص على إيفاد المعلمين إلى القبائل ليعلموا أبناءها أمور دينهم، حتى بلغ عددهم في بعض الحالات أربعين معلمًا من القراء، أو أكثر، كما هو الحال في حادثة «بئر معونة». وخلاصة هذه الحادثة أن عامرًا بن مالك وفد من نجد على

النبي (ﷺ) في صفر من السنة الرابعة للهجرة، فعرض عليه الرسول (ﷺ) الإسلام فلم يسلم، ولكنه طلب إيفاد بعض الصحابة معه ليتولوا الدعوة في نجد، فبعث النبي (ﷺ) أربعين رجلاً من أصحابه، من خيار المسلمين، إلا أن عامراً بن الطفيل غدر بهم، مما دفع بالصحابة إلى الدفاع عن أنفسهم، فاستشهدوا جميعًا ماعدا شخص واحد(٧٢).

(١٣) الحث على طلب العلوم كلها

إن العلم في المفهوم الإسلامي واسع جداً، ولا يقتصر على أمور الدين وحدها، فقد ورد في الكتاب الكريم ـ كما أسلفنا ـ الحث على التفكير في خلق السموات والأرض، والسعي في مناكب الأرض، كذلك أشاد الله سبحانه وتعالى بالحكمة، فقال عز من قائل: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾(٧٣). وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾﴾(٧٤). وفي هذه الآية جعل الله الحكمة نعمة تستوجب الشكر، وهذا يبين بوضوح مدى النظرة الإسلاميّة إلى الحكمة في مختلف صورها. ومما ورد عن الحكمة في كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾(٧٥)، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾(٧٦)، وهي الاية التي استفتحنا بها هذا البحث، وفيها يبين الكتاب الكريم أن مهمة الرسول (ﷺ) هي تعليم الناس ﴿الْكِتَابَ وَالْحكمة﴾. وفضلاً عن ذلك فقد وردت أحاديث كثيرة في الحث على طلب الحكمة، ومنها حديث أوردناه في موضع آخر من هذا البحث يقول: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها». وهناك أقوال كثيرة في الحض على طلبها، منها القول المنسوب إلى الإمام علي (كرم الله وجهه) إذ قال: «الحكمة ضالة المؤمن، فاطلب ضالتك ولو في أهل الشرك (وقيل: ولو من أهل النفاق)(٧٧)».

ومفهوم الحكمة واسع جداً، وقد شمل عند المسلمين جميع العلوم المعروفة في زمانهم، ولاسيما صناعة الطب، وقد اشتهر في هذا المجال قول ظنه الناس من الأحاديث النبوية، وما هو بحديث، وهو «العلم علمان، علم الأديان وعلم الأبدان»(٧٨). ثم إن الإسلام أبدى اهتمامًا مماثلاً بالتدريب العملي، فقد روي عن النبي (ﷺ) قوله: «علموا أبناءكم السباحة والرماية والمرأة المغزل»(٧٩). وقد روي هذا الحديث بصيغة أخرى وهي: «علموا أولادكم السباحة والرماية، ومروهم فليثبوا على الخيل وثبًا، وورووهم ما يجمل من الشعر»(٨٠). وقال (ﷺ) «من حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرماية، وأن لا يرزقه إلا طيبًا»(٨١). كذلك هناك قول منسوب للرسول (ﷺ) ولم أجده في كتب الحديث التي أمكنني مراجعتها، وهو «علموا أولادكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم»(٨٢). وهكذا ساوى الإسلام في الأهمية بين تعليم الكتابة من جهة، وبين تعليم السباحة والرماية والوثوب على ظهور الخيل من جهة أخرى، وفي هذا ضمان للتوازن بين الجانبين النظري والعملي في التربية، وهو ما تدعو إليه الآن النظريات التربوية

الحديثة. والحق أن العلوم الواجب تعلمها في نظر المسلمين، علاوة على علوم الدين، هي العلوم العقلية أو علوم الدنيا التي يدرك الإنسان بواسطتها حقيقة الأشياء من حلو ومر، ومعرفة الألوان والجهات وبلدان العالم، ومعرفة الطب والهندسة والحساب والفلك وأحكام الصناعات وضروب الأعمال، كالسباحة والفروسية والخط، وما إلى ذلك. وقد روي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه قال: «تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر»(٨٣).

(١٤) الحث على الاجتهاد

كما حث الإسلام المسلمين على التفكير فيما حولهم، حثهم أيضا على إعمال الفكر لتفهّم ما يحيط بهم من آيات الكون، لغرض حل المشكلات التي تعترض حياتهم. وفي الآيات التي أسلفنا ذكرها ما يكفي للتدليل على ما نقول، إلا أنه قد يكون من المفيد أن نلقي الضوء على الجانب العملي من هذه النقطة، وهذا يتجلى بأوضح صورة في حديث معاذ بن جبل(رضي الله عنه) عندما أرسله النبي (ﷺ) إلى اليمن وسأله كيف يقضي؟ «فقال معاذ: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (ﷺ). قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب رسول الله (ﷺ) صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله»(٨٤). ويؤكد هذا الحديث بما لا يقبل الشك أن الإسلام فتح باب الاجتهاد واسعًا على مصراعيه أمام علماء المسلمين ليجتهدوا، وبذلك أعطى للعقل البشري قيمة كبرى وأنزله منزلة عظيمة، إذ جعل حصيلة الاجتهاد تلي في الأهمية ما ورد في كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ). ولقد أُثر عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أقوال بهذا المعنى، ومثل ذلك أُثر عن الصحابي الجليل عبدالله بن مسعود، والحبر عبدالله بن عباس وغيرهما (رضي الله عنهم أجمعين). وقد تابعهم في ذلك علماء المسلمين في العصور الإسلامية الأولى(٨٥)، فقد استنبطوا عن طريق الاجتهاد ما لا يمكن حصره من الأحكام لتحقيق مصالح المسلمين، وإن كتب الفقه تزخر بتلك الأحكام التي تدل على علو شأن أولئك العلماء وسلامة منطقهم في هذا المضمار.

(١٥) قدم التأليف في الإسلام

ونقطة أخيرة أود الإشارة إليها في هذه المقدمة الطويلة، هي أن التأليف ـ على ما يرى بعض الباحثين ـ قد بدأ في عصر الرسول (ﷺ)، بل إن التأليف في الإسلام يرجع في أصله إلى النبي (ﷺ) نفسه، حسبما يرى الكتاني(٨٦)، وذلك عندما كان النبي (ﷺ) يأمر بإنشاء الرسائل إلى الملوك والرؤساء، وكذلك في كتاب الصدقات الذي جمع فيه مسائل «فهو علم مدون وذلك هو التأليف» على حد قول الكتاني. هذا وقد نقل الكتاني(٨٧) عن كتاب بعنوان **سمط الجواهر الفاخر** قوله: «كتب (ﷺ) كتبًا لأهل الإسلام في الشرائع والأحكام، منها كتابه في الصدقات، وكان عند أبي بكر الصديق، وكتابه في نصاب الزكاة، وكان عند عمر بن الخطاب، وكتابه إلى أهل اليمن في أنواع

الفقه وأبواب مختلفة، وهو كتاب جليل احتج الفقهاء بها فيه خصوصًا في مقادير الديات». ويروي ابن عبدالبر(٨٨) أن الرسول (ﷺ) كتب كتاب الصدقات والديات والفرائض والسنن لعمرو بن حزم وغيره». فإذا صحت هذه الرواية فتكون حركة التأليف في الإسلام قد بدأت منذ العهد النبوي، خصوصًا وقد وردت بعض الأخبار التي تؤيد أن الصحابة (رضوان الله عليهم) كانوا يكتبون الحديث النبوي في حياة النبي (ﷺ)، وممن كان يكتبه علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وعبدالله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنه). وفي هذا الشأن يروى عن الرسول (ﷺ) قوله: «قيدوا العلم بالكتاب»(٨٩).

والآن بعد هذه المقدمة الطويلة، أرى من المفيد أن أقول كلمة عامة في المسجد وأهميته في حياة المسلمين، إذ كان المسجد هو المحور الذي تدور عليه حياتهم أينما كانوا.

المسـجـد

المسجد وأهميته في حياة المسلمين

لا أريد أن أتناول هنا كلمة «مسجد» وأصل اشتقاقها، وما أثاره بعض المستشرقين حول ذلك(٩٠)، وإنما أكتفي بالقول بأن ذكر المسجد والمساجد ـ بما في ذلك المسجد الحرام ـ ورد في القرآن الكريم بلفظها ٢٨ مرة، وبلفظ «البيت» ١٧ مرة، فضلاً عن إشارات أخرى متفرقة(٩١). كذلك وردت أحاديث كثيرة جداً تناولت فضل المساجد وأحكامها، وقد أورد الزركشي معظمها في كتابه(٩٢)، مما يجعلنا في غنى عن إيرادها هنا ويكفي أن نقول إن الرسول (ﷺ) قال: «أَحَبُّ البلاد إلى الله مساجدها»(٩٣). كما إنني لا أرى بي حاجة إلى القول بأن المسجد على مدى التاريخ الإسـلامي، كان مثابة لجماعة المسلمين ومكانهم المفضل، ففيه يقيمون الصلوات، وفيه يتحلقون حول العلماء ليأخذوا عنهم أصول الدين الحنيف وأحكامه، والتعرف على مبادئه وأهدافه، بل ويتلقون فيه سائر علوم الدين والدنيا. لقد كان المسجد هو الجامعة، وهو المنتدى، وهو المحكمة التي تصدر عنها الأحكام، كما كان مقراً للقيادة السياسية التي تتخذ فيه القرارات الخطيرة، وكان المنبر الذي تلقى من فوقه البيانات والتوجيهات، ويتبارى فوق أعواده الخطباء في الدعوة إلى الله وتعبئة المسلمين التعبئة الروحية التي حملتهم في الماضي إلى أبعد الآفاق، وتتم في رحابه مبايعة الأمراء والحكام. والمسجد أيضا هو مركز القيادة العسكرية، وفيه تعلن التعبئة الحربية والدعوة إلى الجهاد، ومنه تساق الجيوش، وفي ساحته يتلقى الشباب المسلم أصول الحرب وفنون القتال، وفي رحابه يتغذون بلبان الشجاعة والإقدام، وحب التضحية والبذل والفداء.

والحق ان كتب التاريخ طافحة يذكر الدور الخطير الذي لعبه المسجد في حياة المسلمين في مختلف العصور، ولا سيما المساجد الكبرى، وفي مقدمتها المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى، ثم مساجد الأقاليم

والأمصار كمسجد البصرة ومسجد الكوفة وجامع عمرو بن العاص في الفسطاط، والمسجد الأموي في دمشق وجامع القيروان ومسجد الزيتونة في تونس، وجامع المنصور في بغداد، وجامع القرويين في فاس، وجامع قرطبة والجامع الأزهر. فقد كانت هذه المساجد وغيرها منارات للعلم والعرفان، أضاءت دروب الإنسانية على مدى التاريخ الطويل، وكانت مناهل ارتوت منها البشرية مختلف المعارف والعلوم. إذ كان المسجد هو قلب المدينة الإسلامية النابض بالحياة، كما كان مركزًا لخدمة المجتمع الإسلامي، ومجمعًا لأهل الرأي والمشورة، ومحورًا لأنشطة الدولة ومصالحها المتعددة، فهو للصلاة والقراءة وتعلم العلم، وفيه ترسم السياسة وتعقد الألوية والرايات، ويؤمّر الأمراء، وفيه يجتمع المسلمون كلما أهمّهم أمر من أمور دينهم ودنياهم. وقد سار المسلمون على هذا المنوال في مساجدهم التي أقاموها في الأقطار المفتوحة في مختلف الأنحاء(٩٤). وبهذا استحق المسجد منا هذه الدراسة التي سنتناول فيها ما يأتي.

(١) نشأة المسجد

المعروف أن النبي (ﷺ) لم يتخذ مسجدًا معينًا في العهد المكي، إذ كان يتعبد في البيت الحرام وفي بيته هو، أو في بيوت المسلمين، خصوصًا وأن الله سبحانه وتعالى قد جعل له الأرض كل الأرض مسجدًا، والتراب طهورًا، فقد ورد في صحيح مسلم بسنده عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «وجُعلت لي الأرض طيبة طهورًا ومسجدًا»، وقد روى البخاري حديثًا مثله(٩٥). ولكن ذلك لم يمنع بعض الصحابة من اتخاذ مساجد خاصة، من ذلك ما رواه البخاري والبلاذري(٩٦) من أن أبا بكر (رضي الله عنه) بنى في فناء منزله بمكة مسجدًا يصلي فيه ويقرأ القرآن، فيجتمع عليه نساء المشركين وأبناؤهم حين يقرأ القرآن، فأفزع ذلك أشراف قريش، وحاولوا منعه من ذلك... إلخ القصة، وقد كان ذلك في السنة الثانية للهجرة إلى الحبشة (أي في سنة ٦١٤-٦١٥ ميلادية). وذكر ابن هشام(٩٧) أنه كان لأبي بكر مسجد عند باب داره في بني جمح، فكان يصلي فيه، وكان رجلاً رقيقًا إذا قرأ القرآن استبكى، فيقف عليه الصبيان والعبيد والنساء، يعجبون لما يرون من هيئته، فتخوفت قريش على صبيانها ونسائها من أن يفتنهم... إلخ. أقول هذا ما ثبت عن أبي بكر (رضي الله عنه)، ولعل أشخاصًا آخرين فعلوا فعله، ولكن الذي يعنينا هنا هو المسجد العام، ومثل هذا المسجد تأخر ظهوره - كما هو معروف - إلى ما بعد الهجرة النبوية إلى المدينة، عندما تحولت الصلاة من السرية والفردية إلى العلن والجماعة.

وأول هذه المساجد العامة، هو مسجد قباء الذي شارك النبي (ﷺ) بنفسه في عملية بنائه، إذ كان لكلثوم بن الهدم بقباء مربد (وهو الموضع الذي يبسط فيه التمر لييبس) فأخذه منه الرسول (ﷺ) فأسسه وبناه مسجدًا(٩٨). ويروي ابن هشام(٩٩) أن النبي (ﷺ) أسس مسجده في قباء، ولكنه خرج منها قبل أن يصلي الجمعة فيه، وقد صلاها في المسجد الذي في بطن «وادي رانونا»، وهي أول جمعة صلاها بالمدينة. كذلك يروي ابن هشام(١٠٠) بسنده عن الشعبي بأن أول من بنى مسجدًا هو عمار بن ياسر (رضي الله عنه)، ويقال إن المقصود هنا هو مسجد قباء، ذلك لأن عمارًا هو الذي أشار على النبي (ﷺ) ببنائه وجمع الحجارة له، وهو الذي أكمل بنيانه بعد أن وضع

الرسول (ﷺ) أسسه. وهكذا ينعقد الإجماع على كون مسجد قباء هو أول مسجد في الإسلام. أما المسجد الذي في بطن «وادي رانونا»، فأغلب الظن أنه لم يكن في بادىء الأمر مسجدًا مشيدًا، وإنما هو موضع اتخذه رسول الله (ﷺ) مصلى، وهو في طريقه من قباء إلى المدينة، ثم صار مسجدًا.

أما ثاني مسجد في الإسلام، فهو المسجد النبوي بالمدينة المنورة الذي عمل في بنائه النبي (ﷺ) بنفسه، كما عمل فيه المهاجرون والأنصار، وكان بناؤه في السنة الأولى للهجرة(١٠١) أي عقب وصوله (ﷺ) إلى المدينة. إلا أن هناك رواية تقول إن هذا المسجد قد بُني في المربد قبل قدوم الرسول (ﷺ) إليها، إذ كان يصلي فيه بالناس أسعد بن زرارة من الصلوات الخمس والجمعة، بل ليقال إنه (أي أسعد بن زرارة) كان أول من صلى الجمعة في المدينة(١٠٢). والجدير بالذكر أن ابن هشام(١٠٣) يروي بأن الجمعة كانت تقام في المدينة قبل الهجرة، كما يفهم من رواية ابن إسحق بسندها عن كعب بن مالك، وكان عدد المسلمين إذ ذاك أربعين شخصًا، وذلك عقب بيعة العقبة الأولى.

والظاهر أن مسلمي المدينة كانوا يؤدون الصلوات الخمس والجمعة في الموضع الذي بُني فيه المسجد النبوي فيما بعد، ومن هنا نشأ الخلاف في الروايات حول كون المسجد قد بدىء ببنائه قبل الهجرة، وتلك الروايات التي تقول إن النبي (ﷺ) هو الذي بناه بنفسه، وذلك بعد الهجرة بطبيعة الحال. وعلى كل حال، فإن المتواتر من الأخبار تؤكد أن أول مسجد شيد في الإسلام هو الذي ابتناه النبي (ﷺ) في قباء عند وصوله إلى مشارف يثرب، ومن بعده كان بناء المسجد النبوي في المدينة المنورة، وقصة بنائهما معروفة في كتب السيرة وغيرها من كتب التاريخ(١٠٤). وكانت هذه هي البداية لاهتمام المسلمين حكامًا وأفرادًا، في مختلف العصور بإنشاء المساجد والعناية بها، حتى لم تخل قرية واحدة من مسجد، إذ تسابق المسلمون إلى بنائها خصوصًا إذا تذكرنا ما رواه أبو هريرة عن النبي (ﷺ) قوله: «أحب البلاد إلى الله مساجدها»(١٠٥)، وهو الحديث الذي أسلفنا ذكره. والحق أن النبي (ﷺ) كان حريصًا جداً على بناء المساجد في كل مكان، فعلاوة على مسجد قبا(١٠٦) والمسجد النبوي(١٠٧)، حرص الرسول (ﷺ) على بناء المساجد في كل بقعة وصل إليها، من ذلك مثلاً عند خروجه إلى خيبر، سلك على موضع يقال له «عصر» فبنى له فيه مسجدًا، إذ كان لا يمر بموضع مهم إلا ويبني فيه مسجدًا(١٠٨) حتى بلغ عدد مساجد الرسول (ﷺ) في المنطقة الواقعة بين المدينة وتبوك واحدًا وعشرين مسجدًا(١٠٩)!! ثم إن القبائل التي دخلت في الإسلام صارت هي نفسها حريصة على إنشاء المساجد، ومن هذه القبائل ثقيف التي ابتنت ـ بعد دخولها الإسلام ـ مسجدًا(١١٠) على مصلى الرسول (ﷺ). إلا أنه مع الحرص الشديد على إنشاء المساجد في كل مكان، نرى النبي (ﷺ) يبادر إلى هدم مسجد الضرار، لأنه لم يؤسس على التقوى، بل للمكيدة والتفرقة بين المسلمين(١١١).

وخلاصة القول ان المدينة المنورة نفسها كان فيها ـ عند تغيير القبلة ـ عدة مساجد، منها مسجد بني عبد الأشهل ومسجد القبلتين(١١٢). ولا غرابة في ذلك خصوصًا وأن الرسول (ﷺ) قد أعلن ـ كما أسلفنا ـ بأن

المساجد هي أحب البلاد إلى الله. كذلك يروي البخاري في كتاب «الصلاة» والترمذي في «فضل بنيان المساجد» وابن ماجه(١١٣) ومسلم والإمام أحمد في مسنده، قول النبي (ﷺ): «من بني مسجدًا يبتغي وجه الله بنى الله له مثله في الجنة»(١١٤) وقد رُوي هذا الحديث ـ كما هو واضح ـ على سبيل التواتر من جانب أئمة الحديث المعتمدين، وفضلاً عن ذلك فقد روى ابن ماجة أربعة أحاديث في هذا المعنى، عن أربعة من كبار الصحابة، هم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وجابر بن عبدالله (رضوان الله عليهم أجمعين)، وكفى بذلك صحة ووثوقًا.

(٢) مهامّ المسجد واستعمالاته

لا ريب أن الهدف الذي استهدفه الرسول (ﷺ) من إقامة المسجد لم يكن لاتخاذه مكانًا للصلاة والعبادة فحسب، كما هو الحال في معابد الديانات الأخرى، بل أراد النبي (ﷺ) أن يستكمل به مقومات الدولة الإسلامية الناشئة، بإيجاد مقر رسمي لها، يلتقي فيه بصحابته وبالمسلمين عامة(١١٥). وكان النبي (ﷺ) يتخذ مجلسه عند أسطوانة في المسجد تسمى «أسطوانة التوبة»، وهي الأسطوانة التي ربط أبو لبابة نفسه بها، وصارت تنسب إليه(١١٦). وكان المسلمون يتحلقون حول النبي (ﷺ) بعد صلاة الفجر فيعلمهم ويفقههم(١١٧). وكان في المسجد النبوي مجلس آخر عند أسطوانة أخرى، هي «أسطوانة القرعة»، وقد عُرف هذا المجلس بمجلس المهاجرين، وقد استمر وجوده حتى عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكان الرسول (عليه الصلاة والسلام) يجتمع فيه بالمهاجرين، ويحدثهم في الشؤون العامة ويشاورهم(١١٨). ومما جرى بحثه في هذا المجلس في عهد عمر، أمر معاملة المجوس، وقد شهد فيه عبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه) بأن النبي (ﷺ) قد أوصى بمعاملة المجوس معاملة أهل الكتاب.

وفي المسجد النبوي أيضًا «أسطوانة الوفود» التي كان الرسول (ﷺ) يلقى عندها وفود القبائل والسفراء والمبعوثين، حيث تبحث العهود وأمور الجزية، أو يتم تقديم الولاء والطاعة، وما إلى ذلك من أمور الدولة. وتسمّى هذه الأسطوانة «أسطوانة القلادة» أيضًا، لأنها مجلس سراة بني هاشم وغيرهم، وإنما سميت كذلك لشرفهم، كما يقول السمهودي(١١٩).

وفي المسجد «الصُفّة»، وهي ظلة في مؤخرة المسجد النبوي يأوي إليها المساكين وإليها ينسب أهل الصُفّة، وهم ضعفاء المسلمين ممن لا منازل لهم، وقد أنزلهم فيها الرسول (ﷺ) حيث كانت مكان إقامتهم ونومهم، إذ روى ابن ماجة بسنده عن واحد من أهل الصُفّة هؤلاء، بأن النبي (ﷺ) أذن لهم بالنوم في مسجده(١٢٠).

والجدير بالذكر انه كان في عهد الرسول (ﷺ) يُعلق في المسجد أقناء التمر التي يتصدق بها المسلمون، وذلك على حبال بين الأساطين فيأكل منها الجائع، وفقًا لما رواه البخاري(١٢١)، ولعل أهل الصُفّة كانوا من بين الآكلين من ذلك التمر. وهكذا يمكن القول بأن المسجد كان مستودعًا للصدقات، فضلاً عن الدور الذي لعبه كمركز

للإنعـاش الاجتماعي والاقتصادي، فقد روى البخاري(١٢٢) أن الرسول (ﷺ) أمر أن يُنثر المال الذي ورد من البحرين في المسجد، ثم وزعه بعد الصلاة على مستحقيه من المسلمين. ولا يخفى ما لهذا الإجراء من أهمية بالغة في تنشيط الحياة الاقتصادية، علاوةً على أهميته من الناحية الاجتماعية.

ولعل من الطريف أن نشير هنا إلى خبر يؤكد جواز استعمال المسجد مكانًا للتسلية البريئة والترفيه، فقد روى البخاري(١٢٣) أن النبي (ﷺ) أذن للحبشة أن يلعبوا بحرابهم في قلب المسجد، وسمح لأم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أن تنظر إليهم وهم يلعبون، إلا أنه (ﷺ) نهى عن البيع والشراء في المسجد وممارسة المهن، فقد رُوي أن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) رأى خياطاً في المسجد النبوي، فأخرجه، عملاً بحديث رواه عن النبي (ﷺ) يقول: «جنِّبوا صُنَّاعكم من مساجدكم»(١٢٤)، ولكنه لم يمنع الإقامة في المسجد والنوم فيه كإجراء اجتماعي، كما لاحظنا في حالة أهل الصُفَّة، بل روى البخاري(١٢٥) أن الرسول (ﷺ) رأى عليًّا بن أبي طالب (رضي الله عنه) راقدًا في المسجد ولم يستنكر ذلك، كذلك رُوي أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان في أيام الرسول (ﷺ) ينام أحيانًا في المسجد(١٢٦). لكن الدارمي(١٢٧) روى عن أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه) أنه قال: «أتاني نبي الله (ﷺ) وأنا نائم في المسجد، فضربني برجله قال: ألَا أراك نائمًا فيه؟! قلت: يا نبي الله غلبتني عيني». كذلك نقل حسين مؤنس في كتابه(١٢٨) رواية تقول إن النبي (ﷺ) خرج على ناس من أصحابه وهم رقود في المسجد، قال: «انقلبوا، فإن هذا ليس للمرء بمرقد»، ورُوي عن ابن عباس (رضي الله عنه) مثل هذا، ولكن حسين مؤنس نقل بالنسبة للنوم في المسجد قولاً للإمام مالك الذي قال: «أما الغرباء الذين يأتون فيمن يريد الصلاة، فإني أراه واسعًا، وأما رجل حاضر فلا أرى له ذلك»، ورُوي عن الإمام أحمد ما يشبه ذلك. أقول إن حسين مؤنس نقل هذه الأقوال كلها بما فيها من حديث نبوي شريف، ولم يشر إلى مصادرها، وإنني من جانبي لم أهتد إلى تلك المصادر. وعلى كل حال فإن إباحة النوم في المساجد ثابتة بالنسبة لأهل الصُفَّة بشكل لا يقبل النقاش، ولعله مباح لمن هم في مثل ظروفهم، والله أعلم.

هذا وقد حرص المسلمون على اجتناب اللغو واللغط في المساجد، واستبعاد كل ما من شأنه المساس بهيبتها ونظافتها، فقد روى ابن ماجة بسنده(١٢٩). عن ابن عمر (رضي الله عنه) عن الرسول (ﷺ) أنه قال: «خصال لا تنبغي في المسجد، بألا يُتخذ طريقًا، ولا يُشهر فيه بسلاح، ولا يُنبض فيه بقوس، ولا يُنثر فيه نبل، ولا يُمر فيه بلحم نيء، ولا يُضرب فيه حد، ولا يُقتضى فيه من أحد، ولا يُتخذ سوقًا». كما أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عندما زاد في المسجد النبوي، اتخذ مكاناً إلى جانب المسجد سماه «البطيحاء»، وقال من أراد أن يلغط أو يرفع صوته أو ينشد شعرًا، فليخرج إليه(١٣٠). ولكن بالنسبة للشعر، فإن هناك من الأخبار ما يؤيد السماح بإنشاده في داخل المسجد، فقد روى ابن رشيق(١٣١) أن الرسول (ﷺ) بنى لحسان بن ثابت منبراً في المسجد ينشد عليه الشعر، كذلك ورد في الأخبار أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بدا عليه عدم الارتياح عندما رأى حسانًا هذا ينشد الشعر في

المسجد النبوي، فقال له حسان: كنت أنشد فيه (أي في المسجد) من هو خير منك!!، واستشهد بأبي هريرة، فأيده، إذ كان الرسول (ﷺ) ينصب لحسان ـ كما أسلفنا ـ منبراً في المسجد، فيقوم عليه يهجو الكفار(١٣٢). وفي المسجد النبوي أنشد كعب بن زهير ـ كما هو معروف ـ النبي (ﷺ) قصيدته المشهورة بالبُردة، وهي «بانت سعاد»(١٣٣). كذلك يُروى أن لبيد بن أبي ربيعة كان ينشد بعض شعره في المسجد الحرام، ومنه قوله: «ألَا كل شيء ما خلا الله باطل»، فصدقه عثمان بن مظعون(١٣٤). هذا فضلاً عن الأخبار الواردة عن استنشاد ابن عباس لعمر بن أبي ربيعة بعض شعره، في الحرم المكي.

أما بالنسبة للوفود، فهناك أخبار كثيرة عن توافدهم في عهد الرسول (ﷺ) ودخولهم عليه في مسجده(١٣٥) وقد سمح النبي (ﷺ) لبعضهم ـ قبل إسلامهم ـ أن يؤدوا صلاتهم فيه، من ذلك ما ذكره ابن هشام(١٣٦) عن قدوم وفد نصارى نجران المؤلف من أربعة عشر شخصًا الذين دخلوا المسجد النبوي حين صلاة العصر، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في المسجد يصلون، فقال الرسول (ﷺ): دعوهم، فصلوا إلى المشرق. ومن الوفود المشهورة وفد تميم (وهم يعرفون بأصحاب الحجرات) وقد دخلوا المسجد النبوي، وقصتهم معروفة(١٣٧). ثم هناك وافد بني سعد ابن بكر (وهو ضمام بن ثعلبة) الذي أناخ بعيره على باب المسجد، فعقله ودخل المسجد وحاور الرسول (ﷺ) في قصة مشهورة، ثم أسلم(١٣٨). كذلك قدم عدي بن حاتم الطائي على النبي (ﷺ)، ودخل المسجد حيث جرى بينهما الحوار المعروف(١٣٩). وقدم الأشعث بن قيس في وفد كندة، حيث دخلوا المسجد وجرى بينهم وبين الرسول (ﷺ) حوار معروف(١٤٠). وهناك وفد خزاعة المؤلف من أربعين رجلاً، وقد وردوا على الرسول (ﷺ) وهو في مسجده، فأنشدوه قصيدة(١٤١). كما أنه (ﷺ) أنزل وفد ثقيف ـ وكانوا لا يزالون على الكفر ـ في قبة ضربها لهم في المسجد أثناء مفاوضاته معهم، ولعل الرسول (ﷺ) تعمد ذلك لكي يطلعوا على أحوال المسلمين وتفاصيل عبادتهم، مما عجل في إسلامهم، الأمر الذي يدل على جواز إنزال المشركين في المسجد في تلك الفترة(١٤٢). إلا أن النبي (ﷺ) لم يتسامح مع المنافقين، فطردهم من مسجده، لأنهم كانوا يحضرون المسجد ويستمعون أحاديث المسلمين ويسخرون منهم ويستهزئون بدينهم(١٤٣).

أما فيما يتعلق بالنشاط السياسي والعسكري في المسجد، فهناك أخبار كثيرة تدل على قيام الرسول (ﷺ) بممارسة مثل هذا النشاط، إذ تشير الأخبار المتواترة إلى أن جميع السرايا والغزوات التي قام بها المسلمون، كان الإعلان عنها يتم في المسجد النبوي، وكذلك كان المجاهدون المسلمون عندما يعودون من غزواتهم، يتوجهون إلى المسجد لتصفية آثار تلك الغزوات. وقد رُوي أن الرسول (ﷺ) عقب عودته من تبوك، بدأ بالمسجد فجلس فيه للناس، فجاء المتخلفون يعتذرون إليه واحدًا واحدًا، وهو يقبل منهم(١٤٤)، وبذلك تمت تصفية آثار التخلف عن تلك الغزوة وأُعيد الاعتبار لأولئك المتخلفين. هذا وقد ذكر ابن هشام(١٤٥) أن الرسول (ﷺ) بينما كان جالسًا يذكّر الصحابة بأمور الدين، أمر عبدالرحمن بن عوف بالتجهز لغزوة دومة الجندل، الأمر الذي يدل بوضوح على مكانة المسجد في الميدان العسكري.

ولقد كان المسجد أيضاً أشبه بالمنتدى السياسي الذي يجري فيه التداول في شؤون الدولة ويعلن فيه المسلمون آراءهم ومطالبهم بالنسبة للشؤون المتعلقة بدنياهم، من ذلك مثلاً الخطبة التي ألقاها ثابت بن قيس بحضور الرسول (ﷺ) في المسجد النبوي، وفيها وصف الأنصار بأنهم «وزراء رسول الله»(١٤٦). ثم إن الناس كانوا يلتقون في المسجد أو عند بابه، ويتناقشون فيما يعرض لهم من الأمور(١٤٧). ومن أبرز الأمور السياسية التي دارت في المسجد، وصية الرسول (ﷺ) التي أعلنها قبل وفاته، وقد أوصى فيها بالأنصار خيراً، كما أمر بغلق جميع أبواب الدور المفضية إلى المسجد ماعدا باب أبي بكر (رضي الله عنه)(١٤٨). وشهد المسجد أيضًا اجتماع المسلمين عقب وفاة النبي (ﷺ) للمذاكرة في أمر الخلافة، وفيه تمت البيعة العامة لأبي بكر، وفيه خطب عمر وأبو بكر عقب أخذ تلك البيعة مباشرة(١٤٩). ولا يخفى ما لهذه البيعة من أهمية، فهي التي أرست أسس الخلافة الإسلامية التي استمرت ما لا يقل عن ثلاثة عشر قرناً من الزمان، ومما له علاقة بهذا الموضوع الخطبة التي ألقاها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في عهد خلافته، عند ما بلغه - أثناء الحج - لغط بعض الناس بشأن بيعة أبي بكر، فأجّل شرح الموقف حتى إذا عاد إلى المدينة المنورة، اعتلى منبر المسجد النبوي، فشرح ظروف تلك البيعة ووضع حداً لذلك اللغط(١٥٠).

ومن الأخبار التي تؤيد استعمال المسجد لمثل هذه الأغراض أن زياد بن أبيه جاء من العراق إلى المدينة، وقابل عمر بن الخطاب، فوصف له ضراوة المعارك التي خاضها المسلمون هناك في مواجهة جيوش الفرس، فقال عمر: يا غلام، هل تستطيع أن تقول هذا الكلام في المسجد؟! قال: نعم، لأنني لا أهاب أحدًا مثلما أهابك!!، فأخذ به ونادى: الصلاة جامعة. فاجتمع الصحابة، وقام زياد ووصف المعارك وصفًا أدبيًّا بليغًا، حتى إن عليًّا بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وهو المعروف بفصاحته وبلاغته، أعجب به، وقال: لو كان هذا الفتى قرشيًّا، لقاد العرب بعصاه(١٥١)!!

هذا وقد استخدم المسجد لعدة أغراض أخرى، من ذلك أن النبي (ﷺ) جعل سعد بن معاذ في مسجده - عندما جرح في غزوة الخندق - فوضعه في خيمة لامرأة من أسلم هي كعيبة بنت سعد الأسلمية (وقيل رفيدة) كانت تداوي الجروح، لكي تداويه(١٥٢)، وقد ورد في **الصحيحين** ما يؤيد هذا الخبر نقلا عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، إذ قالت: «أصيب سعد يوم الخندق في الأكحل، فضرب النبي (ﷺ) خيمة في المسجد ليعوده من قريب»... الخ الحديث(١٥٣). ثم كان يؤتى بالأسرى إلى المسجد أيضًا، من ذلك مثلاً أن ابنة حاتم الطائي - عندما أُسرت - جيء بها إلى الرسول (ﷺ) وهو في مسجده(١٥٤). كذلك ورد في **الصحيحين** أن بعثًا جاء برجل من نجد - هو ثمامة بن أثال - فربطوه في سارية من سواري المسجد. بل كان المسجد كذلك مركز الاستقطاب حتى بالنسبة للنساء، من ذلك مثلاً أنهن كن يبكين على من استشهد من أهلهن في وقعة أحد عند باب المسجد(١٥٥).

وأخيرًا كان المسجد يستخدم مكانًا للتقاضي منذ العهد النبوي، فقد روى البخاري(١٥٧) أن أحد الصحابة قاضى أخاه في دين المسجد النبوي، فتدخل النبي (ﷺ) فحسم الدين. كذلك يُروى أن رجلا وزوجته قد تلاعنا

في المسجد أيضا، وقد عقد البخاري بابا «في القضاء واللعان في المسجد». والغريب أن ابن ماجة ـ كما سبق وبينا ـ روى عن ابن عمران أن الرسول (ﷺ) **منع أن يُقتضى في المسجد من أحد**[١٥٧]، فلعل المقصود بالمنع ليس التقاضي نفسه، وإنما مطالبة الناس بتأدية الحقوق التي عليهم، خشية أن يؤدي ذلك إلى الجدال واللغط، والله أعلم.

المسجد ودوره في الحركة العلمية

من المسلم به أن أول أهداف رسالات الأنبياء (صلوات الله عليهم أجمعين)، هو تعليم بني البشر وتبصيرهم بأمور الحياة وما بعدها، وآخر آثارهم وميراثهم لبني الإنسان هو العلم وتوعية الناس إلى ما فيه خير دنياهم وآخرتهم. ويعد الإسلام أكثر الأديان السماوية اهتمامًا بالتعليم وبنشر العلم، ويكفي للدلالة على عظم هذا الاهتمام، أن الوحي بدأ بنزول سورة «القلم» التي تبدأ بكلمة «إقْرَأْ». وقد كانت البيوت والمنازل في بداية الدعوة الإسلامية وحتى الهجرة ـ كما أسلفنا ـ هي المكان المخصص لتلقّي العلم، بدءً بدار الأرقم، ثم بيوت بعض المؤمنين، وذلك بسبب تعذر الجهر بالدعوة وعدم إمكان نشرها في الأماكن العامة. وأخص تلك المنازل بيت الرسول (ﷺ) ومنزل أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) الذي كان الرسول يأتيه كل يوم[١٥٩] وقد روى البخاري[١٦٠] بسنده عن عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله (ﷺ) لم يمر يوم إلا ويأتي منزل أبي بكر (رضي الله عنه) لم يمر يوم إلا ويأتي منزل أبي بكر (رضي الله عنه) طرفي النهار بكرة وعشية، ثم بدا لأبي بكر فابتنى مسجدًا بفناء داره بمكة، فكان يصلي فيه ويقرأ القرآن... الخ القصة التي سبق وأشرنا إليها إليها آنفا[١٦١]. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى قصة إسلام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وهي مشهورة، فقد كان إسلامه في منزل أخته ـ كما هو معروف ـ على يد أحد الصحابة الذي كان قد سبق إلى الإسلام، وصار يعلّم شقيقة عمر وزوجها أمور الدين[١٦٢].

هذا بالنسبة للعهد المكي، أما بعد الهجرة فإن الأمر مختلف جداً، فقد أبدى الرسول (ﷺ) اهتمامًا كبيراً بالتعليم، فقد روى ابن عبدالبر[١٦٣]، أنه (ﷺ) عين عبدالله بن سعيد بن العاص ليعلم الناس القراءة والكتابة، إذ رأى النبي (ﷺ) عملاً بالوحي المنزل أن مهمته هي تعليم الناس الكتاب والحكمة وتبصيرهم بآيات الله، كما يتضح من الآيات التي ألمحنا إليها في صدر هذا البحث. وهذه الآيات تدل ـ بلا شك ـ على أن أصل التعليم عند المسلمين أصل إسلامي، وقد امتزج منذ بدايته بالوعظ وبالإرشاد الروحي، ولذا اتخذ التعليم المسجد مكانًا له، وهكذا ارتبط التعليم ارتباطًا وثيقًا بالمسجد منذ اللحظة الأولى، خاصة وأن المسجد أبوابه مفتوحة للجميع، وليس بمقدور أي أحد أن يصد الناس عنه، بخلاف مؤسسات التعليم الأخرى التي تكون قاصرة على فئة معينة من الناس، وهذا ما جعل للمسجد دورًا كبيراً يلعبه في مهمة التعليم هذه، سواء أكان ذلك في الماضي أو الحاضر أو المستقبل بإذن الله.

وعلى كل حال، فقد فهم الصحابة (رضي الله عنهم) أن ميراث الأنبياء ليس مالاً ولا جاهًا، وإنما هو العلم، وقد تجلى ذلك بوضوح بدعوة أبي هريرة (رضي الله عنه) الناس بعد وفاة الرسول (ﷺ)، دعاهم إلى المسجد ليتقاسموا

ميراثه (عليه الصلاة والسلام) الذي تركه لهم، حتى إذا غص المسجد بهم، علموا أن رسول الله (ﷺ) لم يخلّف دينارًا ولا درهمًا، وإنما خلّف العلم ليبلغه المسلمون، ويعلّم بعضهم بعضًا ما شاء الله(١٦٤). وقد أكد هذا المعنى الحديث الذي رواه أبو داود(١٦٥) بسنده عن أبي الدرداء (رضي الله عنه)، إذ قال: «من سلك طريقًا يطلب فيه علمًا سلك الله به طريقًا من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضًا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، **وإن العلماء، ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورّثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورّثوا العلم**، فمن أخذه أخذ بخط وافر». وإذا ما تذكرنا حديثًا آخر سبق وأشرنا إليه نقلاً عن **العقد الفريد**(١٦٦) يقول: «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يطلب، ولمداد جرت به أقلام العلماء خير من دماء الشهداء في سبيل الله»، وكذلك الحديث الذي رواه ابن ماجة(١٦٧)، وهو يقول: «يشفع يوم القيامة ثلاثة، الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء». أقول إذا تذكرنا هذه الأحاديث وغيرها، أدركنا مدى الاهتمام الذي أولاه الإسلام للعلم ومدى تقديره للعلماء، كما تبينا في الوقت نفسه مكانة المسجد في اقتسام الميراث النبوي، ألَا وهو العلم.

وعلاوة على ما تقدم، فهناك الحديث الذي رواه مسلم وبعض أصحاب السنن(١٦٨) وهو يتضمن قول الرسول(ﷺ): «... ومن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا سهل الله له به طريقًا إلى الجنة، **وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم**، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده، ومن بطأ به عمله لم يُسرع به نسبه». ويؤكد هذا الحديث الشريف بصورة صريحة وجود عناصر ثلاثة هي قوام التعليم عند المسلمين:

(١) فضل التماس العلم وتدارس الكتاب الكريم.

(٢) أن يكون التدارس في جماعة من المسلمين.

(٣) أن يكون المكان هو بيت من بيوت الله، أي المسجد.

وهنا يمكننا أن نقول بكل اطمئنان، بأن هذا الحديث قد وضع القواعد الأساسية للتعليم الإسلامي، وأرسى أسس الحركة العلمية التي تتركز في بيوت الله وهي المساجد. ولقد تواردت الأخبار التي تؤيد هذا المعنى، سواء في العهد النبوي أو في عهد الصحابة (رضوان الله عليهم). من ذلك الحديث الذي رواه ابن ماجة(١٦٩) بسنده عن أبي هريرة (رضي الله عنه) وقد ورد فيه قول الرسول (ﷺ): «**من جاء مسجدي هذا لم يأته إلا لخير يتعلمه ويعلّمه، فهو بمنزلة المجاهد في سبيل الله**». ولا شك أن هذه التوجيهات النبوية جعلت المسجد المكان المفضل للتعليم والتعلم، وأن للمسجد الفضل على سائر الأماكن. ولقد روى الإمام أحمد عن أبي هريرة أيضًا هذا الحديث نفسه بهذه الصيغة: «قال رسول الله (ﷺ): من دخل مسجدنا هذا **ليُعَلِّم خيراً أو ليعلَّمه**، كان كالمجاهد في سبيل الله، ومن دخل لغير ذلك كان كالناظر إلى ماليس له»(١٧٠). وهكذا أصبح المسجد مركزًا للتعليم منذ فجر الإسلام، ولاسيما المسجد النبوي الذي كان أول معهد للتعليم في الإسلام، ثم تبعته بقية المساجد مثل جامع البصرة وجامع

الكوفة وجامع عمرو في الفسطاط. ثم كانت أول قبلة اختطت في الشمال الإفريقي في القيروان سنة ٥٠هـ/ ٦٧٠م، وتبع ذلك مساجد كثيرة انتشرت في طول العالم الإسلامي وعرضه، من أمثال جامع الزيتونة الذي أنشىء في تونس عام ١١٦هـ/٧٣٤م، وجامع المنصور ببغداد عام ١٤٥هـ/٧٦٢م، وجامع قرطبة سنة ١٧٠هـ/٧٨٦م، وجامع القرويين بالمغرب سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م، ثم الجامع الأزهر في القاهرة سنة ٣٦١هـ/٩٧١م.

ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن اتساع حركة إنشاء المساجد بدأت في وقت مبكر جداً، فقد أخذ عددها في التزايد في كل مكان، بل إن المدينة نفسها شهدت هذه الظاهرة، فقد بلغ عدد المساجد فيها في العهد النبوي ـ كما أسلفنا ـ تسعة على الأقل(١٧١)، وكان كل واحد من المساجد على اختلاف بقاعها، مدرسة تنشر العلم والعرفان(١٧٢).

وبعد هذه المقدمة العامة عن دور المسجد في الحركة العلمية، أرى من المفيد أن أستعرض بإيجاز أخبار المساجد الأولى في الجزيرة العربية، ولاسيما المسجد النبوي والمسجد الحرام، والدور الذي كان لهما في عملية التعليم.

المساجد الأولى في الجزيرة العربية وأدوارها

(١) المسجد النبوي

كان لمسجد المدينة مكانة خاصة لدى الرسول (ﷺ)، فقد روي أنه (ﷺ) كان لا يقدم من سفر إلا نهارًا في الضحى، فإذا قدم بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين (هذا حديث متفق عليه). وإن كتب الحديث والسيرة وكتب التاريخ طافحة بالأخبار المتعلقة بالنشاط العلمي الذي شهده هذا المسجد الشريف، سواء أكان ذلك في العهد النبوي أم في عهد الخلفاء الراشدين، فقد رُوي: «إن رسول الله (ﷺ) مر بمجلسين في مسجده، فقال: كلاهما على خير، وأحدهما أفضل من صاحبه، أما هؤلاء فيدعون الله عزوجل ويرغبون إليه، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وأما هؤلاء فيتعلمون الفقه والعلم ويعلّمون الجاهل فهم أفضل، وإنما بعثت معلمًا، ثم جلس معهم»(١٧٣). وعلاوة على هذا الحديث، فهناك ما رواه الخطيب البغدادي(١٧٤) من أن الرسول (ﷺ) كان «يعلّم الناس التشهد على المنبر، كما يعلّم المعلم الغلمان». كذلك روى الخطيب(١٧٥) بسنده عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قوله: «جلستُ مع عصابة مع ضعفاء المهاجرين، إن بعضنا ليستتر ببعض من العري، وقاريء يقرأ علينا، فنحن نستمع إلى كتاب الله، إذ جاء رسول الله (ﷺ) فجلس وسطنا ليعدل نفسه بنا، ثم أشار بيده فاستدارت الحلقة وبرزت وجوههم له: فمن كان أكثرهم علمًا وأسرعهم فهمًا، فإنه يقرّبه ويدنيه ويجعله مما يليه». وهكذا أرسى الرسول (ﷺ) إحدى قواعد التعليم عند المسلمين، ألَا وهي الحلقة، كما أنه أرسى قاعدة تربوية مهمة، وهي تقديم ذوي الفهم وكثرة العلم وتقريبهم لغرض اتخاذهم دعاة ومعلمين.

هذا وقد رُوي أن النبي (ﷺ) قد عين عبادة بن الصامت معلمًا لأهل الصُفّة (ولعل بعضهم كان في الحلقة التي أشار إليها أبو سعيد الخدري في الحديث السابق) يعلّمهم الكتابة والقرآن(١٧٦). والجدير بالذكر أن التعليم في الصُفّة لم يكن قاصرًا على أهلها فقط، بل كان يحضر دروسها كل من رغب في الدراسة، حتى بلغ عدد الدارسين فيها في بعض الأحيان سبعين رجلاً، وكانوا إذا جنَّ الليل انطلقوا إلى معلم لهم في المدينة فيدرسون الليل حتى يصبحوا، وفقًا لرواية الإمام أحمد(١٧٧). هذا علاوة على بعض أبناء القبائل الذين كانوا يترددون على حلقة أهل الصُفّة. وفضلاً عن ذلك فإن الرسول (ﷺ) ـ كما روى الترمذي في كتاب الشمائل ـ كان في بعض الأحيان يخرج من بيته إلى الناس ـ وهم في المسجد ـ ليتدخل في نقاشهم ويضع حداً لتشعب الرأي بينهم. وهكذا ضرب لنا الرسول الكريم المثل الأعلى في الانخراط في سلك المعلمين، كما علمنا آداب مجالس التعليم وأساليبها، وهي التي اتخذها المسلمون فيما بعد نبراسًا لهم في حلقاتهم العلمية.

ومن الأدلة الصريحة على قدم حلقات التعليم ووجودها في العهد النبوي، علاوة على ما ورد في حديث أبي سعيد الخدري المذكور آنفًا، ما رُوي عن أبي واقد الليثي الذي قال: «بينما رسول الله (ﷺ) في المسجد، فأقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله وذهب واحد، فوقفا على رسول الله (ﷺ)، فأما أحدهما فوجد فرجة في الحلقة فجلس فيها. وأما الآخر فجلس خلفهم، وأما الثالث فأدبر ذاهبًا. فلما فرغ رسول الله (ﷺ) قال: ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه. وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه. وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عزوجل عنه»(١٧٨).

هذا وقد استمرت حلقات التدريس في المسجد النبوي بعد ذلك يتولاها عدد من الصحابة، أمثال جابر بن عبدالله الذي كانت له حلقة، حيث يأخذ الناس العلم عنه(١٧٩). وكان أبو عثمان ربيعة (أي ربيعة الرأي) يجلس في مسجد المدينة، وكان يأتيه مالك والحسن وأشراف أهل المدينة للأخذ عنه، وكانت له فيه حلقة وافرة وفقا لما ذكره ابن خلكان(١٨٠). ومن حلقات المسجد النبوي حلقة نافع(١٨١) مولى ابن عمر المتوفى سنة ١١٧هـ/٧٣٥م، وحلقة ابن إسحق صاحب السيرة(١٨٢). هذا ويتوالى ذكر الحلقات في كتب التاريخ، ولا تكاد تخلو ترجمة من تراجم العلماء والشيوخ من الإشارة إلى حلقة لهم بمسجد من المساجد(١٨٣). ولا تزال بعض المساجد تضم بعض الحلقات.

هذا وقد قام المسجد بدور الكُتّاب بالنسبة لأطفال المسلمين، فمن الأخبار المتواترة نستخلص بأن صغار المسلمين كانوا في العهد النبوي يندسون بين الكبار في المسجد ليسمعوا من النبي (ﷺ)، وممن كان يفعل ذلك علي ابن أبي طالب وعبدالله بن عباس (رضي الله عنهما)(١٨٤). ولكن ذلك لم يمنع ظهور الكتاتيب في ذلك العهد، إذ يروى أن أم سلمة زوج الرسول (ﷺ) بعثت إلى معلم الكتاب في المدينة ليرسل إليها بعض الغلمان ليساعدوها في نفش الصوف(١٨٥) وهناك حديث رواه ابن سحنون(١٨٦) جاء فيه قول الرسول (ﷺ): «أيما مؤدب ولي ثلاثة صبية

من هذه الأمة، فلم يعلِّمهم بالسوية فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم، حُشر يوم القيامة مع الخائنين». وفي هذا الحديث دلالة قاطعة على وجود المؤدبين في العهد النبوي. كما أن الحديث قد أرسى مبدأً مهمًا من مبادىء التعليم الذي ينادي به التربويون في الوقت الحاضر، وهو يقضي بإشاعة المساواة وتكافؤ الفرص بين الدارسين، وقد سبق المسلمون غيرهم إلى هذا المبدأ بأربعة عشر قرنًا من الزمان، هذا ويؤكد الكتاني ـ كما مر بنا ـ أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان أول من أمر ببناء بيوت المكاتب ونصب الرجال لتعليم الصبيان وتأديبهم. ونقل ابن سحنون(١٨٧) أخبارًا تؤيد وجود الكُتّاب في عهود الخلفاء الراشدين كافة، وقد أسند تلك الأخبار إلى مالك بن أنس (رحمه الله) المتوفى سنة ١٧٩/٧٩٥م. وهكذا يكون الكتاب من مؤسسات التعليم الإسلامي العريقة، وقد كان يؤدي دوره التعليمي إلى جانب المسجد منذ القدم.

(٢) المسجد الحرام

للمسجد الحرام مكانته العظيمة في نفوس المسلمين، وشرفه السامي وفضله الكبير، مما هو معروف ومعلوم. ولعل من المفيد أن أنقل هنا ما قاله الأزرقي(١٨٨) بهذا الصدد: «إن الجالس ينظر إلى البيت لا يطوف به ولا يصلي أفضل من المصلي في بيته ولا ينظر إلى البيت». ولكنه على الرغم من هذه المكانة الخاصة، فإن دور المسجد الحرام في الحركة العلمية كان ـ ولاشك ـ دون دور المسجد النبوي، وذلك لأن الحركة العلمية كانت منذ البداية تتركز حول شخصية الرسول (ﷺ) وصحابته من بعده الذين آثروا الإقامة في المدينة المنورة، سواء أكان ذلك في حياة النبي (ﷺ) أم بعد وفاته، إلا أنه بعد مقتل الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) تحول إلى مكة واحد من كبار الصحابة وأوسعهم علما، هو عبدالله بن عباس (رضي الله عنه)، فأقام بها إلى أن أخرجه منها عبدالله بن الزبير لتوقفه عن مبايعته، فسكن الطائف(١٨٩)، وبها مات في سنة ٦٨هـ/٦٨٧م. والذي يهمنا هنا أنه كان لابن عباس مجلس في المسجد الحرام، وكان هذا المجلس حافلاً بكل فن، فقد رُوي عن عمرو بن دينار قوله: «ما رأيت مجلسًا أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس، الحلال والحرام والعربية والأنساب والشعر». وقال عطاء: «كان ناس يأتون ابن عباس في الشعر والأنساب، وناس يأتون لأيام العرب ووقائعها، وناس يأتون للعلم والفقه، فما منهم صنف إلا يُقبل عليه بما يشاء»(١٩٠). والمعروف عنه أنه كان كثيراً ما يجعل أيامه يومًا للفقه، ويومًا للتأويل، ويومًا للمغازي، ويومًا للشعر، ويومًا لوقائع العرب. ومن هذا نستخلص أن لابن عباس الفضل في تقسيم العلوم وتصنيفها، وتخصيص أيام معينة لتدريسها، وبذلك وضع مبادىء وتقاليد سار عليها العلماء المسلمون فيما بعد. وللتدليل على علو شأن ابن عباس، يكفي أن نقول إن له في «**الصحيحين** ستين وستمائة وألف حديث (١٦٦٠ حديثًا)، وأن ابن مسعود قال عنه: «نِعْم ترجمان القرآن ابن عباس». وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إذا أغفلت عليه قضية دعا ابن عباس، وقال له: أنت لها ولأمثالها، ثم يأخذ بقوله(١٩١). وهذا شهادة عزّ نظيرها.

ولغرض إعطاء فكرة واضحة عن مجلس ابن عباس في المسجد الحرام، نورد ما رواه السيوطي(١٩٢)، إذ قال: «بينما عبدالله بن عباس جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن الكريم، فقال نافع بن

الأزرق لنجدة بن عويمر: قم بنا إلى هذا الذي يجترىء على تفسير القرآن بما لا علم له به، فقاما إليه، فقالا: إننا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله تعالى فتفسرها لنا، وتأتينا بمصادقة من كلام العرب، فإن الله إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فأجاب ابن عباس عن كل ما سألاه مستشهدًا على كل معنى بما ورد في الشعر الجاهلي، مما يؤيد المعنى الذي ذهب إليه». وقد أحصيت الأبيات التي استشهد بها ابن عباس، فبلغت ١٩٠ شاهدًا(١٩٣).

ويروي ابن سعد(١٩٤) في هذا الصدد أن ابن عباس كان يؤكد دائمًا على أهمية الشعر بالنسبة لتفسير القرآن الكريم. وقد نقل السيوطي(١٩٥) قول ابن عباس: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك». وهو في هذا الرأي يتفق مع رأي غيره من الصحابة الكرام، فقد وردت الأخبار عن اهتمام عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالشعر أيضًا، من ذلك أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري (رضي الله عنه) قائلاً: «مر من قِبَلك بتعلم الشعر، فإنه يدل على معالي الأخلاق وصواب الرأي ومعرفة الأنساب»(١٩٦) ولا غرابة في ذلك، فقد ورد في الحديث الشريف الأمر للمسلمين برواية الشعر لأبنائهم كجزء مما ينبغي عليهم تعلّمه كالسباحة والرماية كما مر بنا آنفًا.

وابن عباس كان من أبرز الصحابة علمًا وأدبًا، وكان يسمى ـ كما أسلفنا ـ «ترجمان القرآن» ويُعرف أيضًا بالبحر لسعة علمه(١٩٧). وقد روى السبكي(١٩٨) قول عبدالله بن طاهر: «الأئمة للناس أربعة، ابن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والقاسم بن معن في زمانه، وأبو عبيد في زمانه». ويقول ابن النديم(١٩٩) إن له عدة كتب، بعضها في التفسير وأحكام القرآن. ويبدو أن ابن عباس كان حريصًا على طلب العلم وجمع الحديث منذ الصغر، إذ كان يأتي أبا رافع مولى رسول الله (ﷺ) فيقول: ما صنع النبي (ﷺ) يوم كذا؟ فيكتب ما يقوله أبو رافع(٢٠٠). ويقول ابن سعد(٢٠١): إن ابن عباس كان يأتي الرجل فيجده نائمًا لا يوقظه، ويجلس على بابه تسفي على وجهه الريح حتى يستيقظ فيسأله عما يريد، وقد بلغ من حرصه على الطلب أنه ماكان يتأخر عن حضور مجالس العلم، حتى ولو كانت لبعض طلبته فقد رُوي أنه كان يحضر مجلس تلميذه سعيد بن جبير(٢٠٢)، وقد طلب إلى سعيد هذا أن يحدث بحضوره(٢٠٣)، وهو شرف كبير للتلميذ أن يحدث بحضور شيخه، وهذا السلوك في الوقت نفسه يدل على ما يتحلى به ابن عباس من تواضع جم عظيم. هذا وقد كان في حوزة موسى بن عقبة(٢٠٤) تراث ابن عباس، إذ قال موسى إن كريبًا(٢٠٥) مولى ابن عباس قد وضع عنده حمل بعير من كتب ابن عباس(٢٠٦)، الأمر الذي يدل على ضخامة ذلك التراث.

كان موضع مجلس ابن عباس في الحرم المكي، في زاوية زمزم على يسار الداخل إلى زمزم، وفقًا لما يقوله الأزرقي،(٢٠٧) وقد عمل عليه قبة حفيده سليمان بن علي، وذلك في عهد سليمان بن عبدالملك. كذلك كان يجلس في الحِجْر، إذ اعتاد الناس أن يجلسوا في الحجر للمذاكرة. وقد روى الأزرقي(٢٠٨) أن ابن عباس (رضي الله عنه) كان يجلس فيه، وذكر أن شيخًا بدوياً من هذيل أتاه فسأله عن مسألة من المسائل فأجابه. وقد مر بنا أنه كان يجلس

أيضًا في فناء الكعبة. والظاهر أن الجلوس في البيت لم يقتصر على ابن عباس وحده، فقد ذكر الأزرقي(٢٠٩)إن سلمان الفارسي (رضي الله عنه) كان يجلس مع بعض الناس بين الركن وزمزم، فيتحدث إليهم عن شرف الحجر الأسود وعظم مكانته عند الله. ولاشك أن الحديث في مثل هذا المجلس كان يتشعب ويتناول مختلف المواضيع، وتحصل المذاكرة ـ كما بيّن الأزرقي ـ وينتهز الناس الفرصة، فيسألون أصحاب رسول الله (ﷺ) عن الحلال والحرام، وما إلى ذلك من أمور الدين والدنيا.

وعلى كل حال فإن أبرز مجالس المسجد الحرام، هو مجلس ابن عباس (رضي الله عنه)، وفيه تخرج عدد غير قليل من العلماء الذين جلسوا مجلسه فيما بعد، ومن هؤلاء عطاء بن أبي رباح(٢١٠) المتوفى سنة ١١٤هـ/٧٣٢م الذي كانت له حلقة في الحرم، وكان مفتي أهل مكة ومحدثهم، وقد خلف ابن عباس في حلقة العلم وفي الفتيا. ثم صارت هذه الحلقة لابن جريج، ثم لمسلم بن خالد الزنجي، ثم لسعيد بن سالم القداح، وبعده للإمام الشافعي الذي كان يلقى دروسه في الحرم، بل أفتى في المسجد الحرام وهو ابن نيف وعشرين سنة(٢١١).

(٣) المساجد الأخرى

كما سبق وبينا إن المساجد كانت تقام في كل بقعة وصلت إليها الدعوة الإسلامية، ولاشك أن الجزيرة العربية بوصفها مركز الدعوة، كانت تزخر بعدد كبير من المساجد، ولكننا لم نقف على أخبار تلك المساجد فيما عدا القليل كمسجد «جواثا»، إلا أننا يمكننا القول بكل اطمئنان بأن النشاط الذي كان يسود المسجد النبوي والمسجد الحرام، ولاسيما في النواحي العلمية، كان مثلاً يحتذى في بقية المساجد، سواء أكان ذلك في داخل الجزيرة العربية أم في خارجها. وقد كان هذا النشاط واضحا كل الوضوح في مساجد الأمصار كجامع البصرة وجامع الكوفة وجامع عمرو ابن العاص في الفسطاط، ولكن هذا النشاط خارج عن نطاق هذا البحث. إلا أن هناك مسجدًا مهما لابد من التنويه بالنشاط العلمي الذي كان يجري فيه، ألَا وهو «مسجد قباء» أول مسجد أسسه الرسول (ﷺ) عند وصوله إلى مشارف يثرب ـ كما أسلفنا ـ وعُرف بأنه أول مسجد في الإسلام. وقد شهد هذا المسجد نشاطًا علميًّا منذ العهد النبوي، إذ يروى عن مكحول (وهو من التابعين)(٢١٢) عن عبدالرحمن بن غنم قوله: «حدثني عشرة من أصحاب رسول الله (ﷺ) قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قباء، إذ خرج علينا رسول الله (ﷺ) فقال: تعلموا ما شئتم أن تعلموا فلن يأجركم حتى تعملوا»(٢١٣). من هذا الحديث يتضح لنا أن مسجد قباء كان مثابة للصحابة (رضي الله عنه) يجتمعون فيه لتدارس العلم، وأن النبي (ﷺ) كان يذهب بنفسه إلى هناك ليعلمهم ويرشدهم، وفي هذا تأكيد للدور التعليمي الذي كان لهذا المسجد الأول في الإسلام. هذا وقد ذكر أحمد فكري(٢١٤) نقلاً عن إحياء علوم الدين في طبعة لم يتيسر لي العثور عليها، أن بعض الصحابة كانوا يعلِّمون في مسجد قباء في عهد الرسول (ﷺ). أقول لعل أحمد فكري يشير بقوله هذا إلى الخبر الذي نقلناه آنفًا عن مكحول (رحمه الله).

وقبل ختام هذه الفقرة، لابد لي من التنويه بنقطتين مهمتين؛ الأولى هي أن المسلمين الأوائل (أو بعضهم على الأقل، كابن عباس) كانوا يرون بناء المساجد والتعليم فيها من أعظم القربات عند الله، بل إن ذلك يفوق الجهاد في الأجر والمثوبة. فقد رُوي عن الأزدي قوله: «سألت ابن عباس عن الجهاد، فقال: ألَا أدلك على خير من الجهاد؟ فقلتُ: بلى، قال: تبني مسجدًا وتعلّم فيه الفرائض والسنة والفقه والدين»(٢١٥). أما النقطة الثانية، فهي ان تركز حركة التعليم في المساجد، لم يمنع المسلمين من اتخاذ أماكن أخرى للتعليم (والمقصود هنا التعليم العالي، لأن التعليم الابتدائي كان يجري في الكتاب، كما هو معروف)، إذ يقال إن عبدالله بن عباس عندما انتقل إلى الطائف، اتخذ هناك منزلاً لتعليم الناس(٢١٦). كما يروي ابن سعد(٢١٧) أن سيرين(٢١٨) مولى أنس بن مالك، قد ابتنى في القرن الأول للهجرة مجلسًا بجذوع النخل لرواية الحديث، الأمر الذي يدل على أن انتشار حركة التعليم إلى أماكن أخرى إلى جانب المساجد، قد وقع في وقت مبكر من التاريخ الإسلامي.

ظهور طبقة من العلماء والمعلمين في صدر الإسلام

لم يكن غريبًا بعد الذي عرفناه عن موقف الإسلام من العلماء والمعلمين، ولاسيما قول الرسول (ﷺ): «إنما بعثت معلمًا»، وقد سبق شرحه في صدر هذا البحث، نقول لم يكن غريبًا أن تظهر إلى الوجود طبقة من العلماء والمعلمين في العقود الأولى من التاريخ الإسلامي، خصوصًا وأن الإسلام قد أحدث نهضة علمية واسعة جداً بين أبنائه، كان من شأنها:

(١) تزايد عدد المتعلمين

وقد تجلى ذلك في اعداد الذين أقبلوا على تعلم القراءة والكتابة، فبعد أن كان عدد من يعرف القراءة والكتابة في مكة مثلاً، عند ظهور الإسلام عددًا محدودًا جداً، إلى درجة أن أسماءهم كانت معروفة، نرى هذا العدد قد تضاعف بشكل منقطع النظير، إذ بلغ عدد كُتّاب الوحي وحدهم أربعين كاتبًا، وتجلى انتشار الكتابة بوضوح، بكثرة الرسائل التي كتبها النبي (ﷺ)، فقد وصلنا منها أكثر من مائتي رسالة، غير التي فقدت ولم يصلنا خبرها، وهناك أخبار كثيرة عن عناية الرسول (ﷺ) بالكتابة وتعليماته بشأنها(٢١٩)، وقد برز هذا الاهتمام بالكتابة في الأمر القرآني الصادر إلى المسلمين بوجوب توثيق ديونهم بصكوك مكتوبة، إذ قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾(٢٢٠). والحق أن هذه الآية الكريمة كانت هي الأساس لنشر نظام كُتاب العدل وموثقي العقود الذي نراه الآن في أكثر البلاد الإسلامية، بل وغير الإسلامية أيضًا.

هذا ويروى اليعقوبي(٢٢١) أن أبا بكر (رضي الله عنه) قد أجلس عند جمع القرآن الكريم خمسة وعشرين رجلاً من قريش وخمسين رجلاً من الأنصار، ليكتبوا القرآن ويعرضوه على سعيد بن العاص(٢٢٢) لأنه رجل فصيح . وهذا العدد يدل على كثرة من كان يقرأ ويكتب في سنة جمع القرآن وهي سنة ١٢هـ، بل ظهر عدد من العلماء الذين صاروا يفتون في عهد الرسول (ﷺ) نفسه، أبرزهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وعبدالرحمن بن عوف وعبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وأبو الدرداء وأبو موسى الأشعري وسليمان بن يسار وأُبَي بن كعب (رضوان الله عليهم أجمعين)، ولكن لم يكن أحد من هؤلاء يفتي في حضرة الرسول (ﷺ) غير أبي بكر(٢٢٣)، غير أنه كان هناك عدد آخر من الصحابة تصدوا للتعليم في عهد النبي (ﷺ) وفي حضرته، كما أسلفنا.

(٢) الصحابة يتصدون للتعليم

أما بالنسبة للصحابة الذين تصدوا للتعليم، فإن بعضهم مارس التعليم ـ كما قلنا ـ في عهد النبي (ﷺ) وفي المسجد النبوي بالذات، مثل عبادة بن الصامت المتوفى سنة ٣٤هـ/٦٥٤م الذي أشرنا إلى قيامه بتعليم أهل الصُفة القرآن الكريم(٢٢٤). وهناك أيضا أبو عبيدة بن الجراح (وهو عامر بن عبدالله الفهري) المتوفى سنة ١٨هـ/٦٣٩م(٢٢٥)، وأبان بن سعيد المتوفى سنة ١٣هـ/٦٣٤م(٢٢٦)، وكلاهما كان يدرِّس القرآن. وكذلك أبو هريرة (واسمه عبدالرحمن بن صخر السدوسي) المتوفي سنة ٥٩هـ/٦٧٩م)(٢٢٧)، فقد كان ممن يعلم القرآن أيضًا، وقد رُوي عنه قوله: «إني كنت لألصق بطني بالحصباء من الجوع، وأن كنت لاستقريء الرجل الآية وهي معي كي ينقلب بي فيطعمني»(٢٢٨). ولأبي هريرة (رضي الله عنه) موقف مشهور ـ سبق وأشرنا إليه ـ إذ مر بسوق المدينة، فوقف عليها وقال: يا أهل السوق ما أعجزكم! قالوا: وما ذاك يا أبا هريرة؟ قال: ذاك ميراث النبي (ﷺ) يُقسم، وأنتم ها هنا لا تذهبون فتأخذون نصيبكم منه!، قالوا: وأين هو؟ قال: في المسجد، فخرجوا سراعًا، ووقف أبو هريرة لهم حتى رجعوا. فقال لهم، ما بالكم؟ فقالوا: يا أبا هريرة، قد أتينا المسجد فدخلنا فلم نر شيئا يقسم، فقال لهم أبو هريرة: أو ما رأيتم في المسجد أحدًا؟ قالوا: بلى، رأينا قوما يصلون وقوما يقرأون القرآن، وقوما يتذاكرون الحلال والحرام. فقال أبو هريرة: ويحكم فذاك ميراث سيدنا محمد. (ﷺ)»(٢٢٩)

والجدير بالذكر ان هناك أحاديث تؤكد أن النبي (ﷺ) قد أوصى المسلمين باتباع أصحابه من بعده، وبالأخذ عنهم فيما يتعلق بأمور دينهم، بل إنه (ﷺ) عيّنهم بأسمائهم، الأمر الذي يدل على أن بروز طبقة العلماء كان في وقت مبكر جداً (إذ ظهرت فئة من الصحابة عُرف أصحابها بالقراء، كما سنرى في فقرة آتية، إن شاء الله)، من ذلك ما أورده الكتاني(٢٣٠) من أقوال منسوبة إلى النبي (ﷺ) ومنها قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي، وأشار إلى أبي بكر، واهتدوا بهدي عمر، وإذا حدثكم ابن أم معبد(٢٣١) فصدقوه»، ومنها أيضًا حديث: «استقرؤا القرآن من أبي وابن مسعود». وهذه الأخبار تدل على شهادة الرسول (ﷺ) لهؤلاء النفر من الصحابة بالعلم، وأنهم أهل لتعليم غيرهم من المسلمين. ويُروى في هذا الصدد أن عمر بن الخطاب خطب يومًا فقال: «أيها الناس من أراد أن يسأل

عن القرآن فليأت أُبي بن كعب، ومن أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأت معاذ بن جبل . . . الخ»(٢٣٢) مما يدل على ظهور التخصص أيضاً في ذلك الحين.

(٣) ظهور علماء من الموالي

لم يقتصر بروز العلماء على العرب وحدهم، بل كان هناك عدد غير قليل من الموالي الذين برزوا في العلوم من أمثال نافع مولى بن عمر، وعكرمة مولى إبن عباس وكريب مولى إبن عباس أيضا، والأخير ـ كما سبق وبينا ـ ورث تراث إبن عباس، وكان لدى عكرمة كتاب في التفسير رواه عن إبن عباس نفسه(٢٣٣). وهناك أيضا عطاء بن أبي رباح الذي كان عبدًا أسود، وأمثال هؤلاء كثير ممن نوهنا بذكرهم في هذا البحث.

(٤) بروز مدارس فكرية في الحجاز

وعلاوة على ما تقدم، فقد شهد صدر الإسلام، بروز مدارس فكرية (إذا صح هذا التعبير) في التفسير التفت حول بعض الأعلام من الصحابة، من ذلك مدرسة مكة للتفسير التي كان عمادها أصحاب ابن عباس (رضي الله عنهما)، من أمثال عكرمة مولاه آنف الذكر، وتلميذه سعيد بن جبير الأسدي، ومجاهد بن جبير المكي المقرىء المفسر، وأبي الحجاج المخزومي، وطاووس بن كيسان اليماني وعطاء بن أبي رباح الذي أسلفنا ذكره. وهناك مدرسة المدينة المؤلفة من أصحاب أبي بن كعب (رضي الله عنه) وغيرهم. وممن برز في هذه المدرسة علقمة بن قيس النخعي، ومسروق بن الأجدع، والأسود بن يزيد النخعي ومرة بن شراحيل الهمذاني، وعامر بن شراحيل الشعبي والحسن البصري، وقتادة السدوسي، الأمر الذي يدل على قيام تقدم علمي كبير في المدينتين المقدستين في وقت مبكر جداً.

(٥) علماء المدينة

من المعروف ان المدينة المنورة قد اختصت بظهور طبقة كبيرة من العلماء، كان على رأسها زيد بن ثابت الذي ترأس علماءها، فجلس للقضاء والفتيا والقراءة والفرائض حتى وفاته في سنة ٤٥هـ/٦٦٥م(٢٣٤). وكان ابن عباس ـ على جلال قدره ـ يأتي إلى بيت زيد ليأخذ عنه، بل كان يأخذ بركابه إمعانًا في إبداء الاحترام، لكن زيدًا كان يرفض ذلك النوع من التبجيل ولاسيما من ابن عم رسول الله (ﷺ)، وكان إلى جانب مجلس زيد، مجلس عبدالله بن عمر الذي برز في الحديث(٢٣٥). وعلى أيديهما تخرج عدد كبير من العلماء، مما حوَّل المسجد النبوي إلى أهم مركز علمي ليس في العهد النبوي وعهد الخلفاء الراشدين فحسب، بل وفي العهد الأموي أيضا. في الحقيقة إن العلم قد ازداد انتشاره في هذا العصر الأخير (أي العصر الأموي) لأن كثيراً من علماء الأمصار هرعوا إلى الديار المقدسة

ينشدون الطمأنينة بعد الفتن والقلاقل التي سادت أمصارهم، فكثر عددهم في الحجاز وازدحمت حلقاتهم في الحرمين، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذي رفض حكم الحجاج في العراق واستقر في مكة المكرمة، وكان من أعلم علماء عصره، فقد أخذ العلم عن ابن عباس ـ كما بينا في موضع آخر من هذا البحث(٢٣٦).

وعلى كل حال، فإن أبرز المتخرجين من المسجد النبوي، هو سعيد بن المسيب الذي استمرت حلقته في المسجد النبوي أربعين سنة، وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة(٢٣٧) الذين سيأتي ذكرهم فيما بعد إن شاء الله. هذا وقد تعددت المجالس في المسجد النبوي، كل مجلس خُصص لعلم من العلوم، ومن أبرز المجالس التي ظهرت فيما بعد، مجلس الإمام مالك بن أنس الذي كان يعقده بين القبر والمنبر(٢٣٨).

ومما انفردت به المدينة، أن فقهاءها السبعة (وهم سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار، وسالم بن عبدالله، والقاسم بن محمد، وعروة بن الزبير، وعبيدالله بن عتبة، وخارجة بن زيد بن ثابت) قد كونوا مجلسًا للفقه، فكانوا إذا جاءتهم المسألة ـ ولاسيما في القضايا المستجدة ـ دخلوا جميعًا فنظروا فيها، ثم يصدرون فتواهم(٢٣٩). والغريب أن بعض المستشرقين نفي وجود هذا المجلس على الرغم من أن مثل هذا المجلس كان معروفًا منذ أيام أبي بكر (رضي الله عنه)، إذ كان ينظر في الخصومات فيحسمها وفق الكتاب والسنة، فإن لم يجد جمع رؤوس الناس وخيارهم، فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به(٢٤٠). هذا وقد جمع أحد المؤلفين فقه الفقهاء السبعة وأثره في فقه الإمام مالك في كتاب(٢٤١). وكذلك ينسب إلى أبي الزناد (المحدث المشهور) كتاب في الموضوع، إلا أنه الآن في عداد المفقودات. والجدير بالذكر أن عمر بن عبدالعزيز عندما كان عاملاً على المدينة المنورة، كوّن مجلسًا استشاريًا من أولئك الفقهاء السبعة وأكمله إلى عشرة(٢٤٢).

ونستخلص مما تقدم أن الحلقات كانت مستمرة في المسجد النبوي، وأنها متنوعة وكان فيها ـ كما أسلفنا ـ نوع من التخصص لكل واحدة منها، بل كان بعض العلماء يخصص يومًا معيناً لكل تخصص، كما كان يفعل عبدالله بن عباس (وكان ذلك طبعا في المسجد الحرام) إذ كان يجلس يوماً لا يذكر إلا الفقه، ويومًا للتفسير، ويومًا للمغازي، ويومًا للشعر، ويومًا لأيام العرب، فإنه لم يكن أحد يجلس إليه إلا وخضع له، ولم يكن سائل قط سأله إلا وجد عنده علما ـ على حد قول ابن سعد(٢٤٣). ولا شك أن مجالس علماء المسجد النبوي كان على صورة مجلس ابن عباس أو قريبة منها.

(٦) دور المرأة في الحركة العلمية

من الواضح أن النهضة العلمية الإسلامية ما كانت قاصرة على الرجال، بل كان للنساء نصيب وافر فيها أيضًا. فالمعروف أن النساء كان يسمح لهن في عهد الرسول (ﷺ) وفي عهد الخلفاء الراشدين، بحضور الصلوات

في المسجد، فيجلسن في نهاية الصفوف، ويستمعن لما يلقى فيه من الحديث والمواعظ، فقد ذكر ابن سعد(٢٤٤) عددًا من النساء كن يحضرن الصلوات مع رسول الله (ﷺ)، وقد استمر ذلك في عهد الخلفاء الراشدين. ومن الأدلـة على ذللك أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أمر سليمان بن أبي حثمة أن يؤم النساء في رحبة المسجد النبوي(٢٤٥). هذا وقد عقد ابن سعد في طبقاته(٢٤٦) فصلاً لبيعة النساء للنبي (ﷺ) تأكيدًا لأهمية دور المرأة في الإسلام. ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى مطالبتهن لرسول الله (ﷺ) أن يخصص لهن يومًا ليتلقين عنه أمور الدين. والحق أن النبي (ﷺ) قد بدأ بتعليم أهل بيته، وكان منهن من تعلمت القراءة والكتابة مثل أم المؤمنين حفصة بنت عمر (رضي الله عنه). أما عائشة وأم سلمة (رضي الله عنهما) فقد كانتا تقرآن ولا تكتبان(٢٤٧).

هذا وقد شمل التعليم عددًا من الصحابيات، من أمثال أم كلثوم بنت عقبة التي كانت أول من هاجر إلى المدينة، وقد رُوي لها في الصحيحين عدد من الأحاديث(٢٤٨)، وكريمة بنت المقداد التي كانت هي وأم كلثوم تقرآن وتكتبان. وغني عن القول أن السيدة عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) كانت من أبرز نساء صدر الإسلام، فقد كان الصحابة يسألونها عن الفرائض، ولها في رواية الحديث سهم وافر، ولا أدل على ذلك من مسندها الذي رواه الإمام أحمد في كتابه المسند، بل كان لها باع في الأدب، إذ كانت تروي الكثير من الشعر، وربما روت القصيدة الطويلة «ستين بيتًا والمائة بيت»(٢٤٩).

ومن النسـاء اللاتي اشتهرن برواية الحديث، وكن موضع اعتماد مؤرخي السيرة من أمثال عروة بن الزبير والزهري، عَمرة بنت عبدالرحمن التي تربت في حجر أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها)، فحفظت عنها الكثير من الحديث، وكانت عالمة فقيهة، حتى كان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ـ على جلال قدره ـ يسألها، وقد أمر عمر بن عبدالعزيز بكتابة مروياتها من الحديث، لأنها ثقة(٢٥٠). وهناك أيضًا من برز منهن بالخطابة، مثل أسماء بنت يزيد الأنصارية التي تلقت العلم عن الرسول (ﷺ)، وروت حديثه وشاركت في عدد من الغزوات والحروب، وكانت خطيبة النساء(٢٥١). بل كان لبعضهن مجلس خاص كأم الدرداء، وهي خيرة بنت أبي حدرد السلمي، التي حفظت الكثير عن النبي (ﷺ)، وعن زوجها أبي الدرداء عويمر بن مالك، وقد روى عنها جماعة من التابعين، وكان مجلسها خاصا بتلقين العلم للنساء، كما كان الرجال يحتاجون إلى علمها أيضًا، ومما يروى عنها أن بعض الرجال أتوها طلبًا للعلم، فقالوا لها: «أمللناك يا أم الدرداء! فقالت: ما أمللتموني، لقد طلبت العبادة في كل شيء، فما وجدت شيئًا أشفَى لنفسي من مذاكرة العلم!!»(٢٥٢).

(٧) موقف الإسلام من استيفاء الأجر على التعليم ومسؤولية الدولة عنه

كان التعليم في صدر الإسـلام بالمجـان، فقد كان رسول الله (ﷺ) يجلس في مسجده يفقه الناس ـ كما أسلفنا ـ، وعلى سنته سار الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة، لا يتحرون من وراء ذلك أجرًا ولا نفعًا سوى

الأجر والمثوبة من عندالله، تأسّيًا برسول الله (ﷺ)، ولا عبرة في الخبر المنقول عن أبي هريرة (رضي الله عنه) ـ وقد أشرنا إليه فيما سبق من أنه كان يتضور جوعًا ويتربص بمن يأتيه ليأخذ عنه الآية من كتاب الله، على أمل أن ينقلب به عقب ذلك فيطعمه ـ لأن ذلك لم يكن أجرًا. وعلى كل حال، فإن هناك عددًا من الروايات لأحاديث تبيح أخذ الأجر على التعليم وأخرى تمنعه، من ذلك ما رواه البخاري(٢٥٣) بسنده عن ابن عباس (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قوله: «أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله». وفي هذا السياق روى البخاري عن الشعبي قوله: «لا يشترط المعلمُ إلا أن يعطى شيئًا فيقبله» وذكر أن الحكم قال: «لم أسمع أحدًا كرِّه أجرَ المعلم». وهناك الخبر الذي رواه ابن سحنون عن ابن مسعود (رضي الله عنه) حول حاجة المسلمين لمعلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرًا (وقد سبقت الإشارة إليه)، مما يدل على إباحة استيفاء الأجر.

هذا من جهة، أما من الجهة الأخرى فقد روى أبو داود(٢٥٤) بسنده عن عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) أنه قال: «علّمتُ أناسًا من أهل الصُفَّة الكتاب والقرآن، فأهدى إليَّ رجل منهم قوسًا، فقلتُ ليست بمال، وأرمي عنها في سبيل الله عز وجل!! لآتينَّ رسول الله (ﷺ) فلأسألنَّه، فأتيته، فقلت يا رسول الله، رجل أهدى إليَّ قوسًا ممن كنت أعلّمه الكتاب والقرآن وليست بمال، وأرمي عنها في سبيل الله. قال: إن كنت تحب أن تُطوق طوقًا من نار فاقبلها، ثم قال (ﷺ)، إنها جمرة بين كتفيك تقلدتها». وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ما رواه البخاري(٢٥٥) آنفًا عن جواز أخذ الأجر على تعليم كتاب الله، يمكننا أن نستنتج بأن المنع قد انصب على استيفاء الأجر من أهل الصُفة، بالنظر لفقرهم المدقع، والله أعلم.

ويبدو على كل حال ان المنع لم يشمل استيفاء الأجر على التعليم من بيت مال المسلمين، إذ يروى أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز المتوفى سنة ١٠١هـ/ ٧٢٠م)، كتب إلى عامله على حمص قائلاً: «أنظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه، وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا، فاعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ماهم عليه، من بيت مال المسلمين، حين يأتيك كتابي هذا، فإن خير الخير أعجله والسلام عليك»(٢٥٦). وقد أكد الخطيب البغدادي في هذا الصدد واجب الإمام أن يجعل للمعلم رزقًا من بيت المال. وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه من أن المنع قد يكون منصبًا على أخذ الأجر من المتعلم نفسه (ولاسيما إذا كان فقيرًا كأهل الصُفة) ولا مانع من أن تخصص الدولة أجورًا للمعلمين يتم صرفها من بيت المال. ومما يؤيد هذا الرأي ما رواه ابن كثير(٢٥٧) في تاريخه أن عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله) كان ينفق مائة دينار من بيت المال سنوياً لكل شخص يتفرغ لنشر العلم والفقه وتلاوة القرآن، أقول ولعل هذا الخبر وسابقه يُعدَّان أول إشارة صريحة عن مسؤولية الدولة في الإسلام عن تأمين التعليم للمسلمين، والله أعلم.

العلوم التي طرقها المسلمون في صدر الإسلام

ولا شك أن العلوم التي طرقها المسلمون في صدر الإسلام مذاكرة وتعليمًا سواء أكان ذلك في المساجد أم في خارجها، هي كل العلوم التي كانت معروفة في تلك الفترة، أو أغلبها على الأقل. وفي مقدمتها علوم الدين من قرآن

وحديث وفقه، وقد مرت بنا أمثلة كثيرة عنها في ثنايا البحث. والمعروف أن عملية تعليم القرآن الكريم، كانت قد بدأت في تاريخ مبكر جداً، بل قبل إنشاء المساجد العامة، إذ يروي ابن هشام(٢٥٨) أن الأنصار قد طلبوا ـ بعد بيعة العقبة الأولى ـ إلى النبي (ﷺ) أن يبعث إليهم بمن يفقههم في الدين، فبعث إليهم بمصعب بن عمير(٢٥٩) وأمره أن يقرئهم القرآن ويعلّمهم الإسلام، ويفقههم في الدين، وكان يسمى في المدينة «المقريء». ومما له صلة بهذا الموضوع ما رواه ابن عبدالبر(٢٦٠) نقلاً عن الواقدي بأن عبدالله بن أم كلثوم(٢٦١) قدم مهاجرًا إلى المدينة مع مصعب ابن عمير هذا ـ قيل إنه قدم بعد بدر بيسير ـ فنزل في «دار القراء» الأمر الذي يدل على شيئين، أولهما أن «القراء» قد أصبحوا في وقت مبكر (أي بعد بدر بيسير) طبقة معروفة، وثانيهما أن لهؤلاء القراء «دارًا» خاصة بهم. والذي نلاحظه هنا أنه سبق لمصعب بن عمير أن ذهب إلى المدينة بعد بيعة العقبة الأولى موفدًا من قبل النبي (ﷺ)، ولكن هجرته النهائية ـ على ما يبدو ـ قد تأخرت إلى ما بعد موقعة بدر.

ونقطة أخرى جديرة بالاهتمام، وقد سبق التنويه بها في موضع آخر من هذا البحث، هي أن الرسول (ﷺ) قد حرص أشد الحرص على إرسال المعلمين إلى القبائل التي تدخل في الإسلام وتلك التي يؤمل دخولها فيه، ومن ذلك إيفاده أربعين رجلاً من أصحابه إلى نجد لإقراء أهلها القرآن وتفقيههم في الدين(٢٦٢). وقد اتبع الخلفاء الراشدون هذه السنة النبوية نفسها في إرسال المعلمين إلى الأمصار والبلاد المفتوحة، فقد أرسل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) عبدالله بن مسعود إلى الكوفة معلمًا ووزيرًا، كما أرسل معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبا الدرداء إلى الشام ليعلموا أهلها(٢٦٣).

ولنعد الآن إلى العلوم التي تناولها المسلمون في صدر الإسلام ونقول، لعل ما كان يبحث في مجلس ابن عباس (رضي الله عنه) يمثل تلك العلوم أحسن تمثيل، فقد كان يبحث فيها الحلال والحرام (أي الفقه) والعربية والأنساب والشعر وأيام العرب ووقائعها وتفسير القرآن الكريم وأحكام الكتاب والحديث، وما إلى ذلك مما سبق بحثه في موضع آخر من هذا البحث. وكذلك ما رويناه عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي أحال المسلمين إلى أبي بن كعب في القراءات، وإلى زيد بن ثابت في الفرائض، وإلى معاذ بن جبل في الفقه. . . الخ ما ذكره عمر عن مختلف العلوم المعروفة في زمانه. وهذا يدل ـ ولاشك ـ على تعدد العلوم التي عرفها المسلمون، وعلى أنها كانت متميزة عن بعضها البعض ومعروفة بأسمائها، ثم إن بعض العلماء كانوا قد تخصصوا ببعضها دون بعضها الآخر، بخلاف ابن عباس الذي كان موسوعيًا، وكان متبحرًا في كل شيء. والظاهر أن هذا التخصص كان معروفًا في عهد النبي (ﷺ)، كما سبق ونقلنا قول الرسول (ﷺ) «اقتدوا بالذين من بعدي وأشار إلى أبي بكر، واهتدوا بهدي عمر، وإذا حدثكم ابن أم معبد فصدقوه»، وقوله (ﷺ): «استقرؤا القرآن من أبي وابن مسعود». ولكن هذا التخصص صار أكثر وضوحًا بعد ذلك، الأمر الذي حمل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على قول ما قال عندما أحال المسلمين على علماء عصره.

هذا ويمكن تلخيص العلوم التي تناولها المسلمون في فترة صدر الإسلام بما يأتي:

(١) علوم الدين

من الثابت قطعًا أن الرسول (ﷺ) قد بيّن لأصحابه جميع تفسير القرآن الكريم أو غالبه، وفقًا لما أخرجه الإمام أحمد وابن ماجة، إذ كان (ﷺ) يفسر كل ما نزل من القرآن(٢٦٤). أما بالنسبة للحديث والفقه، فإن الصحابة كانوا يتذاكرون فيهما باستمرار، إذ رُوي عن أبي سعيد الخدري أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا إذا قعدوا يتحدثون، كان حديثهم الفقه، إلا أن يأمروا رجلاً فيقرأ عليهم سورة(٢٦٥). كذلك ثبت أن الصحابة كانوا يكتبون الحديث في عهد الرسول (ﷺ)، وممن كان يكتب الحديث عبدالله بن عمرو بن العاص(٢٦٦). وقد كان ذلك نواة لمجموعات الحديث التي دونت فيما بعد. ومن العلوم التي نبتت بذرتها في صدر الإسلام، علم القراءات الذي ترجع جذوره ـ ولاشك ـ إلى عملية جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان بن عفان (رضي الله عنهما) إذ كان على الهيئة المكلفة بجمع القرآن الكريم، ولاسيما في المرحلة الثانية التي تمت في عهد عثمان، أن تختار بين القراءات المتفاوتة لتخلص إلى قراءة واحدة ثم اعتمادها في كتابة المصاحف التي وزعت على الأمصار. وقد سبق أن ذكرنا ما رواه اليعقوبي من أن أبا بكر (رضي الله عنه) أجلس عند جمع القرآن خمسة وعشرين رجلاً من قريش وخمسين رجلاً من الأنصار، ليكتبوا القرآن الكريم ويعرضوه على سعيد بن العاص لأنه رجل فصيح. ويدل هذا الخبر ـ بلا ريب ـ على قيام نشاط علمي كبير في حقل الدراسات القرآنية، يشبه ما تقوم به في عصرنا الحاضر المجامع العلمية بالنسبة للغة العربية، في انتقاء الفصيح من لغة العرب، والعمل على نشره بين الناس.

والجدير بالذكر في هذه المناسبة، ان هناك خبراً يقول إن المصاحف التي أمر عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بنسخها وإرسالها إلى الأمصار، كانت مكتوبة على الكاغد (أي الورق) ما عدا المصحف الذي بقي عنده في المدينة(٢٦٧). وقد روي القزويني(٢٦٨) خبراً يؤيد شيوع استعمال الكاغد في صدر الإسلام، إذ قال في حديثه عن مسيلمة الكذاب، إنه «اتخذ صورة من الكاغد على هيئة طير، وربطها بخيط وأرسلها في الجو فأخذت الرياح تحدث لها صوتًا».. الخ القصة. ولاشك أن معرفة المسلمين ـ في ذلك الزمن المبكر ـ بالورق يعد حدثًا مهماً، بالنظر للدور الكبير الذي لعبه الورق في تقدم العلوم والمعارف. والظاهر أن المسلمين عرفوا أيضا صناعة الورق في القرن الأول الهجري، إذ يروي الكتاني(٢٦٩) أنهم عرفوا صناعة الكاغد من الابريسم والقطن والقنب، ويقول إن يوسف بن عمر المكي اخترع اتخاذ الكاغد من القطن في حدود سنة ٨٨هـ/٧٠٦م بالحجاز، وموسى بن نصير اتخذه من الكتان والقنب في بلاد المغرب. وهذه خطوة أخرى من شأنها دفع عجلة تقدم العلوم عند المسلمين.

(٢) الشـــعر

لم تكن علوم الدين هي الشيء الوحيد الذي حظي باهتمام المسلمين في فترة صدر الإسلام، إذ كان لهم اهتمام كبير بالشعر ـ كما بينا آنفًا ـ وقد كان الناس ينشدونه في المساجد، ويتذاكرون فيه بين جدرانها. فعلاوة على الأخبار

التي سقناها عن الشعر في مواضع أخرى من هذا البحث، ولاسيما بالنسبة لاهتمام ابن عباس به، هناك أخبار أخرى تؤكد بأن ابن عباس (رضي الله عنه) كان يستنشد عمر بن أبي ربيعة في المسجد الحرام، فينشده عمر من شعره، وجلساء ابن عباس يسمعون. من ذلك ما رواه أبو الفرج الأصبهاني(٢٧٠) بسنده، أنه بينما كان ابن عباس في المسجد الحرام وعنده نافع بن الأزرق وناس من الخوارج يسألونه، إذ أقبل عمر بن أبي ربيعة حتى جلس، فأقبل عليه ابن عباس يستنشده، فأنشده عمر قصيدة مطلعها:

أمِــن آل نعــم أنــت غاد فمُبـكــر غداة غدٍ أم رائــح فمــهــجِّــر

فاستنكر ذلك نافع، وقال: الله يا ابن عباس إنّا نضرب إليك أكباد الإبل من أقاصي البلاد، نسألك الحلال والحرام فتتثاقل عنا، ويأتيك غلام مترف من مترفي قريش فينشدك (وأنشد نافع البيت مغلوطًا) فصححه ابن عباس وأنشد القصيدة كلها وهي في الغزل الخ الخبر! هكذا كان موقف ابن عباس من الشعر، وقد سبق وذكرنا كيف أنه كان يستشهد بالشعر عند تفسير آي الذكر الحكيم(٢٧١) وابن عباس لم يكن وحده في مثل هذا الاهتمام بالشعر، بل إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كان يهتم به هو الآخر، فقد كتب أثناء خلافته إلى أبي موسى الأشعري، يطلب إليه أن يأمر من قِبَله بتعلم الشعر، لأنه يدل على معالي الأخلاق وصواب الرأي ومعرفة الأنساب(٢٧٢) والحق انه لا غرابة في وجود مثل هذا الاهتمام بعد أن عرفنا أمر النبي (ﷺ) للمسلمين بأن يروّوا أبناءهم ما يجمل من الشعر، كما أسلفنا.

(٣) النحــــو

أما بالنسبة للنحو فهناك إشارات تدل على اهتمام المسلمين به أيضًا، إذ يروي أبو الطيب اللغوي(٢٧٣) أن رجلًا لحن في حضرة الرسول (ﷺ) فقال: «أرشدوا أخاكم فقد ضل»، وتدل هذه الإشارة إلى بدء تعليم الإعراب في العهد النبوي. ثم إن الشائع المعروف أن تدوين النحو العربي كان بتوجيه من الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، وذلك بعد أن شاع اللحن بين الناس، وخصوصًا في الأقطار المفتوحة حيث اختلط العرب بسكان تلك البلاد، الأمر الذي يدل صراحةً على أن نشوء النحو كان مبكرًا، وليس للترجمة عن اللغات الأجنبية يد فيه.

(٤) اللغات الأجنبية

كذلك اهتم المسلمون باللغات الأجنبية، إذ شجع النبي (ﷺ) المسلمين على تعلم تلك اللغات، فقد كان زيد بن ثابت كاتب الرسول (ﷺ) يلمّ بعدد من اللغات الأجنبية كالفارسية والرومية والحبشية والآرامية، كما أنه تعلم العبرية والسريانية، بناء على أمر تلقاه من الرسول (ﷺ)(٢٧٤). والحقيقة أن زيدًا لم يكن الوحيد في معرفة اللغــات الأجنبية، بل كان هنــاك عبـدالله بن عمـرو بن العـاص الـذي كان يقـرأ الكتب القـديمـة ويكتب بالسريانية(٢٧٥). والظاهر أنه كان بين العرب عند ظهور الإسلام من يحسن الكتابة بالعبرية والعربية في آن واحد،

من أمثال رافع بن مالك وأسيد بن حضير وبشير بن سعد(٢٧٦)، ولكن هذه المعرفة اتسع نطاقها بعد ظهور الإسلام واتساع رقعته.

(٥) السيرة والأنساب والتاريخ

من المعروف أن الرسول (ﷺ) قد حث المسلمين على تعلم الأنساب لغرض صلة الرحم التي جعلها الإسلام من أعظم القربات، فقد روى الإمام أحمد(٢٧٧) بسنده عن أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قوله: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم. . .» (. . الخ الحديث). وهذا الاهتمام بالأنساب ينطوي بلا شك على الاهتمام بدراسة التاريخ(٢٧٨)، بل هناك ظاهرة أخرى أكثر وضوحًا من ناحية الاهتمام بدراسة التاريخ، ذلك أن حرملة بن المنذر الطائي الشاعر النصراني(٢٧٩) الذي أدرك الجاهلية والإسلام، وكان مقدمًا عند الملوك ولاسيما العجم منهم، وكان عالمًا بسيرهم، كان الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) يقربه ويدني مجلسه ليطلعه على أخبار من أدركهم من ملوك العرب والعجم، هذا وقد سبق لعمر بن الخطاب أن ولّى حرملة هذا على صدقات قومه ولم يستعمل نصرانياً غيره. وعلى كل حال فإن عثمان لم يقرب هذا الشاعر إلا للاستفادة من معلوماته التاريخية.

وناحية أخرى من نواحي الاهتمام بالتاريخ، ظهرت مبكرة أيضًا، هي الاهتمام بالسيرة النبوية، فقد روى ابن سعد(٢٨٠) أن عروة بن الزبير بن العوام(٢٨١) (المتوفى سنة ٩٣هـ/٧١٢) قد جمع أخبار السيرة النبوية عن أبيه وأمه أسماء بنت أبي بكر، وعن خالته عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنه)، وعن عبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وغيرهم. كما ذكر ابن الأثير(٢٨٢) أن بعض الصحابة اهتموا بالسيرة النبوية من أمثال سهل بن أبي حَثمة الأنصاري (المتوفى في عهد معاوية) الذي كتب شيئًا من سيرة الرسول (ﷺ)، وقد بقيت بعض المعلومات التي جمعها لدى حفيده محمد بن يحيى، وعنه أخذ الواقدي بعض المغازي. كذلك ذكر ابن حجر(٢٨٣) أن بعض الصحابة اهتموا بجمع المعلومات التاريخية، وذكر منهم الصحابي سعيد بن سعد بن عبادة الخزرجي (وهو غير معروف الوفاة)، وقد بقيت بعض المعلومات التي جمعها في مسند الإمام أحمد بن حنبل وتاريخ الطبري، وقد اعتمد ابنه شرحبيل(٢٨٤) عليها في كثير من كتاباته. ولا حاجة بي إلى القول إن عملية جمع المعلومات التاريخية هذه كانت تتم في أغلب الأحيان في المساجد، إذ هي تعتمد على الرواية ولقاء الرواة شخصياً، ولم يكن هناك في صدر الإسلام مكان أنسب من المسجد لإتمام هذا اللقاء ولتبادل الروايات، خصوصًا وأن التاريخ كان في تلك الفترة لايزال في أحضان الحديث، وكان معظمه يدور حول السيرة النبوية، ولذلك فلا غرابة أن يكون المسجد هو المكان الطبيعي لتبادل الروايات التاريخية والحديث بها.

(٦) القصص

هذا وقد شهد المسجد نشاطا آخر ذا علاقة بالدين وبالتاريخ، ألا وهو رواية القصص التي كانت تتم غالبًا في المساجد، ومنها المسجد النبوي الذي نشأ فيه أول قصاص نعرفه، وهو الصحابي تميم الداري(٢٨٥) الذي كان

يقص في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في المسجد النبوي عقب صلاة الجمعة، وكان يفعل مثل ذلك في جامع عمرو بالفسطاط سليمان بن عتر التجيبي قاضي قضاة مصر سنة ٣٨هـ/٦٥٨م(٢٨٦) إلا أن القصاصين لم يتقيدوا دائمًا بالحقائق التاريخية، وإنما كانوا يضيفون إليها أحيانًا بعض الأخبار المثيرة لاجتذاب السامعين، مما أدخل على القصص الكثير من الأساطير والأخبار الكاذبة، الأمر الذي حمل الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) على طردهم من المساجد، واستثنى منهم الحسن البصري لصدقه. والقصص - كما هو معروف - تتناول أخبار الأمم السابقة وما حاق بها من الكوارث والمحن، عقابًا لها من الله على ما اقترفته من كفر وآثام(٢٨٧). هذا وقد عقد الجاحظ في كتابه **البيان والتبيين** فصلاً خاصاً بالقصاص(٢٨٨)، مما يدل على أهميتهم.

(٧) علوم أخرى

من الأمور التي ينبغي على المسلمين أن يتعلموها، علاوة على القرآن والسنة والنحو وأمور الدين والأنساب التي مر ذكرها، فإن النبي (ﷺ) قد حثهم على تعلم السباحة والرمي بالسهام والحساب وقسمة المواريث والطب وأمر النجوم (أي الفلك(٢٨٩)) والوثوب على الخيل. كذلك أمر الرسول (ﷺ) أن تتعلم النساء الغَزْل (وفقًا لما بينا آنفًا) إذ ورد في الحديث: «نعم لهو المؤمنة في بيتها الغزْل»، فضلاً عن تعلمها الكتابة(٢٩٠).

وخلاصة القول فإن عددًا غير قليل من العلوم كان معروفًا لدى المسلمين في صدر الإسلام، وكانوا يدرسونها أو يتذاكرونها في المساجد على الأغلب. وفوق ذلك كان بعض العلماء من الصحابة متخصصًا في بعض تلك العلوم، وإن البعض منهم كان يخصص يومًا معينًا لتدريس كل علم، مثلما كان يفعل ابن عباس (رضي الله عنه) إذ يجلس يوما للفقه وآخر للتفسير وثالثًا للمغازي ورابعًا للشعر وخامسًا لأيام العرب، وهكذا. وهذا يدل بوضوح على وجود تصنيف للعلوم يميزها عن بعضها البعض، وعلى وجود تخصص في مختلف الفروع، كما يدل على وجود تنظيم تعليمي يقضي بالفصل بين فترات تدريس كل فرع من الفروع. ولذا يمكننا القول باطمئنان بأن النهضة العلمية التي شهدها العالم الإسلامي بعدئذ، تعود في جذورها إلى فترة صدر الإسلام، وإن ازدهارها كان ثمرة طبيعية للشجرة التي غرست بذورها في تلك الفترة، وليس صحيحًا ما يقال بأن المسلمين مدينون في نهضتهم العلمية لما ترجموه عن اللغات الأجنبية بالدرجة الأولى، وإن كنا لا ننكر الدور الذي لعبته الترجمة في تلك النهضة، وإنما هو دور مساعد لاغير، لأن الأسس والجذور منشأها ثابت يعود إلى فترة صدر الإسلام.

مبادىء التعليم وآدابه

لعل من الضروري بعد أن حاولنا الإلمام بنشوء الحركة العلمية والتعليمية في صدر الإسلام، وإكمالاً للبحث، أن نلقي نظرة عاجلة على آداب التعليم والتقاليد العلمية التي نشأت في تلك الفترة، لما تحمله من أدلة وقرائن على نضج الوعي العلمي وتقدم التعليم، وفيما يأتي خلاصة عنها:

(١) آداب الجلوس

من المعروف أن المسلمين التزموا منذ فجر الإسلام بآداب خاصة في مجالس العلم، وقد كان لهم في رسول الله (ﷺ) أسوة حسنة. فهناك حديث جبريل المشهور الذي جاء النبي (ﷺ) في صورة رجل نظيف الثياب، فسأله عن الإسلام وعن الإيمان، واتخذ مجلسه أمام الرسول (ﷺ) بالشكل الذي بسطته كتب الحديث برواية عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، إذ قال: «بينما نحن عند رسول الله (ﷺ) ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس الى النبي (ﷺ) فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام» . . . الخ الحديث(٢٩١). وقد أخبر النبي (ﷺ) المسلمين، بأن ذلك الرجل كان جبريل، وقد جاء يعلّم المسلمين أمور دينهم(٢٩٢). وهكذا أرسى هذا الحديث واحدًا من آداب التعليم في الإسلام.

(٢) الحلقـــة

وعلاوة على ما تقدم، هناك أحاديث أخرى تناولت شكلاً آخر من آداب التعليم وتقاليده، إذ نقل الكتاني(٢٩٣) عما رواه البزّار من أن الرسول (ﷺ) كان إذا جلس في المسجد جلس إليه أصحابه حلقًا حلقًا، ويؤيد هذا الخبر ما نقله الخطيب البغدادي بسنده عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه)، من أن الرسول (ﷺ) كان يجلس وسط المسلمين، فتستدير الحلقة وتبرز وجوه الحاضرين، فمن كان أكثرهم علمًا وأسرعهم فهمًا، فإنه يقربه ويدنيه ويجعله مما يليه، وهو الحديث الذي أوردناه فيما سبق(٢٩٤). أقول وقد كان هذا الترتيب في الجلوس ـ بلاشك ـ البداية لما عرف في تاريخ التعليم الإسلامي بنظام الحلقات الذي كان أول شكل من أشكال التعليم، وقد ظل سائدًا في مختلف العصور الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي، بل ولا يزال متبعًا في كثير من المساجد، ومنها مساجد النجف في العراق، وفوق ذلك فقد كان متبعًا أيضًا في الجامع الأزهر إلى وقت قريب، قبل أن يتخذ الأزهر نظام الجامعات الحديثة.

(٣) التزام الأدب وتوقير المعلم وعدم مقاطعته

ومن الآداب التي التزم بها المتعلمون المسلمون مما له علاقة بآداب مجالس العلم، ما يرويه أبو هريرة (رضي الله عنه) بقوله: «إذا جلستم إلى العالم أو العلم فادنوا وليجلس بعضكم خلف بعض. ولا تجلسوا متفرقين كما يجلس أهل الجاهلية». ويُروى عن الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في هذا الشأن قوله: «من حق العالم عليك إذا أتيتَه أن تسلم عليه خاصة، وعلى القوم عامة، وتجلس قدامه، ولا تُشر بيدك ولا تغمز بعينك، ولا تقل: قال فلان خلاف ذلك، ولا تأخذ بثوبه، ولا تلح عليه في السؤال فإنما هو بمنزلة النخلة المرطبة التي لا يزال يسقط عليك

منها شيء»(٢٩٥). ومن هذه الآداب التي عرفها المسلمون، ما رُوي عن الرسول (ﷺ) أنه كان إذا خرج إلى مسجده ووجد حلقة علم لأحد أصحابه، كان يجلس في أدنى المجلس، حرصًا منه على عدم إزعاج المستمعين، وعدم مقاطعة المتحدث، وفقًا لما أسلفنا بيانه عند حديثنا عن حلقة عبدالله بن رواحة التي كان يعقدها في المسجد النبوي(٢٩٦).

(٤) المساواة بين المتعلمين وتكافؤ الفرص

ومن المبادىء التي أخذ بها الإسلام في التعليم، مبدأ المساواة بين المتعلمين، فقد سبق وأشرنا إلى حديث رسول الله (ﷺ) الذي يقول: «أيما مؤدب ولي ثلاثة صبية من هذه الأمة، فلم يعلمهم بالسوية، فقيرهم مع غنيهم، وغنيهم مع فقيرهم حُشر يوم القيامة مع الخائنين»(٢٩٧). وهكذا أرسى هذا الحديث مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين الدارسين، وهو المبدأ الذي ينادي به التربويون في الوقت الحاضر، ولكن الإسلام أقره منذ أربعة عشر قرنًا، إلا أن هذه المساواة ليست مطلقة من كل قيد، فكما أوضحنا قبل قليل إن الرسول (ﷺ)، كان يدني من مجلسه من كان أكثر علمًا وأسرع فهمًا ويجعله مما يليه، وهذا مبدأ آخر من المبادىء التي ينادي بها المربون الآن، وهو يقضي بتشجيع العناصر الذكية والعناية بها، وإتاحة الفرصة لها للحصول على مزيد من العلم والمعرفة لتتبوأ المكانة اللائقة بها. وجرت العادة أن يعيّن من تبدو عليه سيماء الذكاء وحب التعلم، في وظيفة «معيد»، والجدير بالذكر أن هذه الوظيفة أو واجبات هذه الوظيفة على الأقل، كانت معروفة منذ العهد النبوي ـ كما سنرى إن شاء الله.

(٥) التيسير وعدم التعنيف

ومن مبادىء التعليم الإسلامي، التيسير على المتعلمين، إذ حث الرسول (ﷺ) على ذلك، فقال: «علموا ويسروا ولا تعسروا ثلاثا»(٢٩٨). كما حثهم على التزام الوقار والسكينة، فقال (ﷺ): «تعلموا العلم وتعلموا له السكينة والوقار، وتواضعوا لمن تتعلمون منه، ولا تكونوا جبابرة العلماء». ورُوي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن الرسول (ﷺ) قال: «علموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»(٢٩٩)، ولا يخفى أن هذه الأحاديث قد أنارت السبيل أمام المسلمين في الحياة التعليمية، وشرّعت لهم الآداب التي ينبغي عليهم الأخذ بها، كالتزام السكينة والوقار، وإظهار التواضع لمن نتعلم منه، وتجنب الظهور بمظهر الجبابرة، وعدم العنف والتعنت مع المتعلمين والتيسير عليهم. وهذه لعمري هي جوهر عملية التعليم، وبدونها لا يمكننا إدراك النجاح قط. وبالفعل فقد أدركت النظم التربوية الحديثة جدوى هذه المبادىء، فأخذت بها وحثت المعلمين والمتعلمين على الالتزام بها.

(٦) قول «لا أدري»

وعلاوة على ما تقدم، فهناك مبدأ مهم حرص المسلمون على تطبيقه في عملية التعليم، ذلك هو أن العالم إذا سئل عن شيء لا يعرفه، أجاب بقوله: «لا أدري». وقد ضرب لهم النبي (ﷺ) من نفسه مثلاً، وهو «الأسوة

الحسنة»، إذ يروى أن رجلاً سأله عن أي البقاع خير؟ فكان جوابه (ﷺ): «لا أدري»، وكذلك فعل عندما سأله عن أي البقاع شر؟، بل يقول هذا الحديث إن إجابة جبريل (عليه السلام) كانت كإجابة الرسول (ﷺ) عندما سئل مثل تلك الأسئلة(٣٠٠). وفي هذا المثل - بلا ريب - تأديب للسائل والمسؤول على السواء. ويُروى لابن عباس (رضي الله عنه) قول في هذا المعنى، إذ يقول: «إذا ترك العالم (لا أدري) أُصيبت مقاتله»(٣٠١). ويُروى عن أبي الدرداء (رضي الله عنه) إنه قال: «قول الرجل فيما لا يعلم (لا أعلم) نصف العلم» وهناك قول مماثل للشعبي رواه الدارمي(٣٠٢). كذلك روى الدارمي(٣٠٣) أن عددًا من الصحابة الكرام، بينهم الإمام علي (كرم الله وجهه)، وابن عمر (رضي الله عنه) كانوا يحثون الناس على قول: «لا أعلم». وعلى كل حال فليس غريبًا أن يسود هذا المبدأ بين المسلمين، إذ هو قبل كل شيء تطبيق لقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(٧٦)، وقوله عزوجل: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾(٨٧). صدق الله العظيم.

(٧) الإعادة والمعيد

كان مبدأ إعادة الدرس وشرحه من قبل شخص آخر غير المدرس، معروفًا عند المسلمين في صدر الإسلام، بل إن المعيد أو على الأقل واجبات وظيفة المعيد، كانت معروفة عندهم منذ العهد النبوي، فكما أسلفنا عند حديثنا عن عبدالله بن رواحة (رضي الله عنه) الذي كان يخلف النبي (ﷺ) بعد قيامه، فيجمع الناس ويذكرهم، ويفقههم فيما قال الرسول (ﷺ)(٣٠٦)، أي يعيد عليهم ما سبق أن ذكره النبي (ﷺ)، ويشرحه لهم. وهذا هو تمامًا ما يفعله المعيد في النظام الجامعي الحديث. والحق أن وظيفة «المعيد» نفسها كانت معروفة بمعناها الحديث لدى المسلمين منذ عهد طويل، وخصوصًا في المدرسة النظامية التي أُسست في بغداد سنة ٤٥٩هـ/١٠٦٦م(٣٠٧)، كما عرفتها المدارس الإسلامية الأخرى، حتى الخاصة منها من أمثال مدرسة بني بلدجى بالموصل التي أُنشئت في أواخر القرن السادس الهجري(٣٠٨).

(٨) المراجعـــة

ومن آداب التعليم التي سار عليها المسلمون المراجعة، وهي أن يراجع الطلبة بعضهم بعضًا، ويفيد بعضهم بعضًا، وذلك أسوة بما كانت تفعله عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها)، إذ يروي الكتاني(٣٠٩) نقلاً عن البخاري (إلا أنني لم أهتد إلى موضعه) أنها كانت لا تسمع شيئًا إلا راجعت فيه حتى تعرفه. ويؤيد هذا المنحى ما رواه أنس ابن مالـك (رضي الله عنـه)، إذ قال: «كنـا قعودًا مع رسول الله (ﷺ)، فعسى أن يكون ستين رجلاً فيحدثنا الحديث، ثم نريد الحاجة فنراجعه ستًا ثم هذا ثم هذا، فنقوم كأنما زُرع في قلوبنا». والجدير بالذكر في هذا الشأن، أن الصحابة (رضي الله عنهم) كانوا يوزعون بين أنفسهم الأدوار، فيكلفون كل واحد منهم بحفظ كلمة واحدة مما يفوه به الرسول (ﷺ) لئلا يفوتهم من كلامه شيء، الأمر الذي عده الكتاني(٣١٠) شيئًا من أصول علم الاختزال.

(٩) مسؤولية الدولة عن التعليم

لقد تناولنا هذه النقطة عند حديثنا عن مسألة استيفاء الأجر على التعليم في الإسلام (في فقرة سابقة)، وقد أوردنا هناك من الأخبار ما يؤيد مسؤولية الدولة الإسلامية عن التعليم، وتخصيص الأموال من بيت مال المسلمين للإنفاق عليه، وضربنا على ذلك الأمثال بما فعله الخليفة عمر بن عبدالعزيز (رحمه الله)، عندما خصص مبالغ معينة لدفع الأجور لمن يتصدى للتعليم. ولذلك فلا داعي لإعادة الكلام عن هذا الموضوع ويكفينا هنا مجرد التنويه.

الخاتمـــة

إن موضـوع هذا البحث واسع ومتشعب، وليس في وسع الباحث أي باحث أن يوفيه حقه في صفحات محدودة. ولكنني حاولت أن ألم به ـ على قدر الإمكان ـ ممهدًا السبيل لغيري من الباحثين الذين قد يتصدون للتأليف فيه في المستقبل بإذن الله. وأملي أن يوفّقوا أكثر مني في إيفاء هذا الموضوع حقه، وإبراز الدور الذي كان للإسلام في خلق نهضة علمية وتعليمية أضاءت بنورها ليس العالم الإسلامي وحده، بل وجميع أطراف الأرض التي لامسها نور الإسلام، والدور الذي لعبه المسجد في هذا المضمار. ولقد اعترف المستشرقون الأجانب بهذه الميزة العظيمة التي تميز بها الإسلام. ولذا فقد رأيت من المناسب أن أختم بحثي هذا بعبارة صدّر بها المستشرق البريطاني الراحل آرثر آربري رسالة للدكتوراه عن تاريخ التربية الإسلامية[٣١١] قدمت إلى جامعة كمبرج، إذ قال: «إن للإسلام على الجنس البشري مآثر تدعو إلى الإعجاب، وتستدعي الشكران، ولدينا مؤلفات عدة تصف ما أسهم به المسلمون في ترقية الفنون والآداب والعلوم السياسية. ومن الواضح أن المسلمين ما كانوا يصلون إلى تحقيق هذه الأهداف العلمية الرفيعة، لولا حرصهم البالغ على التعلم والتعليم، ذلك الحرص الذي تميز به الشعب الإسلامي في خلال تاريخه الطويل، فهب رجاله ونساؤه مستجيبين لدعوة الرسول (ﷺ): اطلبوا العلم ولو في الصين[٣١٢]!!»

التعليقـات والإشـارات

(١) البقرة: ١٢٨ .
(٢) الإسراء: ٨٥ .
(٣) طه: ١١٤ .
(٤) يوسُف: ٧٦ .
(٥) آل عمران: ١٩١ .
(٦) الروم: ٨ .

(٧) أنظر : ص١٣ .
(٨) المجادلة: ١١ .
(٩) فاطِر: ٢٨ .
(١٠) آل عمران: ١٨ .
(١١) السيوطي الجامع الصغير، جـ٢، ص٥٨ .
(١٢) الصحيح، جـ١، ص٢٦ وجـ٥، ص ص٤٨-٤٩؛ ابن عبدالبر، جامع بيان العلم، جـ١، ص ص٣٤-٣٧ .
(١٣) المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧ .
(١٤) ابن عبدالبر المصدر نفسه، جـ١، ص٣١؛ هذا ويروى ابن عبدربه في العقد الفريد، جـ٢، ص٢٠٩ حديثًا منسوبًا إلى الرسول (ﷺ) جاء فيه: «المداد جرت به أقلامُ العلماءِ خيرٌ من دماء الشهداء في سبيل الله».
(١٥) وقد رُوي هذا الحديث بصيغ عدة، منها «فضل العالم على العابد كفضلي على أمتي»، و«فضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة»، و«فضل هذا العالم كفضلي على أدنى رجل منكم». وهناك حديث آخر يقول: «يبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد: ادخل الجنة، ويقال للعالم: اشفع للناس كما أحسنت أدبهم»، (أنظر: لابن عبدالبر، المصدر نفسه جـ١، ص ص٢١، ٢٢؛ وللخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص١٧؛ وللسيوطي، الجامع الصغير، جـ٢، ص٦٣).
(١٦) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٩ .
(١٧) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٧.
(١٨) سنن ابن ماجه، جـ٢، ص١٣٩٥؛ وقد زاد الترمذي في صحيحه (جـ٥، ص٥١) قوله: «فهو أحق بها».
(١٩) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٧.
(٢٠) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٥٣ .
(٢١) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص١٥ .
(٢٢) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠ .
(٢٣) التوبة: ١٢٢ .
(٢٤) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، ص١٥؛ وابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٣١.
(٢٥) الصحيح، (طبعة إستانبول، ١٣٢٩هـ) جـ٤، ص٧١؛ وجامع بيان العلم، جـ١، ص ص١٣-١٤ .
(٢٦) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٢-٣٣ .
(٢٧) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، جـ١٤، ص٣٨٧.
(٢٨) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨ .
(٢٩) الغزالي، إحياء علوم الدين (القاهرة: الحلبي، د. ت. جـ١، ص٨.
(٣٠) السيوطي، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٦٥ .

(٣١) الترمذي، المصدر نفسه، جـ٥ ص٥٠؛ وروى ابن ماجة بسنده عن أبي الدرداء قول الرسول (ﷺ): إنه يستغفر للعالم من في السموات ومن في الأرض حتى الحيتان في البحر. وروى الدارمي في سننه (جـ١، ص٨٣) عن ابن عباس (رضي الله عنه) قوله: «معلم الخير يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر».

(٣٢) ابن سحنون، آداب المعلمين (تونس، ١٩٧٢م)، ص٧٥.

(٣٣) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠.

(٣٤) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص١١٢.

(٣٥) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٩.

(٣٦) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٤.

(٣٧) السنن، جـ١، ص٧٥.

(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص٩٠.

(٣٩) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، جـ١٠، ص١٦٠.

(٤٠) ابن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٩، كذلك اعتبر هذا القول حديثًا لطفي بركات أحمد في مقاله «دور الإسلام في رعاية الكبار»، مجلة الخفجي (العدد ٥ لسنة ١٢ آب ١٩٨٢)، ص٣١، إلا أنه لم يذكر مصدره وسنده. وفيما يتعلق بقول الإمام علي (كرم الله وجهه) الوارد في متن البحث، راجع الغزالي، المصدر نفسه، جـ١، ص٦.

(٤١) ابن عبدالبر، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٢.

(٤٢) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٥.

(٤٣) الغزالي، المصدر نفسه، جـ١، ص٩، وابن وهب الوارد ذكره في هذا الخبر، هو عبدالله بن وهب بن مسلم الفهري المصري المتوفى سنة ١٩٧هـ/٨١٣م، من أصحاب الإمام مالك، جمع بين الفقه والحديث. له عدة مصنفات في الحديث، منها الجامع والموطأ، أنظر إبن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، جـ٢، ص٣٦، والذهبي، تذكرة الحُفّاظ، حيدر آباد، جـ١، ص٣٠٤.

(٤٤) هو عبدالله بن عبدالحكم بن أعين المتوفى بالقاهرة سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م، فقيه مصري، ولد بالإسكندرية في سنة ١٥٠هـ، وكان من أبرز أصحاب مالك بن أنس، انتهت إليه الرئاسة بمصر، وله مصنفات في الفقه وغيره منها سيرة عمر بن عبدالعزيز و القضاة في البنيان و المناسك و الأهوال. أنظر: ابن خلكان، المصدر نفسه (طـ. محمد عبدالحميد)، جـ٢، ص٢٣٩؛ والزركلي، الاعلام. (الطبعة الجديدة) جـ٤، ص٩٥، وعمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، جـ٦، ص٦٧.

(٤٥) المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٨.

(٤٦) ابن سعد، الطبقات (لايدن) القسم الثاني، جـ٢، ص١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٩٣.

(٤٨) تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٢٤٠.

(٤٩) ص. المصدر نفسه، ص ص٨٢-٨٣.
(٥٠) لعله عبدالله بن حبيبه بن أبي ثابت الذي أخرج له أبو نعيم، وأخباره معدومة تقريبًا. أنظر: ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٢٥٣؛ وابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ١٣، ص١٤١.
(٥١) هو دغفل بن حنظلة الذهلي الشيباني المتوفى سنة ٦٥هـ. أنظر: ابن عبدالبر، **الاستيعاب**، جـ١، ص٨٩؛ وابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٤٠. وله ترجمة ضافية في ابن حجر، **تهذيب التهذيب** (حيدر آباد، ١٣٢٥هـ)، جـ٣، ص ص ٢١٠-٢١١.

(٥٢) **النحل**: ١٢٥.
(٥٣) **البقرة**: ١١١.
(٥٤) **الأنفال**: ٤٢.
(٥٥) **يونس**: ٦٨.
(٥٦) **السيرة**، جـ١، ص ص٥٥٢، ٥٦٤.
(٥٧) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٥٥٨.
(٥٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٥٥٤.
(٥٩) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٩٦١-٩٦٢، الكتاني، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٤٨-٢٤٩.
(٦٠) السيوطي، **الجامع الصغير**، جـ٢، ص٥١.
(٦١) **الموضع السابق نفسه**.
(٦٢) حميد الله، "Educational System in the time of the Prophet", *Islamic Culture* 13 (1939), p. 59.
(٦٣) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص١١٠.
(٦٤) **التوبة**: ١٢٢.
(٦٥) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٣؛ الكتاني، **التراتيب الإدارية**، جـ٢، ص٢٣٤.
(٦٦) **صحيح مسلم**، جـ٣، ص١٥.
(٦٧) صحابي من الأنصار كان يكتب في الجاهلية، وكان أحد النقباء، استخلفه النبي (ﷺ) على المدينة في بعض غزواته، وقد استشهد في عام ٨هـ/٦٢٩م في وقعة مؤتة. أنظر: ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٧٩-٨٢؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٥، ص٢١٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٨٦.
(٦٨) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٢١.
(٦٩) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥؛ ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص٩٣.
(٧٠) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٥-٣٦؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٣٥.
(٧١) السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١.
(٧٢) ابن هشام، **السيرة**، جـ٣، ص١٩٣ وما بعدها.

(٧٣) **البقرة: ٢٦٩ .**
(٧٤) **لُقمان: ١٢ .**
(٧٥) **الأحزاب: ٣٤ .**
(٧٦) **البقرة: ١٢٩.**
(٧٧) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٠١؛ على الجندى وآخرون، **سجع الحمام**، ص١٧٣.
(٧٨) روى هذا القول ابن عبد ربه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٠٨، ونسبه إلى الإمام الشافعي، ويقول ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٩، إن العلم الأول في الإسلام هو علم الأديان، والعلم الثاني هو علم الأبدان، أي الطب
(٧٩) السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١.
(٨٠) رواه الترمذي وأحمد وأبو داود.
(٨١) الكتاني، **التراتيب الإدارية**، جـ٢، ص٢٤٠.
(٨٢) وقد عده حديثًا نبويًا لطفي بركات أحمد، **المرجع نفسه**، ص٣١، ولكن الكاتب لم يذكر سند هذا الحديث ولا المصدر الذي نقله عنه.
(٨٣) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٣٧-٣٨.
(٨٤) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٥٦-٥٨.
(٨٥) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٦٠-٦١.
(٨٦) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٥٠.
(٨٧) **الموضع السابق نفسه.**
(٨٨) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧١.
(٨٩) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٧٢.
(٩٠) **الموسوعة الإسلامية**، مادة «مسجد».
(٩١) حسين مؤنس، **المساجد**، ص١١.
(٩٢) الزركشي، **إعلام الساجد بأحكام المساجد** (القاهرة، ١٣٨٤هـ)، ص ص٤٢٠-٤٢٧.
(٩٣) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥٠.
(٩٤) بلبع، «المسجد في الإسلام»، **مجلة الفكر** (الكويت)، المجلد ١٠، العدد ٢ (١٩٧٩).
(٩٥) **صحيح مسلم**، جـ٥، ص٣؛ **صحيح البخاري**، جـ١، ص١١٩.
(٩٦) البلاذرى، **أنساب الأشراف**، جـ١، ص٢٠٦، **صحيح البخاري**، جـ١، ص ص١٢٨-١٢٩.
(٩٧) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٧٣.
(٩٨) السمهودى، **وفاء الوفا**، جـ١، ص٢٥٠.
(٩٩) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٤٩٤.

(١٠٠) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٤٩٨.
(١٠١) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص٤٩٦؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧٠.
(١٠٢) ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ١، ص٧١؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٢٥.
(١٠٣) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٤٣٥.
(١٠٤) **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٩٨؛ البلاذرى، **فتوح البلدان**، ص ص١٧-٢١؛ السمهودى، **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص٢٥٠-٢٥١، ٢٦٢، ٣٥٩؛ جـ٢، ص٤١٤.
(١٠٥) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥٠.
(١٠٦) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص١٣٧.
(١٠٧) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٤٩٦.
(١٠٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ٣، ص٢١٢.
(١٠٩) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص١٢٩.
(١١٠) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص٩٤.
(١١١) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٥٢٢-٥٢٤، ٥٢٨؛ والطبعة الأزهرية، جـ٤، ص١٣٨.
(١١٢) السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٦٠، ٣٦١.
(١١٣) روى ابن ماجة (جـ١، ص ص٢٤٣-٢٤٤) أربعة أحاديث بهذا المعنى عن كل من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وجابر بن عبدالله (رضوان الله عليهم أجمعين).
(١١٤) ابن ماجه، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٣؛ السيوطي، **المصدر نفسه** (طبعة بولاق، ١٣٠٦هـ)؛ جـ٢، ص١٥٠.

(١١٥) بلبع، **المرجع نفسه**، ص٣٠٤.
(١١٦) ابن هشام، **المصدر نفسه**، (الطبعة الأزهرية)، جـ٣ ص١٤٣؛ الواقدى، **المغازى**، جـ٢، ص٥٠٦ وما بعدها؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٤٢؛ عبدالله خياط، **حكم وأحكام من السيرة**، ص٩٤.
(١١٧) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٤٦؛ السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٤٥.
(١١٨) السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٤٠.
(١١٩) **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٤٩.
(١٢٠) ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٨؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٥٣.
(١٢١) **المصدر نفسه** (طبعة مصر، ١٣١٣هـ)، جـ١، ص١١٤؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٥٧.
(١٢٢) **المصدر نفسه**، جـ١، ص١١٤.
(١٢٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص١٢٣.

(١٢٤) السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٦٦٥.
(١٢٥) **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٠ وجـ٥، ص٢٣.
(١٢٦) **المصدر السابق نفسه**، جـ٥، ص٣٠.
(١٢٧) **سنن الدارمي**، جـ١، ص ص٢٦٥-٢٦٦.
(١٢٨) **المساجد**، ص٢٦.
(١٢٩) **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٧.
(١٣٠) السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٩٧.
(١٣١) **العمدة**، جـ١، ص ص٩-١٠؛ وقد روى ابن رشيق خبراً في هذا الشأن مفاده أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مَرَّ بحسّان وهو ينشد الشعر في مدح الرسول (ﷺ)، فقال: أرغاءٌ كرغاء البكر؟! فقال حسان: دعني عنك ياعمر! فوالله إنك لتعلم لقد كنتُ أنشد في هذا المسجد من هو خير منك! فما يغير عليَّ ذلك؟! فقال عمر: صدقت.
(١٣٢) **صحيح البخاري**، جـ٣، ص١٢٣؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٩٩.
(١٣٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، (الطبعة الأزهرية، ١٩٧٤م)، جـ٤، ص ص١٠٩، ١١٨؛ **مجلة عالم الكتب**، (رجب ١٤٠١)، ص٨٠.
(١٣٤) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٦٤.
(١٣٥) ابن هشام، **المصدر نفسه**، (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص ص١٥٣-١٧٧؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، (طبعة مصر، ١٩٣٢)، جـ٥، ص ص٤٠-٩٦، بالنسبة للوفود التي قدمت إلى المدينة في عامي ٩ و ١٠ للهجرة.
(١٣٦) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥٧٤.
(١٣٧) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص١٥٣.
(١٣٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص١٦٣؛ عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص٢٢٠.
(١٣٩) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٦٨؛ عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص٢٣٥.
(١٤٠) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٧٢.
(١٤١) عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص١٤٩.
(١٤٢) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص١٣٧؛ عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص ص١٩٨، ٢٠٢.
(١٤٣) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٥٢٨-٥٢٩.
(١٤٤) عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص ص١٨٧، ١٨٩.
(١٤٥) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية)، جـ٤، ص ص٢٠٤، ٢٠٥.

(١٤٦) **المصدر السابق نفسه** (طبعة القاهرة، ١٣٧٥هـ)، جـ٢، ص٥٦٢؛ عبدالله خياط، **المرجع نفسه**، ص٢١٢.

(١٤٧) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية)، جـ٣، ص ص٤٦، ١٢١.

(١٤٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص٢١٩؛ البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٦.

(١٤٩) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية) جـ٤، ص ص٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٨.

(١٥٠) أنظر حديث السقيفة وخبر البيعة في **مسند الإمام أحمد** (طبعة بولاق)، جـ١، ص٥٥، إذ روي أن أناسًا تحدثوا في أمر بيعة السقيفة خلال الحجة الأخيرة التي حجها عمر بن الخطاب، وقد أراد عمر أن يتحدث إلى الناس في الموضوع، ولكنه آثر - بناءً على نصيحة بعض الصحابة - إرجاء ذلك الحديث، حتى إذا عاد إلى المدينة لم يجد خيرًا من المسجد النبوي، لكي يشرح فيه ظروف بيعة أبي بكر في السقيفة وملابساتها، مما هو مسطور في كتب التاريخ.

(١٥١) ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٢، ص٢١٥؛ **مجلة الفيصل**، العدد ٥٦ (كانون أول، ١٩٨١)، ص٥٢.

(١٥٢) ابن هشام، **المصدر نفسه** (الطبعة الأزهرية) جـ٣، ص١٤٥؛ ابن سعد، **الطبقات**، جـ٨، ص٢٩١.

(١٥٣) **صحيح البخاري**، جـ١، ص١٢٥.

(١٥٤) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص١٢٤، وابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، جـ٤، ص١٦٨.

(١٥٥) ابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، جـ٣، ص٤٢.

(١٥٦) **صحيح البخاري** (طبعة مصر، ١٣١٣هـ)، جـ١، ص١٢٤.

(١٥٧) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص١١٥.

(١٥٨) ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٤٧.

(١٥٩) الطبرى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٣٧٥-٣٧٧.

(١٦٠) **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص١٢٨-١٢٩.

(١٦١) **أنظر التعليق ٩٦ من هذا البحث.**

(١٦٢) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٥٤.

(١٦٣) ابن عبدالبر، **الاستيعاب**، جـ١، ص٣٩٣.

(١٦٤) يوسف القاضي، **مناهج البحوث**، ص١٤.

(١٦٥) **سنن أبي داود**، جـ١، ص٢٨٥؛ **وسنن الدارمي**، جـ١، ص٨٣؛ ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨١.

(١٦٦) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، جـ٢، ص٢٠٩.

(١٦٧) ابن ماجه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٤٤٣.

(١٦٨) **صحيح مسلم** (طبعة استانبول)، جـ٨، ص٧١؛ ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٢؛ والدارمي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٥.

(١٦٩) ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٣؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٢٥.
(١٧٠) الشوكاني، **نيل الأوطار**، جـ٢، ص١٥٧.
(١٧١) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص١٣٠-١٣٢.
(١٧٢) حميد الله، **المرجع نفسه**، ص٥٥.
(١٧٣) الدارمي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٤؛ ابن ماجة، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨٣؛ ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص٥٠؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٢٠.
(١٧٤) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٢٨٤.
(١٧٥) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٨٣.
(١٧٦) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص٤٨.
(١٧٧) **المسند**، جـ٣، ص١٣٧.
(١٧٨) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٨؛ خير الدين وانلي، **المسجد في الإسلام**، ص١٧٤.
(١٧٩) هو جابر بن عبدالله الأنصاري المتوفى سنة ٧٨هـ/٦٩٧م، وقد روى له البخاري ومسلم وغيرهما أربعين وخمسمائة وألف حديث، وله مسند توجد نسخة منه في خزانة الرباط. أنظر: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، جـ١، ص٤٣؛ ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص٤٣٤؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٢، ص٤٢؛ الكتاني، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٠؛ الزركلي، **الإعلام** (الطبعة الجديدة)، جـ٢، ص١٠٤.
(١٨٠) **وفيات الأعيان** (طبعة محمد عبدالحميد)، جـ٢، ص٥١. وربيعة هذا هو ربيعة بن فروخ التيمي المتوفى سنة ١٣٦هـ/٧٥٣م أحد الأئمة المجتهدين، وكان صاحب الفتوى في المدينة، وبه تفقه الإمام مالك. أنظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ٨، ص٤٢٠؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥٠؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٥٧؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٣، ص٢٥٨.
(١٨١) ابن عبد ربه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٣٣. وكان نافع من أئمة التابعين في المدينة، وقد أرسله عمر بن عبدالعزيز إلى مصر ليعلم أهلها السنن. أنظر: ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٤-٥؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٥.
(١٨٢) ياقوت، **معجم الأدباء**، جـ٦، ص ص٤٠٠-٤٠١.
(١٨٣) أحمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها**، جـ٢، ص١٤٣.
(١٨٤) أحمد شلبي، **تاريخ التربية الإسلامية**، ص ص٢٨-٢٩.
(١٨٥) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٩٣.
(١٨٦) رسالة آداب المعلمين، تحقيق الأهواني في كتابه، **التربية في الإسلام**، ص٣٥٥.
(١٨٧) آداب المعلمين، (طبعة تونس)، ص٨٣.
(١٨٨) **أخبار مكة** (لايبزغ)، ص٢٥٦.
(١٨٩) ابن سعد، **الطبقات**، ق٢، جـ٢، ص١١٩؛ البسوي، **كتاب المعرفة والتاريخ**، جـ١، ص٤٩٣.. وما

بعدها؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٣، ص١٩٢؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢٧٦؛ الفاسي، **العقد الثمين**، جـ٥، ص ص١٩٠-١٩٣.

(١٩٠) الفاسي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٩١.

(١٩١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، ق٢، جـ٢، ص٢٢؛ البسوي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٥١٢، ٥٢٠؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**، جـ٨، ص٣٠١.

(١٩٢) **الإتقان**، جـ١، ص ص١١٩-١٣٣؛ جـ٢، ص ص١٨٧-١٨٩.

(١٩٣) مجلة الحصاد الكويتية، العدد الأول (تموز ١٩٨١)، ص٥٨.

(١٩٤) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢١.

(١٩٥) **الإتقان**، جـ١، ص١١٩.

(١٩٦) ابن رشيق، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٠.

(١٩٧) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٨٥.

(١٩٨) **طبقات الشافعية**، (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٦٤)، جـ٢، ص١٥٦.

(١٩٩) **الفهرست**، ص ص٥١، ٥٧.

(٢٠٠) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٤٦.

(٢٠١) **المصدر نفسه**، ق٢، جـ٢، ص١٢١.

(٢٠٢) عبدالله فياض، **تاريخ التربية عند الإمامية**، ص ص٢٠٩-٢١٠.

(٢٠٣) الخوانساري، **روضات الجنات**، جـ٤، ص٣٩.

(٢٠٤) من موالي آل الزبير، كان عالمًا بالسيرة، ويعد من ثقات رجال الحديث بالمدينة، له كتاب المغازي وقد أثنى الإمام أحمد على هذا الكتاب. وكانت لموسى هذا حلقة في المسجد النبوي. توفي سنة ١٤١هـ/٧٥٨. أنظر: الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٤٨؛ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ١٠، ص ص٣٦٠-٣٦٢؛ الزركلي، **المصدر نفسه** (الطبعة الجديدة)، جـ٧، ص٣٢٥.

(٢٠٥) هو كريب بن أبي مسلم الهاشمي بالولاء، روى عن مولاه ابن عباس، وكان ثقة. توفي بالمدينة سنة ٩٨هـ/٧١٦م. أنظر: ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤٣٣.

(٢٠٦) ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٤٣٣.

(٢٠٧) الأزرقي، **المصدر نفسه**، ص ص٢٩٩، ٣٣٤.

(٢٠٨) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٢١.

(٢٠٩) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٣٠.

(٢١٠) كان عطاء هذا عبدًا أسود، نشأ بمكة وتوفي بها. أنظر: أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، جـ١، ص٢٥٧؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٢٣؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٩٨؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص١٩٩.

(٢١١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، جـ٢، ص٦٤؛ ياقوت، **معجم الأدباء**، جـ٦، ص ص٣٦٧-٣٩٨؛ غنيمة، **الجامعات الإسلامية**، ص٣٥.

(٢١٢) هو مكحول بن أبي مسلم الهذلي بالولاء ويسمى الشامي لإقامته بدمشق. تفقه وطلب الحديث، وكان أبصر أهل زمنه بالفتيا توفي سنة ١١٢هـ/٧٣٠م، أنظر: ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٣٦٨؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٠٧؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ١٠، ص ص٢٨٩-٢٩٢؛ السيوطي، **حسن المحاضرة**، جـ١، ص٣٩٧.

(٢١٣) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٦؛ وغنيمة، **المرجع نفسه**، ص٣٤.

(٢١٤) **مساجد القاهرة**، جـ٢، ص١٤٣ نقلاً عن **إحياء علوم الدين** (المطبعة الميمنية، ١٨٩٥م/١٣١٢هـ)، جـ١، ص٧.

(٢١٥) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣١-٣٢.

(٢١٦) غنيمة، **المرجع نفسه**، ص ص٦٧-٦٨.

(٢١٧) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص٨٨.

(٢١٨) وسيرين هذا هو والد المحدث المشهور محمد بن سيرين المتوفى سنة ١١٠هـ/٧٢٨م. أنظر ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٢١؛ الذهبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧٧.

(٢١٩) حميد الله، **المرجع نفسه**، ص٥٦؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص١٢٥، ١٢٩، ١٧٧.

(٢٢٠) البقرة: ٢٨٢.

(٢٢١) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، جـ٢، ص١١٣.

(٢٢٢) أحد بني أمية ومن المشاركين في كتابة المصحف في عهد عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وقد اعتزل واقعتي الجمل وصفين، وتوفي سنة ٥٩هـ/٦٧٩م. أنظر: ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١١؛ وبدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، جـ٦، ص١٣١؛ الزركلي، **المصدر نفسه** (الطبعة الجديدة)، جـ٣، ص٩٦.

(٢٢٣) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص٥٦.

(٢٢٤) بدران، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص٢٠٦؛ السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢١١؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، (الطبعة الجديدة)؛ جـ٣، ص٢٥٨، لطيفة البسام، **الحركة العلمية في الحجاز منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية** (رسالة ماجستير لم تنشر)، ص١٤٧.

(٢٢٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٩٧، بدران، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص١٥٧؛ الزركلي، **المصدر نفسه** (الطبعة الجديدة)، جـ٣، ص٢٥٢.

(٢٢٦) بدران، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٢٤؛ ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص١٥، الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧.

(٢٢٧) بدران، **المصدر نفسه**، جـ١٢، ص٢٦٢؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٥، ص٣١٥؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٠٨.

(٢٢٨) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٤٢.
(٢٢٩) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٣٣٥.
(٢٣٠) الكتاني، المرجع السابق نفسه، جـ٢، ص٢٢٧.
(٢٣١) هو معبد بن كعب الأنصاري، أحد رواة الحديث. أنظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، جـ١٠، ص٢٢٤.
(٢٣٢) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٩.
(٢٣٣) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢١١؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٢٧.
(٢٣٤) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٢٢١؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٩٩؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٧.
(٢٣٥) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢٥؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٤.
(٢٣٦) سعيد بن جبير تابعي من أهل الكوفة توفي سنة ٩٥هـ/٧١٤م. أنظر: ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٦، ص١٧٨؛ الطبرى، المصدر نفسه، جـ٦، ص٤٨٧ وما بعدها؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٢.
(٢٣٧) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص٨٨؛ ابن خلكان، المصدر نفسه، جـ٢، ص١١٧؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٢.
(٢٣٨) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص١٤٠.
(٢٣٩) ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٣٧.
(٢٤٠) سنن الدارمي، جـ١، ص٧٣.
(٢٤١) هو عبدالله صالح الرسني الذي لم أعثر على كتابه في مكتباتنا.
(٢٤٢) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٥، ص ص٢٤٥-٢٤٦؛ الطبرى، المصدر نفسه، جـ٦، ص ص٤٢٧-٤٢٨.
(٢٤٣) ابن سعد، المصدر نفسه، ق٢، جـ٢، ص١٢٢.
(٢٤٤) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص٢٩٦.
(٢٤٥) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص ص١٦-١٧.
(٢٤٦) المصدر السابق نفسه، جـ٨، ص ص١-٧.
(٢٤٧) البلاذرى، فتوح البلدان، ص٤٥٨.
(٢٤٨) صحابية من بني أمية توفيت سنة ٣٣هـ/٦٥٣م. أنظر: البلاذرى، المصدر السابق نفسه، ص٤٥٨؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٦١٤؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٧٧؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢٣١.
(٢٤٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤٥؛ ابن الأثير، المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٥٠٤؛ الكتاني،

المرجع نفسه، جـ١، ص٥٣.

(٢٥٠) سيدة من بني النجار توفيت سنة ٩٨هـ/٧١٦م. أنظر ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٨، ص٢٥٣؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٤٣٨؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٥، ص٢٢٨.

(٢٥١) توفيت أسماء في سنة ٣٠هـ/٦٥٠م. أنظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٣٩٨؛ وابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٣٩٩؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠٦.

(٢٥٢) توفيت أم الدرداء في سنة ٣٠هـ/٦٥٠م. أنظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٥، ص٤٤٨؛ ابن حجر، المصدر نفسه، جـ١٢، ص٤٦٥؛ الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٢.

(٢٥٣) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٢١.

(٢٥٤) سنن أبي داود، جـ٢، ص٢٣٧.

(٢٥٥) أنظر التعليق رقم ٢٥٣.

(٢٥٦) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص٣٠٦.

(٢٥٧) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٩، ص٢٠٧.

(٢٥٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص٤٣٤.

(٢٥٩) صحابي استشهد في وقعة أحد سنة ٣هـ/٦٢٥م. أنظر ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٨١؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٤، ص٣٦٨؛ الزركلي، المصدر نفسه، جـ٧، ص٣٤٨.

(٢٦٠) ابن عبدالبر، الاستيعاب، جـ١، ص٣٤٧؛ السيوطي، حسن المحاضرة، جـ٢، ص١٤٢.

(٢٦١) صحابي اختلف في اسمه، إذ يسمى أيضا «عمرو» وهو ابن قيس بن زائدة، توفي سنة ٢٣هـ/٦٤٣م. أنظر: ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٥٠؛ ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٤، ص٣٦٩.

(٢٦٢) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٧٨، ص١٩٣.

(٢٦٣) ابن الأثير، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٦.

(٢٦٤) الكتاني، المرجع نفسه، جـ٢، ص٢٢٢.

(٢٦٥) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٢٣.

(٢٦٦) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص ص٢٤٤-٢٤٧.

(٢٦٧) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٤٣.

(٢٦٨) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص١٣٥.

(٢٦٩) الكتاني، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٤٢.

(٢٧٠) أبو الفرج الأصفهاني، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٧٦-٧٨.

(٢٧١) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٢١.

(٢٧٢) ابن رشيق، المصدر نفسه، جـ١، ص١٠.

(٢٧٣) مراتب النحويين، ص٢٣.

(٢٧٤) ابن عبدالبر، **الاستيعاب**، جـ١، ص١٩٤؛ الترمذي، **الجامع الصحيح**، جـ٥، ص ص٦٧-٦٨؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٢٠٢-٢٠٣.

(٢٧٥) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٨؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٣٣؛ الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٤٧.

(٢٧٦) طاش كبرى زادة، **مفتاح السعادة**، جـ١، ص٧٤.

(٢٧٧) أحمد بن حنبل، **المسند**، جـ٢، ص٣٧٤.

(٢٧٨) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٣٠.

(٢٧٩) شاعر طائي توفي سنة ٦٢هـ/٦٨٢م، وقد سماه البعض باسم «المنذر بن حرملة». أنظر: بدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، جـ٤، ص١٠٨؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٠٧؛ الزركلي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٧٤؛ جـ٧، ص٢٩٣.

(٢٨٠) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص١٧٩.

(٢٨١) له ترجمة في ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص١٣٢-١٣٥؛ ابن خلكان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤١٨، الزركلي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص٢٢٦.

(٢٨٢) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ٣٦٣؛ ابن حجر، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٤٨.

(٢٨٣) ابن حجر، **الإصابة**، جـ٢، ص ص٤٦-٤٧.

(٢٨٤) هو شرحبيل بن سعد العدني المتوفى سنة ١٢٣هـ/٧٤٠م، كان راويًا للحديث وعالمًا بالمغازي. أنظر: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، جـ٤، ص٣٢٠؛ الزركلي، **المرجع نفسه**، جـ٣، ص١٥٩.

(٢٨٥) هو تميم بن أوس المتوفى سنة ٤٠هـ/٦٦٠م. أنظر: بدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، جـ٣، ص٣٤٤؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٥؛ ابن حجر، **الإصابة**، جـ١، ص٣٦٧؛ أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص١٥٨.

(٢٨٦) المقريزى، **الخطط**، جـ٢، ص ص٢٥٣-٢٥٤؛ أحمد أمين، **المرجع نفسه**، ص١٦٠.

(٢٨٧) أحمد أمين، **المرجع نفسه**، ص١٥٩.

(٢٨٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، جـ١، ص ص٢٣٤-٢٣٥.

(٢٨٩) السيوطي، **الجامع الصغير**، جـ٢، ص٥١.

(٢٩٠) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٤٩-٥٠.

(٢٩١) مسلم، **المصدر نفسه** (ط. سنة ١٩٢٩م)، جـ١، ص١٥٧.

(٢٩٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص١٥٩-١٦٠.

(٢٩٣) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢١٧.

(٢٩٤) الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ص٢٨٣.

(٢٩٥) ابن عبدالبر، **جامع بيان العلم**، جـ١، ص١٤٦؛ ابن عبدربه، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٤.

(٢٩٦) أنظر التعليق ٦٧ من هذا البحث.

(٢٩٧) أنظر التعليق ١٨٦ من هذا البحث.

(٢٩٨) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٥؛ السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١.

(٢٩٩) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٨؛ السيوطي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١. وقد ورد الحديث لدى ابن عبدالبر على الوجه الآتي «علِّموا ولا تعنِّتوا، فإن المتعلِّم خير من المعنِّت».

(٣٠٠) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٤٩ـ٥٠.

(٣٠١) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٥٤.

(٣٠٢) الدارمي، **السنن**، جـ١، ص٥٧.

(٣٠٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١ ص٥٨.

(٣٠٤) **يوسف**: ٧٦.

(٣٠٥) **الإسراء**: ٨٧.

(٣٠٦) الدارمي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٥٦ـ٥٨.

(٣٠٧) فيما يتعلق بهذه المدرسة أنظر: ابن الجوزي، **المنتظم**، جـ٨، ص ص٢٣٨، ٢٤٦؛ ابن الصابوني، **تكملة الإكمال**، ص ص٥٤، ٣٥٢؛ **رحلة ابن جبير**، ص ص٢٢٠، ٢٣١؛ كذلك ذكرها ياقوت في **معجم البلدان** أكثر من مرة.

(٣٠٨) ابن المستوفي، **تاريخ إربل**، القسم الأول، ص٢٣٧.

(٣٠٩) الكتاني، **المرجع نفسه**، جـ٢، ص٢٣٧.

(٣١٠) **المرجع السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٢٣٦ـ٢٣٧.

(٣١١) أحمد شلبي، **تاريخ التربية الإسلامية**، (صفحة التصدير).

(٣١٢) ابن عبدالبر، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧، وفيه ورد هذا الحديث على الوجه الآتي «اطلبوا العلم ولو في الصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم».

المصــــادر والمراجــــع

القرآن الكريم

ابن الأثير، علي بن محمد (ت ٦٣٠هـ).
أسد الغابة في معرفة الصحابة (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٨٥هـ).

أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ).
المسند (القاهرة: طبعة بولاق، ١٣١٣هـ).

الأزرقي، محمد بن عبدالله (ت ٢٢٢هـ).
كتاب أخبار مكة، (لا يبزغ، ١٨٥٨م).

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ).
الأغاني (القاهرة: طبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٧م).

أمين، أحمد.
فجر الإسلام (القاهرة، ١٩٥٠م).

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ).
الجامع الصحيح (القاهرة، ١٣١٣هـ).

البسام، لطيفة
الحركة العلمية في الحجاز منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية (جامعة الملك سعود، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. رسالة ماجستير لم تنشر).

البسوى، يعقوب بن سفيان (ت ٢٧٧هـ)
كتاب المعرفة والتاريخ (بغداد، ١٩٧٤م).

البلاذرى، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩هـ)!
فتوح البلدان (تحقيق رضوان محمد رضوان. القاهرة، ١٩٣٢م).

أنساب الأشراف، جـ١ (تحقيق محمد حميد الله، القاهرة، ١٩٥٩م).

بلبع، محمد توفيق.
«المسجد في الإسلام»، **عالم الفكر** ١٠ (٢)، تموز ـ أيلول (الكويت، ١٩٧٩م).

الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ).
الجامع الصحيح (تحقيق إبراهيم عوض، بيروت).

الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ).
البيان والتبيين.

ابن جبير، محمد بن أحمد الكناني (ت ٦١٤هـ).
رحلة ابن جبير (تحقيق رايت. لايدن، ١٨٥٢م).

الجندي، على وآخرون.
سجع الحمام في حِكَم الإمام علي (القاهرة، ١٩٦٨م).

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ).
المنتظم (حيدرآباد، ١٣٥٧ـ١٣٥٨هـ).

ابن حجر، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ).
الإصابة (تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٧٠م).

تهذيب التهذيب (حيدرآباد، ١٣٢٥هـ).

الحصاد (مجلة تصدرها كلية الآداب بجامعة الكويت. العدد الأول من السنة الأولى، تموز ١٩٨١م.

حميدالله، محمد.
"Educational System in the time of the Prophet", *Islamic Culture* 13 (1939).

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ).
تاريخ بغداد (القاهرة ١٩٣١م).

الفقيه والمتفقه (القاهرة، ١٩٧٧م).

ابن خلكان، أحمد بن محمد الإربلي (ت ٦٨١هـ).
وفيات الأعيان (تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٦٨م).

الخوانساري، محمد باقر الموسوى (ت ١٣٠٧هـ).
روضات الجنّات (طهران، ١٣٩١).

خياط، عبدالله.
حكم وأحكام من السيرة النبوية (الرياض، ١٤٠١هـ).

الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن (ت ٢٥٥هـ).
السنن (القاهرة، ١٩٦٨م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي (ت ٢٧٥هـ).
السنن (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٥٢م).

الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ).
تذكرة الحفاظ (بيروت، ١٩٥٦م).

ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣هـ).
العمدة (القاهرة، ١٩٠٧م).

الزركشي، محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ).
إعلام الساجد بأحكام المساجد (القاهرة، ١٣٨٤هـ).

الزركلي، خير الدين.
الأعلام (الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م).

علي (ت ٧٧١هـ).

السبكي، عبدالوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ).
طبقات الشافعية (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٦٤م).

ابن سحنون، محمد (ت ٢٥٦هـ).
آداب المعلمين، تونس.
رسالة آداب المعلمين (تحقيق الأهواني).

ابن سعد، محمد بن سعد الزهرى (ت ٢٣٠هـ).
الطبقات، (لايدن، ١٣٢١هـ).

السمهودى، علي بن عبدالله (ت ٩١١هـ).
وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (القاهرة، ١٩٥١م).

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ).
الإتقان في علوم القرآن (القاهرة: طـ بولاق، ١٩٢٥م).

الجامع الصغير (القاهرة، ١٣٠٦هـ).

حسن المحاضرة (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٦٧م).

الشعراني، عبدالوهاب بن أحمد الأنصاري (ت ٩٧٣هـ).
الطبقات الكبرى (القاهرة، ١٣٠٥هـ).

شلبي، أحمد.
تاريخ التربية الإسلامية (بيروت، ١٩٥٤م).

الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ).
نيل الأوطار (القاهرة، ١٣٥٧هـ).

ابن الصابوني، محمد بن علي (ت ٦٨٠هـ).
تكملة الإكمال (تحقيق مصطفى جواد. بغداد، ١٩٥٧م).

طاش كبرى زادة، محمد بن أحمد (ت ٩٦٨هـ).
مفتاح السعادة (حيدر آباد، ١٣٢٨هـ).

الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).
تاريخ الرسل والملوك (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣م).

أبو الطيب اللغوي، عبدالواحد بن علي.
مراتب النحويين (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٧٤م).

عالم الكتب (مجلة فصلية، الرياض)، العدد الأول من المجلد. الثاني، (رجب، ١٤٠١هـ).

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالبر القرطبي (ت ٤٦٣هـ).
الاستيعاب (حيدرآباد، ١٣١٨هـ).

جامع بيان العلم (المدينة المنورة).

ابن عبدربه، أحمد بن محمد الأندلسي (ت ٣٢٨هـ).
العقد الفريد (القاهرة: طبعة لجنة التأليف، ١٩٤٠م).

ابن عساكر، علي بن الحسن الدمشقي (ت ٥٧١هـ).
تهذيب تاريخ دمشق (لعبد القادر بدران، دمشق، ١٣٣٢هـ).

العقاد، عباس محمود.
الفلسفة القرآنية (القاهرة، ١٩٤٧م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ).
إحياء علوم الدين (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٣٤٦هـ).

غنيمة، عبدالرحيم.
الجامعات الإسلامية الكبرى (تطوان، ١٩٥٣م).

الفاسي، محمد بن أحمد المكي (ت ٨٣٢هـ).
العقد الثمين (القاهرة، ١٩٦٦م).

فكري، أحمد.
مساجد القاهرة ومدارسها (القاهرة، ١٩٦٩م.)

فلوغل (Fluegel)، غوستاف.
نجوم الفرقان في أطراف القرآن (لا يبزغ، ١٨٤٢م).

فياض، عبدالله.
تاريخ التربية عند الإمامية (بغداد، ١٩٧٢م).

الفيصل (مجلة شهرية تصدر في الرياض) العدد ٥٦ (كانون أول ١٩٨١م).

القاضي، يوسف.
مناهج البحوث وكتابتها (الرياض، ١٣٩٩هـ).

القزويني، زكريا بن محمد بن محمود (ت ٦٨٢هـ).
آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت: طبعة دار صادر).

الكتاني، عبدالحي.
التراتيب الإدارية (بيروت).

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٧٤هـ).
البداية والنهاية (القاهرة، ١٩٣٢م).

كحالة، عمر رضا.
معجم المؤلفين (دمشق، ١٩٥٧م).

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ).
السنن (القاهرة: طبعة الحلبي، ١٩٥٢م).

ابن المستوفي، المبارك بن أحمد الإربلي (ت ٦٣٧هـ).
تاريخ إربل (تحقيق سامي الصقار. بغداد، ١٩٨٠م).

مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ).
الصحيح (طبعة استانبول، ١٣٣٢هـ).

الصحيح بشرح النووي (القاهرة: ١٩٢٨م).

ى، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).

المقريزى، أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).
الخطط (القاهرة: طبعة بولاق، ١٢٧٠هـ).

مؤنس، حسين.
المساجد (سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١م).

الموسوعة الإسلامية (مادة «مسجد»).

ابن النديم، محمد بن إسحق (ت ٣٨٥هـ).
الفهرست (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٤٨هـ).

ابن هشام، عبدالملك بن هشام (ت ٢١٨هـ).
السيرة (تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة، ١٩٣٦م).

الواقدى، محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ).
كتاب المغازى (تحقيق مارسدن جونز، أكسفورد، ١٩٦٦م).

وانلي، خير الدين.
المسجد في الإسلام، (١٩٧١م).

ياقوت، ياقوت بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦هـ).
معجم الأدباء (تحقيق مرغوليوث، القاهرة، ١٣١٣هـ).

معجم البلدان (تحقيق فستنفلد، لايبزغ، ١٨٦٦م).

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق بن واضح (ت ٢٩٢هـ).
تاريخ اليعقوبي (النجف، ١٣٥٨م).

تأثير لغات الشعوب القديمة في لغة كتب السيرة

أحمد هبّو

لم يعرف العرب قديمًا كتابة التاريخ كما عرفته قبلهم بعض الشعوب الأخرى، ولم يولوه عنايتهم التي خَصوا بها رواية أشعارهم، حتى جاء الإسلام وجاءت معه العلوم المختلفة ذات الصلة الوثيقة به، مثل الحديث والتفسير. فوجد المسلمون حاجة إلى تثبيت الحوادث التي رافقت فجر الدعوة الإسلامية وانتشارها، لما في ذلك من أهمية في حفظ تلك المعلومات التي تساعد على فهم الدين الحنيف، واستيعاب تعاليمه والاعتبار بما جرى، ولاهتمام المسلمين بسيرة الرسول العظيم (ﷺ) وتعلقهم بها، فهو القدوة المثلى، وكذلك لاهتمام رجال الحكم والعلماء الشديد بأقواله وأفعاله، للاهتداء بها او الاعتماد عليها في التشريع، وفي التنظيم الإداري، وفي تفسير آيات الذكر الحكيم التي كانت تنزل في مناسبات لابد من الإحاطة بها إحاطة كاملة، حتى تُفهم الغاية منها، فيتم تفسيرها في ضوء تلك المناسبة.

فبدأت الروايات تكثر في المجالس المختلفة عن سيرته (ﷺ) وعن غزواته، إلى أن بدأت كتابتها في عصر التدوين، فظهرت كتب السيرة والمغازي في أشكال مختلفة وفي أساليب متعددة، فكان منها ما اقتصر على حياة الرسول (ﷺ) وعلى مغازيه، ومنها ما تعدّى ذلك، فمهّد له بذكر تاريخ قريش والعرب، ومنها ما تجاوزه إلى تاريخ البشرية منذ آدم (عليه السلام). ومن هنا كانت بداية كتابة التاريخ عند العرب والاهتمام بأخبار غيرهم من الأقوام المختلفة، من حيث الدين واللغة والحضارة والعادات والتاريخ وما إلى ذلك من أمور. وكان لمغازي إبن إسحاق (المتوفى في بغداد عام ١٥١هـ)، تأثير كبير في كتب التاريخ التالية له والتي استمدت مادتها من كتب السيرة والمغازي المختلفة. ويعدّ كتابه أول كتاب تاريخي وصل إلينا كاملاً، رغم تصرف عبدالملك بن هشام فيه تهذيبًا وتلخيصًا، إذ أهمل تاريخ أهل الكتاب من آدم إلى إبراهيم، وأشياء أخرى ليس فيها ذكر للنبي (ﷺ)، حين نقله وضمَّنَه كتابه المعروف نسبة إليه باسم **سيرة ابن هشام**، أو كما يسمى عند أهل العلم **السيرة النبوية**.

وقد اخترنا هذا الكتاب نموذجًا لكتب السيرة التي دُوِّنت في القرن الثاني الهجري، واعتبرنا لغته ممثلة بحق للغات تلك الفترة التاريخية ولما سبقها من فترات، فالمادة اللغوية تتناول عصر الرسول (ﷺ) وما وقع فيه من أحداث، وما قيل فيه من شعر ونثر، وما رُوي فيه من حديث نبوي شريف، فتمتد جذورها إلى ذلك العصر بوساطة الروايات الشفهية التي سبقت التدوين، فمن ابن هشام (المتوفى عام ٢١٣هـ) إلى البكائي (المتوفى عام ١٨٣هـ) إلى ابن إسحاق نفسه، إلى عاصم بن عمر بن قتادة (المتوفى عام ١١٩هـ) والزهري وعبدالله بن بكر بن محمد بن حزم الذين اتصل زمن آبائهم بعصر الرسول (ﷺ).

تتـطرق سيرة ابن هشام كثيرًا إلى الحديث عن الأمم الأخرى من أمثال أهل الكتاب كاليهود والسريان، والشعوب المجاورة كالفرس والروم والأحباش والأقباط. ولابد لكتاب يتحدث عن شعوب أجنبية من أن يستخدم ألفـاظًا ذات صلة مباشرة بلغاتها، ولاسيما الألفاظ المتداولة المفهومة منذ القديم والتي دخلت لغة القوم، نتيجة للعـلاقـات المختلفة بين الشعوب المتجاورة. وهذا هو شأن اللغات الحية المتطورة، ذات القدرة على الاستمرار واستيعاب الأمور المعاشية المتجددة. فهي تتطور مع مرور الوقت وتسد حاجتها المتجددة إلى ألفاظ جديدة مع كل خطوة تقدمية يخطوها صاحب اللغة، نتيجة لاختراع أداة تعينه على تكاليف الحياة أو لفكر يبدعه، يفسر به ظواهر الكون وعلاقات البشر وما إلى ذلك من أمور يومية مختلفة، طالما بقى الإنسان يتكاثر ويتطور.

وتختلف اللغات بعضها عن بعض ليس في الصوت والبنية والتركيب فحسب، بل في طريقة تلبية الحاجة المستمرة إلى ألفاظ جديدة وفي تيسير ذلك أيضًا. وقد عرفت اللغة العربية بقدرتها الفائقة على حل هذه المعضلة منذ القديم، فأوجدت طريقين إثنين أوصلاها إلى هذا الغرض:

الأول: طريق الاشتقاق من اللغة نفسها. فقد امتازت اللغة العربية عن سواها من اللغات السامية الشقيقة نفسها، بقدرتها على الاشتقاق، لغزارة موادها اللغوية التي تبز بها لغات العالم جميعا، ولكثرة الصيغ اللفظية التي تفسح المجال لاستيعاب كل لفظة، وإعطائها القالب الذي يناسب معناها ووظيفتها المطلوبة.

الثاني: طريق التعريب، ويعني اقتباس اللفظة وإعطاءها شكلاً عربيًا، قد يضيع من خلاله الأصل، وقد تبقى منه آثار صوتية تدل عليه، فمن الكلمات الأعجمية ما حافظ على شكله نسبيًا، فظهرت عجمته مثل: إنجيل، وإستبرق، وتوراة، وزبرجد، ومنجنيق. إلا أن لفظه عربي واضح، ومنها ما عُرِّب واتخذ صيغ العربية فضاعت معالمه، من مثل: كتاب، وبرج، وبيعة، وخندق.

تهدف دراسة الدخيل في اللغة إلى غايتين أساسيتين:

(١) التعمق في تاريخ اللغة المعنية وسد ثغراته، وهي في العربية كثيرة.

٢) بيان التأثيرات الحضارية بين الشعوب ودرجاتها، والعلاقات القائمة بين شعوب اللغات المعنية، إذ تُظهِر مدى تقدم شعب على آخر، وتبين تفوّق هذا وذاك من الشعوب على غيره في شأن من الشؤون.

ومما لاشك فيه أن عرب شبه الجزيرة كانوا قومًا متخلفين حضاريًا في جاهليتهم إذا ما قورنوا بجيرانهم، ولاسيما في الشمال حيث قامت حضارات بلاد الرافدين ووادي النيل، ومن ثم الفرس والرومان ومَنْ خلفهم. ولكن ما أن ظهر الإسلام واندفع العرب ينشرون دينهم الحنيف، حتى وجدوا أنفسهم وجهًا لوجه أمام تحدي تلك الشعوب المتفوقة حضاريًا، فلم يلبثوا وقتًا من الزمن حتى استوعبوا علوم العصر، وبدأوا بالإبداع وأخذ زمام قيادة الحضارة الإنسانية.

إن دراسة لغة كتاب سيرة ابن هشام، تبين لنا بوضوح تأثير الشعوب المجاورة في اللغة العربية، فيظهر لنا من خلال إحصاء الكلمات الدخيلة في السيرة، أن اللغة الآرامية كانت اللغة ذات التأثير الأكبر في اللغة العربية من بين اللغات الأخرى، تليها اللغة الفارسية، ثم اللغة اليونانية (الرومية كما يدعوها اللغويون العرب)، ثم اللغة الأثيوبية (الحبشية) واللغة العبرية. كما نلاحظ أن لكل من اللغات المذكورة دورًا حضاريًا خاصًا يحدد طبيعة الألفاظ التي دخلت العربية منها.

فمن المعروف أن الآرامية، وهي لغة الشعب السامي الذي كان يستوطن سورية الداخلية منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد، بقيت ما يقارب ألف سنة لغة منطقة الشرق الأدنى كلها، بدءً من منتصف الألف الأول قبل الميلاد وحتى ظهور العرب على مسرح السياسة الدولية بانتشار الإسلام، فكانت لغة السياسة ولغة التجارة الدولية، حتى إن كتابة شعوب المنطقة قد تأثرت بها. فكانت عبارات آرامية كاملة تتخلل كتابات البارثيين والساسانيين، واتخذت العبرية الخط الآرامي المربع خطاً لها، واشتق الخط العربي بشكليه الكوفي والنسخي منه. كما كان العرب الأنباط والتدمريون يكتبون وثائقهم بالآرامية.

لعب الآراميون ذلك الدور الحضاري نتيجة نشاطهم التجاري في المنطقة، وليس لأنهم كانوا أصحاب دولة عظمى ذات نفوذ وسلطان، فلم تعرف لهم دولة واحدة طوال القرون التي سادت فيها لغتهم، استطاعت أن تفرض سيطرة سياسية على رقعة جغرافية واسعة، بل كانوا أنفسهم يخضعون لغيرهم من القوى السياسية المجاورة كالآشوريين والكدانيين والفرس والرومان، إلى أن جاء العرب المسلمون فحلت لغتهم محل الآرامية، وانمحت هذه مع الأيام وانقرضت.

لم تكتف الآرامية بإدخال ألفاظ منها إلى اللغة العربية، بل توسطت في إدخال عدد كبير من الألفاظ الفارسية واليونانية والعبرية، أي أنها لعبت دور الوسيط، فسهلت دخول الألفاظ من اللغات الأخرى، فقدمت للعربية الكلمات في شكل مقبول من حيث الصوت والصيغة، فهي لغة سامية شقيقة، ولا تختلف في أصواتها وبنائها اللغوي عن العربية إلا قليلاً.

فمن الألفاظ الآرامية الصرفة نسوق على سبيل المثال:

بيعة

«مكان العبادة، الكنيسة». وكانت تعني «بيضة» إذ أن الآرامية لا تعرف الضاد، بل تحل محلها العين حيثما ورد تطابق لفظي ومعنوي بين اللغتين العربية والآرامية، ثم أصبحت كلمة بيعتا الآرامية هذه تعني الشكل البيضوي، ومنه تطورت دلالتها فأصبحت تعني الكنيسة.

ترجمان

من مادة (ترجم)، وتعني هذه المادة في الآرامية، «تحدث»، ومنه أيضا الترجوم. وقد وردت الكلمة في السيرة عند الحديث عن استقبال أبرهة الأشرم لعبدالمطلب وسؤاله عن حاجته. وعندما يصف الرسول (ﷺ) حال الكافر يوم القيامة، إذ يكلمه ربه (ليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه. .).

تاب

ويتضح لنا أنها آرامية من خلال قواعد التطابق الصوتي والمعنوي في اللغات السامية، فصوت التاء الآرامي يطابقه التاء أو الثاء العربي، ويقرر ذلك لغة سامية ثالثة تقف حكمًا لا ريب في حكمه، فإذا تناولنا العبرية رأينا أنها تستعمل صوت الشين أي «شاب»، وهذا يعني أن العربية يجب أن تستعمل مادة «ثاب» وليس «تاب». ولما كانت العربية تعرف مادة «ثاب» في المعنى نفسه، أي «عاد، رجع» إذًا فاستخدام العربية لفظة «تاب» (بالتاء) يعني تركها المادة الأصلية فيها واستعمال المادة الآرامية مكانها، مع ملاحظة أن العربية تستعمل اللفظتين معا، ولكن في دلالتين مختلفتين. فلفظة «ثاب» دلالتها دينية معنوية، أما «تاب» فلها دلالة دنيوية مادية.

حبر

عالم اليهود، جمعها «أحبار»، بحسب الاستعمال الآرامي لها، فالعبرية تعني اللفظة نفسها «الزميل، الرفيق».

خمر

تشترك العربية والآرامية في معنى هذه المادة، غير أن الدراسات تشير إلى أن قدم الكرمة في سورية معروف أكثر بكثير من وجودها في شبه الجزيرة العربية. كما يؤكد ذلك أن العرب حتى في الجاهلية لم يعرف عنهم الاتجار بالخمرة، بل كان باعتها ومروجوها من اليهود. ونقرأ في السيرة جملة تفيد هذا المعنى، حيث يقول أحد اليهود مبررًا هجرته من سورية إلى يثرب للإيمان بمحمد (ﷺ) «يا معشر اليهود ما ترونه أخرجني من أرض الخمر والخمير إلى أرض البؤس والجوع».

دجّال

«المتنبىء الكاذب». ويلاحظ أن العربية لا تعرف المادة الثلاثية بل في صيغة التضعيف. وتعني مادة «دجل» في الآرامية «كذب، خدع».

سفينة

وقد دخلت هذه الكلمة لغات سامية شقيقة مختلفة غير العربية، كالعبرية والبابلية والأثيوبية التي كانت تستعمل عبارات خاصة بها (في العبرية: أونيا، وفي البابلية: إليو).

سكين

كتـابتها بالسين بالعربية، وبحرف (سامخ) في الآرامية، وبالسين في العبرية يدلنا على أصل الكلمة غير العربي، فالعبرية تبين لنا أن الكلمة لو كانت أصيلة في اللغة العربية لجاءت بحرف الشين وليس بالسين.

سوق

كلمة آرامية أصلها بالشين (كانت تعني الشارع الذي يباع فيه، ومن ثم السوق المعروفة)، لا نستطيع أن نحصل في العربية على مادة نعيدها إليها وهي تحتمل جنسي المذكر والمؤنث معًا في العربية.

شماس

من الفعل «شَمِّش» في الآرامية ويعني «خدم»، ولاسيما في السريانية.

صابئة

من مادة صبأ وتعني في الآرامية (المندعية) «عَمَّدَ»، أي «المُعَمَّدون»، وهم أصحاب ديانة معروفة في جنوب بلاد الرافدين عُدّوا من أهل الكتاب.

صليب

وهي كلمة آرامية نصرانية، أي سريانية.

صنم

يتبين من خلال المقارنة اللفظية والمعنوية، أن النون في هذه الكلمة ليست أصيلة، بل الصحيح هو صلم. وبذلك يحصل التطابق مع اللغات السامية الشقيقة، إذ تعني هذه الكلمة «الصورة». ومادة صلم تعني «قطع، صوَّر»، وقد ورد اسم المعبود صلم في الكتابات العربية البدائية من ثمودية ولحيانية في مناطق تيماء ونجران، مما يدل على انتشار عبادته. وغني عن البيان أن إبدال اللام نونًا ليس غريبًا في اللغة العربية، ومثال ذلك القريب هو كلمة (صَلَمة، بفتح الصاد واللام) التي هي من المادة نفسها وتعني «الداهية»، فهي أصل كلمة صنمة كما ينوه أصحاب المعاجم.

طور

«الجبل» في الآرامية، وتقابلها في العربية كلمة «ظر» وفي الكنعانية صور، ومنها اسم المدينة المعروفة، فالظاء العربية تقابلها طاء في الآرامية، وصاد في الكنعانية.

قرأ

بمعنى «تلا» ليست من أصل عربي، إذ تعلّم العرب القراءة والكتابة في وقت متأخر عن أشقائهم الساميين، فكانت تعني «جمع». وعندما أخذوا العبارات ذات الصلة بالكتابة والقراءة حمّلوا المواد المشتركة نفسها المعنى المستحدث.

قس، قسيس

من الآرامية السريانية قَش، قشيش، وكانت تعني في الأصل الشيخ، المتقدم في السن.

كتب

بمعنى «خَطَّ» لم تعرفها العربية قديمًا بهذا المعنى، بل بمعنى «خرز، خزم، جمع»، وقد ذكرنا أن العرب تأخروا في تعلم الكتابة حتى أخذوها عن الآراميين.

كتان

من الآرامية كِتان، لم يعرفه العرب في شبه جزيرتهم ولا أصل له في مواد العربية.

كنيسة

من الفعل كْنَشْ الآرامي بمعنى «جمع» وهو ما تعنيه مادة «كنس» في العربية أيضًا. وقد سلكت العربية الطريق نفسه حين اشتقت كلمة «الجامع» من مادة «جمع».

ناقوس

من الفعل الآرامي نقش، أي «قرع».

ومن الأمثلة التي نستطيع أن نسوقها على الكلمات التي توسطت الآرامية في إدخالها اللغة العربية:

(١) من الأكدية (البابلية ـ الآشورية)

آنك

الرصاص، كلمة ذات أصل بابلي قديم أناكو، دخلت العربية بوساطة الآرامية آنكا.

تاجر

وأصلها في البابلية تمكارو وصارت في الآرامية تَجّارا.

تخم

وتعني «الحدود»، في الأكدية تخوم. وفي الآرامية تحوما.

تنور

في الأكدية تِنور (بكسر التاء)، وفي الآرامية تَنورا.

كرسي

من الآرامية كرسيا، وأصلها في الأكدية كوسو، وهي كلمة سومرية المنشأ.

مسكين

بوساطة الآرامية مسكينا، والأصل في الأكدية مشكينو، وهذه مأخوذة عن السومرية. وقد كتب لهذه الكلمة الانتشار بوساطة العربية في لغات عالمية كثيرة، ففي الإيطالية Meschino ومنه بالفرنسية mesquin .

(٢) من الفارسية

برذَعة

وهي في الآرامية بردعتا، وأصلها الفارسية پاريذانا.

تاج

في الآرامية تاجا، وأصلها الفارسي تاج.

فرسخ

وهي في الآرامية فرسخا، أما الأصل الفارسي فهو فرسنكك.

فيل

في الآرامية فيلا، وفي الفارسية پيل.

(٣) من اليونانية واللاتينية

أوقية

في اليونانية (*uncia*) οὐγχία ، وصارت بالآرامية أوقْيا.

برج

في اللاتينية *Burgus* ، وكانت تدل على معنى البرج في الحصون والقلاع، ثم أصبحت تستعمل في العربية للدلالة على أبراج النجوم. ثم عاد السريان (الآراميون) وحمّلوا هذا المعنى العربي الجديد كلمتهم **بُرْجَا** نفسها.

بــوق

وأصلها في اليونانية βούχίνα ، وفي السريانية **بوقينا**.

دينار

وهي العملة الذهبية المشهورة، ذات أصل يوناني (**ديناريوس**)، ومنه الكلمة الآرامية **دينارا**.

رطل

في اليونانية **لِيترا**، ولكن الآرامية لفظت الكلمة **رِطْلا** أي بعد قلب مكاني واضح.

زوج

في اليونانية ζεύγος ، وفي الآرامية **زَوْجا**، وكانت تعني في الأصل المثّنى من الشيء.

صراط

وهي في الآرامية **إسطراطا**، وفي اليونانية كما في اللاتينية **ستراتا**، ومنها في الانكليزية Street ، وفي الألمانية Strasse ، وقد وردت اللفظة في العربية «سراط، زراط»، أيضًا.

طنفسة

من اليونانية τάπης ، وبوساطة السريانية **طِنْفِسْتا**.

قصر

دخلت العربية بوساطة الآرامية **قَصْرا**، **قَصْطْرا** من اليونانية κάστρον وفي اللاتينية *Castrum* . ثم عادت اللفظة بشكلها العربي، فدخلت الأسبانية بصيغة alcazar المعرفة.

كلس

وهي في اليونانية κάλεξ ودخلت العربية عن طريق الآرامية **كِلْسا**.

منجنيق

وقـد تعـرف اللغويون العرب على عجمتها من خلال اجتماع الجيم والقاف، وهي في الآرامية مَنْجنيقا، والأصل اليوناني μαγγανιχον

منديل

كلمة لاتينية الأصل mantile ، وصلت العربية بوساطة السريانية مَنْديلا.

ناموس

ويقصـد بالعبـارة في كتـاب السـيرة جبريل (عليه السلام)، إذ يسمى «الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى. .»، كما يُقصد بها في سياق آخر «القانون» في الجملة: «لابد من أن تتم الكلمة التي في الناموس» وهي اللفظة اليونانية νομός ، ودخلت العربية عن طريق السريانية ناموسا.

(٤) ومن العبرية

سبط

وهي لا ترد في السيرة إلا عند الحديث عن يعقوب وأبنائه الاثنى عشر (الأسباط)، وقد دخلت الكلمة العربية عن طريق الآرامية اليهودية شِبْطا.

سلوى

وتأتي مقترنة كما في القرآن الكريم بكلمة (المنّ)، وهما في الأصل كلمتان عبريتان (سْلاو، مَان)، إلا أنهما دخلتا العربية بصيغتيهما الآراميتين (سَلْوَى، مَنْ).

قُربان

وصلت العربية بوساطة الآرامية قُربانا.

وغيرها من الألفاظ التي توسطت الآرامية في إيصالها إلى العربية في صيغ مقبولة من حيث الصوت والشكل، كما بينّا.

ومن الألفاظ الفارسية التي نعثر عليها في كتاب السيرة والتي دخلت العربية من دون وساطة نذكر الأمثلة التالية:

إستَبْرَق

وهي لفـظة قديمة في العربية، وذلك لأنها تطابق كلمة سْتَبْرَك التي لا ترد إلا في الفارسية الفهلوية، أما

اللغويون العرب الذين لا يعرفون سوى الفارسية الحديثة، فإنهم يعيدون إستبرق إلى الفارسية إسْتَبْرَه.

إسطوان

وأصلها أيضا من الفارسية الفهلوية سْتُون، وقد تكون السريانية الوسيط في وصول اللفظة إلى العربية.

إيوان

وقد عرف اللغويون العرب أصلها الفارسي.

بازي

وهو الطائر المعروف، ويقال له في الفارسية باز أيضًا.

جاه

وهي بالفارسية جاه، وقد حاول اللغويون العرب اشتقاقها من الوجاهة ومن مادة «وجه»، إلا أن تكلّفهم واضح.

جُمان

تعرَّف اللغويون العرب أيضًا على أصلها الفارسي.

جُناح

في العبارة المعروفة «لاجُنَاح عليكم»، من أصل فارسي جُناه أي الاثم.

خندق

وقد أشارت كتب السيرة جميعًا إلى أن الخندق الذي صنعه المسلمون في المدينة لاتقاء هجوم المشركين كان بمشورة من الصحابي الفارسي سليمان، ولم يعرفه العرب من قبل، كما أكدت المصادر العربية فارسية اللفظة كَندة وفي الفارسية الوسطى خَنْتك.

درهم

وهي كلمة من أصل يوناني لا زال اليونان يستعملونها اسمًا لوحدة عملتهم دْراخمة، وكانت تضرب من الفضة، إلا أنها دخلت اللغة العربية عن طريق الفارسية دِرَهم، إذ كانت العملة المعروفة في بلاد الرافدين منذ القديم، كما كان يعرف الدينار الذهبي في بلاد الشام حتى جاء عبدالملك بن مروان فعرّبها.

ديــوان

وتعـود إلى اللفـظة الفارسية الفهلوية ديپى پـان، وكانت تعنى «حافظ الوثائق = الأرشيف»، ولا علاقة للشياطين باشتقاق الكلمة، كما يدّعي بعضهم في كتب اللغة.

ديباج

وأصل الكلمة من الفهلوية ديباك، وفي الفارسية الحديثة (ديباه).

زبانية

الكلمة القرآنية المعروفة، تعريب الفارسية الفهلوية زن بان، وتعنى «حارس السجن».

زُور

من الأصل الفهلوي ذي الصيغة المطابقة.

سِجّيل

وقد استطاع اللغويون العرب أن يعيدوها إلى الأصل الفارسي سنكَك كل، أي «حجر طيني».

طست

ويقال أيضا طشت، وهي من الفارسية تشت.

كافور

هي كلمة هندية الأصل، توسطت الفارسية في دخولها العربية.

كنز

وهي الكلمة الفارسية كَنج.

مسك

كلمة هندية الأصل دخلت العربية بوساطة الفارسية أيضًا، حيث وردت باللفظ نفسه، إلا أن السين فيها شين.

كما دخلت كلمات أثيوبية اللغة العربية، وهي قليلة نسبيًا، انتبه إلى بعضها اللغويون العرب، ونضرب على ذلك الأمثلة التالية:

برهان

وهي لفظة تعود في الأثيوبية إلى الأصل الثلاثي بره، حيث يعني «أضاء، لمع» ويطابق الأصل المعروف في لغات سامية أخرى مع اختلاف في ترتيب الحروف، وأعني به «بهر» في العربية وفي العبرية مثلاً.

بغل

اسم الحيوان المعروف، يُعتقد بأن أصل التسمية أثيوبي، وقد اشتقت العربية منه الفعلين بَغَّل وتَبَغَّل.

جِبْت

ويلاحظ ـ أن هذه اللفظة لم تجد استعمالاً في العربية، فقد وردت في القرآن الكريم مرة واحدة (النساء : ٥١)، فحار المفسرون في معناها، وقالوا: «الجبت عند العرب ما عبد من دون الله. . وجمع الجبت جبوت. . . والجبت السحر. .». لكن اللغويين العرب عرفوا أن الكلمة أعجمية من خلال القواعد التي وضعوها، ومنها عدم اجتماع الجيم والتاء في لفظة واحدة. كما أشار بعضهم إلى الأصل الأثيوبي تصريحًا.

جنازة

وقد أشار اللغويون العرب أيضًا إلى عجمة اللفظة، ولكنهم حاروا في أصلها لعدم إلمامهم بغير لغتهم الأم، فهي من أصل أثيوبي، وتعود إلى مادة جنز التي تعني «أخفي، غلف».

حَواري

لا علاقة لهذه اللفظة بمادة «حَوَر» العربية، التي تعني شدة البياض (في العين) بل معناها، أي «الرسول، تلميذ السيد المسيح» يدل إلى المادة نفسها في الأثيوبية التي تعني «مشى»، ومنه اشتقت كلمة «حوري» بمعناها الدارج «مسافر، سوّاح»، ومنه المعنى المعروف لتلاميذ السيد المسيح الذين كانوا يجوبون البلاد، متنقلين من بلد إلى آخر، لنشر العقيدة النصرانية.

مِشْكاة

وتعني «النافذة»، عرف اللغويون أنها من أصل إثيوبي، وذكروا ذلك في مؤلفاتهم.

منبر

وتعود اللفظة في شكلها هذا إلى الأثيوبية، التي تشتقها من مادة نبر التي تعني في الأثيوبية «جلس»، ومنه (المنبر) أي حيث يتخذ الإنسان مجلسه، أو الوسيلة التي يتخذها لجلوسه.

وثمة ألفاظ عبرية واضحة الصيغة، معروفة في العربية عامة، منها:

توراة

وتعني في العبرية «الشريعة، القانون»، إلا أنها اختصت بأسفار موسى الخمسة، ثم أصبحت تطلق على **كتاب العهد القديم** عامة.

جهنم

وأصل الكلمة العبرى «**جِي هِنّوم**»، وكان واديًا ترمي فيه جثث المجرمين بعد إعدامهم جنوب ـ شرقي مدينة القدس في العصر التوراتي، فتصدر عنها رائحة خبيثة، كما كان الكنعانيون يقدمون ضحاياهم البشرية لمعبودهم مولوخ من قبل. ومنه اشتق معنى المصير السيء.

إن دراسة طبيعة الألفاظ الدخيلة، تحدد لنا دور الشعوب الحضاري المؤثر في الشعوب الأخرى التي تدخلها كلمات تلك الشعوب المتحضرة، أو ذات العلاقة الوثيقة بها. ولقد كان العرب متخلفين حضاريًا قبل الإسلام نسبيًا عن جيرانهم. كما كانت لهم علاقات تجارية معروفة مع جيرانهم، ثم ازداد الاحتكاك بالجيران بعد الإسلام سواءً عن طريق الاختلاط بهم بعد الفتوحات الإسلامية، أو نتيجةً للعلاقات السياسية والاقتصادية بين العرب المسلمين وجيرانهم، فازدادت الكلمات الدخيلة.

ويبدو من خلال هذه الدراسة أن تأثير الآراميين الحضاري كان متنوعًا، فشمل الألفاظ ذات الدلالة الدينية، التي كان لها النصيب الأكبر، ثم تتلوها الألفاظ ذات الصلة بالمدنية والحضارة، من أسماء للأدوات المنزلية، وشئون تنظيم الدولة والمجتمع، وأدوات الحرب والصيد، والملابس، والكتابة والمقاييس والأوزان. ثم تتبعها الألفاظ ذات الصلة بالنبات والتجارة والصناعة والحيوان. فكان للآراميين وقع ديني على العرب في جاهليتهم، كما كان لهم تأثير حضاري واضح نتيجة انصرافهم إلى التجارة وإقامة العلاقات الاقتصادية بين شعوب منطقة الشرق القديم.

أما الفرس فيبدو أن العرب تأثروا بنظام معاشهم وبأدواتهم وملابسهم، فأدخلوا لغتهم الألفاظ الفارسية الدالة عليها. كما يبدو دور اليونان والأثيوبيين واضحًا في عدد من الألفاظ ذات الصلة الدينية، ولكنه لا يصل إلى دور العبريين.

وكما أشرنا في بداية البحث، فإن العربية لم تتأثر من حيث البناء والصوت بتلك اللغات، ولم يتطرق إليها الخلل، بل كانت تطوِّع ما يدخلها من الألفاظ وتصبه في قوالب عربية مألوفة، مستعينة بما درجت عليه من قواعد صرفية وصوتية. واستمرت على هذا الحال في العصور التي تلت العصر الجاهلي، وعصر صدر الإسلام، والدولة الأموية والعصر العباسي الأول والثاني، إلى أن تمكن متكلموها من حضارات الأمم الماضية والمعاصرة، وبدأوا

بالاعتماد على أنفسهم وعلى إبداعهم فانقلبت الآية، وبدأت لغات كثيرة تنقرض، مثل السريانية والآرامية بمختلف لهجاتها، والقبطية وغيرها من اللغات المحلية، واللهجات العربية القديمة، وغزت العربية لغات الأمم المعاصرة بألفاظها ذات الدلالة الحضارية المختلفة، بعد أن تبوأ العرب المسلمون منزلة عليا، ارتفعت وسمت على حضارات الأمم المعاصرة، فراحت اللغة العربية تغذّي اللغات الأخرى وترفدها بكلمات عربية، بعد أن غدت لغة العلم والحضارة، وأمست اللغات الأخرى تتلقف الكثير منها، حتى غدت ـ على سبيل المثال ـ كل ثالث كلمة فارسية ذات أصل عربي، بحسب اعتراف أحد علماء الفارسية.

المصـــادر والمراجـــع

أولاً ـ العربية

الثعالبي، عبدالملك بن محمد.
فقه اللغة.

الجواليقي، أبو منصور بن أحمد.
المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم.

الجوهرى، اسماعيل بن حماد.
تاج اللغة وصحاح العربية.

الخفاجي، شهاب الدين أحمد.
شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل.

ابن دريد، محمد بن الحسن.
كتاب الاشتقاق.

الزبيدي، مرتضى
تاج العروس من جواهر القاموس.

إبن سيده، على بن إسماعيل.
كتاب المخصص في اللغة.

السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر.
الاتقان في علوم القرآن.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها.

شير، أدى
الألفاظ الفارسية المعربة.

ابن الكلبي، هشام بن محمد.
كتاب الأصنام.

إبن هشام، عبدالملك.
السيـرة النبويـة.

ثانياً: غير العربيــة :

Ahrens, Karl,
"Christliches im Qoran", *ZDMG* 84 (1930).

Bevan, Anthony,
Some Contributions to Arabic Lexicography.

Brockelmann, Carl,
Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.

Lexicon Syriacum.

Dillmann, August,
Lexicon Linguae Aethiopicae.

Dozy, R.P.A.,
Dictionnaire detaillé des noms des vêtements chez les Arabes.

Eilers, Wilhelm,
"Iranisches Lenngut im arabischen Lexikon: über einige Berufsnamen und Titeln", *Indo-Iranian Journal* 5, (1962).

Frankel, Siegmund,
Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen.

Fück, Johann,
Arabiya

Geiger, Abraham,
Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?

Gesenius - Buhl,
Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.

Grimme, Hubert,
"Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran", *ZA* 26 (1912).

Horn, Paul,
Grundriss der neupersischen Etymologie.

Hebbo, Ahmed,
Die Fremdwörter in der Prophetenbiographie des Ibn Hischam (Dissertation, Heidelberg 1970).

Horovitz, Joseph,
Koranische Untersuchungen.

Jean - Hoftjäzer,
Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest.

Jeffery, Arthur,
The Foreign Vocabulary of the Qur'an.

Leslau, Wolf,
Southeast Semitic Cognates to the Akkadian Vocabulary.

Nöldecke, Theodor,
Beiträge zur semitischen Sprachenwissenschaft.

Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft.

Praetorius, Franz,
"Äthiopische Etymologien", *ZDMG* (1907).

Schwally, Friedrich,
"Lexikalische Studien", *ZDMG* 52 (1898).

Siddiqi A.,
Studien über arabische Fremdwörter im Klassischen Arabisch.

Zimmern, Heinrich,
Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss.

صلات الأبجدية العربية وخط القرن الأول الهجري
بنظائرها في الساميات الشمالية والجنوبية

هشام الصفدي

سؤال ما فتيء يراودني منذ فترة مبكرة جداً حول الدوافع والظروف التي أدت بالشخص أو الأشخاص الذين وضعوا الأبجدية العربية، وصاغوا أشكالها الكثيرة والجميلة.

فبهذه الحروف سطر الأجداد والأحفاد شواهد من أفكارهم وأعمالهم. وبلغتهم العربية نزل الوحي الأمين، وبفضل القرآن كتاب رب العالمين ستخلد اللغة والكتابة الى يوم الدين.

وتشاء الظروف الطيبة أن يتاح لي مؤخرًا البحث في السؤال القديم. فقد طُلب مني أن أشارك في مناقشة رسالة جامعية قيمة عن (نقوش) القبائل الثمودية والصفوية أعدها محمود الروسان، وأشرف عليها عبدالرحمن الطيب الأنصاري. فبفضل الخط المسند والكتابات الثمودية والصفوية المتطورة عنه، ساعدتني الرسالة من جهة على تقليص الفجوة القائمة لدي بينّ نظامي كتابة أبجدية، أو جاريتية مسمارية، وعربية شمالية، اختلفت أشكال حروفها لا أصواتها رغم تشابه لغتهما. ومن جهة أخرى حرضتني على البحث عن الجسور والجذور التي تلتقي عندها كتابات «عرب الشمال وعرب الجنوب» وصلاتها بالسامية الأم (Ursemitisch). وبسبب قصر المدة التي أتيحت لي لإعداد هذا البحث في موضوع يتميز بوعورة مسالكه، أرجو اعتبار النتائج التي أتشرف بعرضها في الندوة الثالثة مقدمة لدراسة أكثر عمقًا وأوسع مدى.

والبحث في الأبجدية والخط العربيين يقتضي بالضرورة البحث في اللغة، فالثانية وعاء الحضارة والأولى سداهُ ولحمته.

ومن حيث الأساس تكون الكتابة واللغة وجهين لعملة واحدة عندما يبدع شعب كالشعب السومري مثلاً نظام كتابة خاص بلغته السومرية (الكتابة المسمارية المقطعية. Cuneiform).

ويقوم الاستثناء عندما تستعير جماعة أو جماعات أخرى نظام الكتابة المسمارية مثلاً لكتابة لغة مختلفة غير سومرية (كالاكادية والبابلية والإبلاوية ـ لغة مدينة إبلا... الخ). وقد تفرد الشرق الأدنى القديم في تاريخ الحضارة الإنسانية بقيام مدرستين رئيسيتين فيه كانت كل واحدة منها أول مخترع لنظام خاص للكتابة:

١ ـ المدرسة المسمارية المقطعية في بلاد الرافدين.
٢ ـ المدرسة التصويرية (الهيروغليفية) في وادي النيل* [أ].

وبين هاتين المدرستين وجدت مدرسة ثالثة معاصرة تقريبًا، قامت في بلاد الشام ـ كنعان، أخذت من هذه المدرسة ومن تلك إلى أن نجحت في ابداع نظام كتابة يعتمد الحرف (letter) لا العلامة (sign) ويختصر مئات الصور المعقدة (Ideograms, Pictographs) إلى ثلاثين حرفًا بسيطًا تكتب في الاوجاريتية كالمسمارية البابلية من اليسار الى اليمين. مع وجود حالات كُتبت فيها من اليمين إلى اليسار، أو من اليمين الى اليسار كالجبلّية والفينيقية، هي المدرسة الأبجدية. وقد يظن أن التعريف بهذه المدارس من نافلة القول، غير أن التأثير القوي الذي ظلت تمارسه عبر العصور، وبدرجات مختلفة على أنظمة الكتابة التالية وخاصة الكتابة العربية ما يزال ماثلاً، وكما سيتضح فيما بعد، عندما تصبح المدن العربية الإسلامية (الكوفة والبصرة) وريثة لمدرسة الخط المسماري (الخط الكوفي اليابس) ودمشق وريثة الخطين اليابس واللين (السريع؛ cursive) «الخط الشامي»، والفسطاط وريثه مدرسة الخط الهيراطيقي ـ الديموطيقي اللين، الذي ستنتشر تأثيراته شرقًا وغربًا فتشمل المغرب العربي (مدرسة الخط القيرواني).

(*) المحرر (ع):

(أ) لم تظل الكتابة المصرية القديمة بخط واحد هو التصويري (الهيروغليفي) طيلة عمرها. ولكنها في وقت مبكر جدًا صارت تكتب بخط تجريدي إلى جانبه هو الهيراطيقي، الذي تطور إلى الديموطيقي في العصور المتأخرة من التاريخ المصري. والمعروف في الكتابة المصرية (الهيروغليفية والهيراطيقية) أنها تحتوي على رموز من ثلاثة أنواع، هي رموز المعاني (ideograms) ورموز الأصوات (phonograms)، ومخصصات المعاني (de-terminatives)، وأن رموز الأصوات نوعان، مقطعية (syllabic) (بسيطة أو مركبة) وأبجدية (alphabe-tic)، وأن الأخيرة أربعة وعشرون رمزًا، منها ثلاثة حروف للمد، هي الألف والياء والواو، وأن الكتابة المصرية قادرة على كتابة مئات الكلمات كتابة أبجدية صرفة بحروفها الأربعة والعشرين دون الحاجة لرموز المعاني والمقاطع، وهي نفس الطريقة التي عرفت فيما بعد في الكتابة السامية التي بين أيدينا. أما ما يؤخذ على الكتابة المصرية هو أنها استخدمت الرموز المختلفة في آن واحد، وفي الجملة الواحدة، بحيث تكون كلمة أو أكثر برموز معان، أو بمقاطع ترافقها حروف أبجدية، أو بحروف أبجدية صرفة. وقد تكتب الكلمة الواحدة مرة برمز واحد هو رمز معنى ومرة أخرى كتابة أبجدية صرفة. لذا فتجربة تخصيص رمز لصوت واحد، وهي الكتابة الهجائية/ الأبجدية، كانت معروفة في مصر منذ عهد نعرمر، وهو صاحب أقدم شيء مكتوب بالمصرية معروف لنا. أما لماذا لم ينبذ المصريون رموز المعاني والرموز المقطعية ويكتفوا بالرموز الأبجدية وقد اخترعوها في وقت مبكر، فهذا تصعب الإجابة عليه. وفي ظني أنهم ربما خشوا ان هم اطّردوا في الكتابة أبجديًا أن تجهل الأجيال التالية التراث الذي كان قد كتب بالخليط، وهو شيء أثبتته التجربة في زمننا هذا بالنسبة للكتابة التركية بصفة خاصة.

ولتسهيل البحث سأعمد الى معالجة الكتابة والأبجدية ثم انتقل الى اللغة، رغم ما قد يكون في ذلك من تعسف. ومن الملاحظ أن الكتابة المسمارية ازدهرت في مدن مابين النهرين القديمة أور وأكّاد وبابل وآشور. وكان كتبة المعبد والقصر يتولون رعايتها وتطويرها. فاصبحوا يشكلون طبقة محترفة تحتكرها أبًا عن جد.

وبالمثل ولدت عزلة مصر ونفوذ الكهنة في المجتمع المصري، وأهمية الكتابة والكاتب في أعمال الدولة الى سيادة المحافظة في تطور الخط التصويري المقدس*(ب). أما بلاد الشام التي افتقدت الحكم المركزي في كثير من عصورها، فقد كان في كل مدينة تقريبًا قصر ومعابد وكتبة وسجلات ملكية، كشفت التنقيبات الآثارية عن آلاف الرقم الطينية فيها. كأرشيف القصور الملكية في ماري وإبلا وأوجاريت.

وقد تميزت مدن الساحل السورى مثل أوجاريت وجبيل وغيرهما بانفتاحها اقتصاديًا وثقافيًا على مصر، ومع ذلك ظل نفوذ الحضارة الرافدية ونظام كتابتها المسمارية، ومادة الكتابة (الرقم الطينية) مهيمنة على الكتابة في مدن بلاد الشام ـ كنعان. وكما تقدم نجح كهنة مدينة أوجاريت في القرن الرابع عشر قبل الميلاد في استنباط أبجدية استعيرت حروفها من أسافين الكتابة المسمارية. وهي كتابة مسمارية مزيفة (Pseudo-cuneiform)، وبظروف مشابهة سبق كتبة مدينة جبيل في أوائل الألف الثاني ق.م. في إبتداع نظام كتابة استوحيت حروفه من مصدر آخر هو العلامات الهيروغليفية المصرية ويطلق عليه اسم الهيروغليفية المزيفة (Pseudo-hieroglyphic).

باختصار يمكن القول إن أنظمة الكتابة الرئيسة في الشرق الأدنى القديم ولدت وازدهرت في مراكز المدن والعمران، واستمرت قرونًا طويلة في كنف مؤسسات رسمية الى أن ذوت بأفول سلطانها.

هذه الحقيقة يوضحها المؤرخ العربي ابن خلدون فيما بعد بأسلوب موجز وجامع في مقدمته إذ يقول:

«... بأن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية.. وهو صناعة شريفة، إذ أن الكتابة من خواص الانسان التي يتميز بها عن الحيوان... وخروجها عن الإنسان من القوة الى الفعل إنما يكون بالتعليم، وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكمالات لذلك تكون جودة الخط في المدينة... ولهذا نجد أن أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون، ومن قرأ منهم وكتب فيكون خطه قاصرًا أو قراءته غير نافذة».

يعتقد بعض اللغويين بأن تجربة استعارة علامات مسمارية في كتابة أبجدية قد انتهت بموت مدينة أوجاريت خلال غزوة شعوب البحر (القرن ١٢ ق.م.)، وهجرة أهلها إلى مواطن أخرى لم يفلح البحث بعد في تحديدها.

* **المحرر (ع)**:
(ب) راجع تعليق المحرر (أ).

غير أن فحص حروف الكتابة التي انتشرت في جنوب الجزيرة العربية منذ حوالي القرن التاسع ق.م والتي تعرف «بالعربية الجنوبية» أو «بالحميرية ـ السبيئة»، أو «بالخط المسند»، وخاصة في عدد من الكتابات الأبدية الرسمية (Monumental) المنقوشة على الحجر أو المسكوبة نافرة في لوحات نحاسية يدل على ما يلي :

(١) أن غالبية حروف المسند تتبع اتجاهًا عموديًا، وتقلد في أعلاها أو في نهايتها أو في كليهما شكل رأس المسمار.

(٢) أن الحروف منضدة في سطور نظامية أفقية تشبه سطور الكتابة المسمارية المعروفة في رُقُم الدولتين البابلية والآشورية واحجارهما.

(٣) يساهم رأس المسمار المثلث (الناتج أصلاً عن ضغط رأس قلم القصب أو المعدن على الطين) في تشكيل عدد من الحروف هي : ج، د، ز، ظ، م، س، ع، غ.

(٤) تتقاطع الخطوط المؤلفة لبعض الحروف فتشكل زوايا قائمة أو حادة. والحروف هي : أ، ب، د، هـ، حـ، طـ، ك، س، ص ض، ع، غ، خ، ظ، ذ.

(٥) تستخدم كتابة المسند ـ شأن المسماريتين البابلية والأوجاريتية ـ علامة للفصل بين الكلمات تشبه (رمز البـاب)، استعـيرت غالبًـا من شكل المسمار المكون لحرف ج بالأوجاريتية، أو المسمار البابلي المستعمل للعلامة التخصصية الدالة على الرجال (determinative) .

(٦) يشترك العمود أو رأس المسمار المثلث الشكل في تشكيل عدد من الحروف (مثل الحروف : ي، ظ، ص، ق، ث). وأحيانًا تتفرد الدائرة مستقلة في تشكيل حروف كالواو. وهذه الحالة ترد في الكتابة الأوجاريتية (دائرة يتوسطها حرف ع).

(٧) يستعمل عدد من العلامات المؤشرة خطاً أو مثلثاً باتجاهات مختلفة لتميز مجموعة من الحروف المتشابهة التركيب مثل : أ، ج، ح، خ، ك، ظ، س، ص، غ.

(٨) تأخذ كتابة الحروف اتجاهًا من اليمين إلى اليسار، مع امكانية عكس الاتجاه. والاتجاه الأول معروف في الكتابات الأوجاريتية باسم كتابة المرآة.

(٩) تكتب حروف المسند كحروف الأوجاريتية منفصلة لا متصلة.

(١٠) يُضعّف الحرف عند تشديده في المسند والأوجاريتي بكتابته مرتين.

(١١) خلافًا لما سارت عليه الخطوط المسمارية عامة من اعتماد خط رسمي واحد، يتميز خط المسند بتكونه من :

(أ) خط رسمي يابس.

(ب) خط سريع لين.

وبالعودة الى نماذج الخط السريع يلاحظ أن هذا الخط يميل إلى الاستدارة ويبتعد عن مظاهر تقليد المسمار التي ورد ذكرها في الفقرات ١ـ٤، ٦، ٧. ولابد من الملاحظة بأن توفر الحجر والنحاس لكتاب المسند صرفهم عن

استخدام الطين المألوف في بلاد الرافدين.

(١٢) هذه الظاهرة الأخيرة تسود الخط الحبشي، وهو خط متفرع عن المسند. وعلى ما يبدو يقع الخط الحبشي السريع تحت تأثير نظيره في مصر المجاورة*(جـ).

(١٣) رغم طابع التجريد في الحروف المسندية وابتعادها عن الأشكال الأصلية التي اشتقت منها، يلاحظ الدارس وجود تشابه كبير بينها وبين العلامات المقطعية الجبيلية. مما يوحي بأن حروف الأبجدية العربية الجنوبية قد استلهمت الثانية في عملية البناء، وتكاد حروف المسند أ، ب، ج، د، هـ، ح، م، ن، ع، ف، ق، ش، ت (أي حوالي نصف حروفه) تتطابق في خصائص تركيبها مع مقاطع الجبيلية. وبالمقابل توحي حروف المسند أ، ب، ج، د، ذ، ح، ك، م، ن، ش تشابهًا من نوع آخر مع الحروف المسمارية الأوجاريتية، هو التشابه في التعبير عن القيمة العددية لتركيب الحرف.

هذه العناصر المشتركة في خط المدارس الأبجدية توحي بتأثر الخطين الأوجاريتي والمسند بمصدر مشترك هو الخط الجبيلي الأقدم (بداية الألف الثاني ق. م)، إلا أن وجود صلات واضحة كأسلوب اشتقاق الحرف من جمع حرفين آخرين أو تغير اتجاه علامات الحرف بين المسند الأحدث عهدًا والأوجاريتي الأقدم عهدًا عنه، تؤكد تأثر الأول بالثاني لا العكس، وهذه وتلك سنتحدث عن آثارها الماثلة في الخط العربي. أما الدور المبالغ فيه للكتابات السينائية فقد وضعت كتابات جبيل الباكرة نهاية له وسنعالجه في الحديث عن الأبجدية.

(١٤) وأخيراً، لابد من ملاحظة قلة الوثائق الكتابية الواردة من الجنوب العربي، وإن كان هنالك من وثائق فهي غالبًا من نماذج الخط التذكاري اليابس، ولعل كتابة الخط اللين على مواد سريعة التلف والفناء يفسر غياب الأخيرة هذه. وعلى العموم لابد من جمع نماذج مؤرخة من الخط المسند يصنف فيها تطور نماذج الخطوط عبر الزمن حتى يمكن إجراء مقارنات سليمة واستخلاص نتائج يمكن البناء عليها. (راجع بحوث جاكلين بيرين وجاك ريكمانز وجورج مندنهول: في المجلد الأول، الجزء الأول من **مصادر تاريخ الجزيرة العربية** (ص ص٤٥-٥٦، ٥٧-٦٨، ١٠١-١١٤).

صلات الخط العربي في الشمال والجنوب

في بحثها لنشوء الخط العربي وتطوره وصلاته بالمدارس المجاورة تركزت البحوث القيمة والقليلة باللغة العربية على العلاقة الشكلية الظاهرية بين هذا الخط ومصادر التأثير، وعلى اتصال الحروف أو انفصالها في الكتابات العربية

(*) المحرر (ع):

(جـ) يرى بعض المتخصصين أنه وقع تحت تأثير الخط المروي المختزل (السوداني القديم)، رغم أن الأخير مأخوذ أصلاً من الديموطيقي المصري، وذلك في التربيع الظاهر في نقوشه المبكرة.

والنبطية والآرامية، وعلى نوعية المفردات المستعملة في الكتابات المبكرة والقليلة جداً مثل كتابات النمارة، وأمرىء القيس وأم الرجوم وزبد الخ.

هذه الكتابات القليلة وجدت في المنطقة الهامشية من بلاد العرب والتي تقع على تخوم المراكز الحضرية الرئيسة، وهي كتابات قليلة ووجيزة لا يسبق عهدها البعثة النبوية إلا ببضعة قرون. ولربما فات بعض الباحثين العرب ملاحظة الآتي:

(١) أن للغة العربية جذورًا في التاريخ تسبق عهد جندب العربي الذي ذكرته المصادر الآشورية في الألف الأول ق.م. وكما تقدم في هذا البحث أقدمت جماعات سامية عديدة في الشرق القديم كالاكاديين في العراق والإبلاويين والأوجاريتيين في بلاد الشام على استعارة نظام الكتابة السومري كليًّا أو جزئيًّا للتعبير عن لغتهم الخاصة، إلى أن تمكنوا من ملائمة النظام القديم أو إبتداع نظام للكتابة جديد كما هو الحال عند كنعانيي بلاد الشام، أي منذ منتصف الألف الثاني قبل الميلاد.

(٢) أن للكتابة العربية تنوعًا في وسائل التعبير يشبه التنوع القائم في اللهجات ضمن حدود جغرافية أو اجتماعية، وعمليات التأثير والتأثر القائمة بين الجماعات والمناطق مماثلة أيضًا، وضياع هذه اللهجات الكتابية لسبب أو لآخر لا يعني أنها لم تكن موجودةً، أو أن أصحابها لم يكونوا يمارسون الكتابة. والشعر والأدب والأنساب والوعي بالتاريخ في طليعة المواد التي حرص هؤلاء على تسجيلها، مثلما فعل النعمان الثاني ملك الحيرة الذي نسخ أشعار العرب ودفنها في قصره.

(٣) يغفل الباحثون دور الخط العربي الجنوبي في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الجزيرة العربية رغم أنه كان واسع الانتشار إلى شرق الجزيرة وشمالها ووسطها، وجنوب العراق وعبر البحر الأحمر، وحيثما عثر على شواهد منه. وكما أسلفنا لم تزدهر مدارس الكتابة في منطقة مهد الحضارة الإنسانية إلا في رعاية المدن والمؤسسات الثابتة الأركان، وخط المسند كان خط دولة استمر عبر القرون رغم تعدد الدول وتقلبها. فالصلات التجارية الوثيقة بين الجنوب والشمال، رحلة الصيف ورحلة الشتاء على طرق التجارة الدولية عابرة الجزيرة العربية، تحتم انتشار كتابة الدولة الأقوى فيها وفروعها. وخصائص خط العرب الجنوبيين تؤكد كما تقدم صلاتهم الثقافية، والتي رافقت الفعاليات التجارية، ببلاد الشام منذ أواخر الألف الثاني ق.م. على الأقل.

والتشابه الوثيق بين أبجديات المنطقتين المذكورتين يؤكد بالضرورة أن نشوءها لم يتم بعزلة. وإن غدت هذه الحقيقة بديهية، فإن تأثير الكتابة العربية الجنوبية على الشمالية لابد أن يكون أمرًا مسلَّمًا به رغم فقدان بعض حلقات التأثير حاليًّا. وفي ذلك يقول الجاحظ: «وليس في الأرض أمة بها طرق أولها سكة، ولا جيل لهم قبض وبسط، إلا

ولهم خط. . . ولا يخرج الخط من الجزم والمسند المنمنم»، وباعتراف الكتاب العربي يعتبر المسند أقدم من الجزم وسابق له كتبت به حمير أول من كتب. وقد انتشر إلى الحيرة والأنبار، ونقل الجزم عن طريق التجارة الى دومة الجندل بفضل بشر أخي أكيدر، فمكة وتعلمه تجارها (بنو أمية)، الذين كتبوه بالقلم والحبر على مواد فانية لسرعة الانجاز وبه كتبت معلقات أشعار العرب. فالكتابة على حجر أو معدن أو مادة فانية أخرى كالخشب وتثبيتها على جدران المعابد، كلها عادات ثبتت ممارستها في مدن بلاد الشام، كأوجاريت وجبيل مثلما كانت شائعة في مدن اليمن القديمة. وبالجزم كتب القرآن الكريم، ومما لا ريب فيه أن خط الجزم قد ترعرع في منطقة جنوب العراق في وسط ملائم عريق بتقاليد مدرسة الخط المسماري. لذلك لا عجب أن يكون الخط الكوفي الحيرى اليابس ذو الزوايا القائمة والحروف المستقيمة (الخط المزوى) وليد الجزم أقدم الخطوط العربية.

في دراسة العوامل المؤثرة على نشوء الخط العربي وتطوره من المفيد أخذ الخلفية الاجتماعية ـ الاقتصادية بقدر من الدراسة.

فإذا قيل بأن الخط انتقل من الحيرة الى مكة عبر دومة الجندل، وأن أول من فعل ذلك من العرب سفيان بن أمية، فلابد من قرن هذه العملية بالظروف المشجعة، والاعتبارات الاقتصادية أو السياسية التي تقف مبررًا وراءها. وإذا استعمل آل أمية خط الكوفة اليابس في مكة قبل الإسلام، وهم تجار، فقد فضلوه وهم خلفاء في دمشق بعد الإسلام. ومما لا ريب فيه أن مكة والمدينة كانتا المدينتين اللتين احتضنتا الخط اليابس والخط اللين، قبل أن يصبح الأول الخط الرسمي للدولة العربية الإسلامية الناشئة، وخاصة بعد تعريب الخليفة عبدالملك بن مروان للدواوين.

وفي الحقيقة لم يكن الخط الكوفي الثخين ذو الزوايا القائمة والحروف المتطاولة وليد الريشة والحبر بقدر ما كان ابن الإزميل الذي نحتت به حروف الخط المسند وكتاباته التذكارية الجميلة. والمسند يمتد عموديًا، بينما يمتد الكوفي أفقيًا، ويفوق المسند عندما يصل في مرحلة نضجه إلى تحقيق توازن فريد في المسافات بين الحروف وفي إيجاد تجريد فريد أصبح فيما بعد سمة بارزة في الفن العربي ـ الإسلامي.

بالعودة إلى مقارنة الخطوط الأبجدية الأوجاريتية والعربية والجنوبية والشمالية، يمكن ملاحظة تأثيرات الخطين الأولين في الخط العربي. وهذا يتأكد عبر القيمة العددية لتركيب الحروف، فالهمزة هي إبنة «قرني الثور» اللذين اكتملت صياغتاهما في خط المسند الحرف أ، والباء هي ما تبقى من مخطط البيت الثلاثي. وحرف الجيم العربي يكاد يطابق رأسه مع تعديل نفس الحرف في المسند، وكذلك حروف الدال، والواو، والكاف، واللام. واعتقد أن الخط العربي اشتق حرف الألف الأولى ذات العقفة السفلى نحو اليمين، من حرف اللام، ومن الحرفين معًا اشتق حرف اللام ألف. وفي الكتابة العربية المبكرة ما يزال حرف م يحتفظ برأس المسمار المثلث، ولو وجد من يكتبه مستديرًا بنفس الوقت. وكذلك الحروف ع، غ، ص، ر، ش تنطق بأصول أشكالها المسندية التي تقتبس بدورها من نماذج

سابقة في بلاد الشام. ولأسباب اقتصادية وعملية احتفظ أهل مكة والمدينة بالخطين اليابس والمدور. ومع ناشري راية الإسلام انتقل خط المدينة المدور واليابس إلى مصر منذ افتتاحهم لها، غير أن الانتشار سيكتب للثاني العموم في مصر وشمال إفريقيا (الخط القيرواني) وبقية البلاد العربية الإسلامية. وهكذا ستكون المدينة أولاً، ثم الشام، لا بغداد، ثانياً، وراء انتقال خط الدولة الجديدة إلى المغرب العربي. ومن جهة أخرى تؤكد أقدم بردية عربية في مصر من السنة ٢٢هـ كتبت على ورق البردي بخط متطور، قريب من المدور. إن سنتين من الفتح لا تكفيان لتبرير هذا التطور السريع، والجواب المنطقي لهذه الظاهرة أن الخط العربي اللين كان معروفًا من قبل في مصر، أو أنه جاء متطورًا من منشئه مع المسلمين.

ولا ننسى أن وثائق البردي الوفيرة في مصر كان معظمها لأعمال تجارية ورسائل.

هنالك صلات عديدة تربط الخط العربي بالمسند، فكلاهما كان القلم الرسمي لدول عربية، وبينما كانت حروف متفرقة ربطت الحروف العربية لتشكل كلمة، فضُغط الفراغ وتماسكت الكلمات. ولكي لا تتداخل الكلمات في الأسلوب الجديد، أصبح للحرف شكل في آخر الكلمة يخالف شكله في بدايتها وبذلك أمكن تجنب اختلاط أي كلمتين منه. وهذا قد يعادل إستعمال الحرف الكبير الذي تبدأ به الكلمات الأجنبية*(د). وبالمقابل فإن كتابة المسند اعتمدت العلامة الفاصلة لتقف بين الكلمات. والآن يجدر التساؤل عن المكان والزمان اللذين بدأ فيهما استخدام الخط العربي الرسمي للدولة العربية الإسلامية، والذي عرف فيما بعد باسم الخط الجليل والطومار؟

هنالك عدد من الكتابات المنقوشة على الحجر من أوائل العصر الأموي تظهر استعمال الخطين اليابس والمدور بآن واحد؛ مثل كتابة سد معاوية قرب الطائف سنة ٥٨هـ، وهي تعتبر أقدم كتابة عربية مؤرخة من الحجاز. فهذه كتبت بأسلوب الخط المدني أو المكي، وظهرت فيها لأول مرة بعض النقاط على الياء والباء والتاء... الخ على حروف يابسة متطاولة.

وهنالك كتابة قرب كربلاء (حفنة الأبيض) تعود إلى سنة ٦٤هـ، ولكن خطها القائم خال من النقط، وحروفها قريبة من الكتابة الخاصة بسد معاوية، وتعد من أقدم نماذج الخط الكوفي اليابس على الأحجار في القرن الأول الهجري.

(*) المحرر (س):

(د) المقارنة غير واردة لأن الحرف الكبير في الكتابات الأوربية قاصر استعماله على بدايات الجمل والأسماء، أسماء الأعلام فقط فيما عدا الألمانية التي تستعمله في كل الأسماء.

ويقوِّم الباحثون شاهد عبدالرحمن بن حير المؤرخ في سنة ٣١هـ بأنه أقدم نموذج للكتابة الحجرية الإسلامية، وكان الخط الرديء الذي نقش به مؤشرًا على تطور من مرحلة إبتدائية نحو مرحلة متطورة متقنة، غير أن كتابات جبل سلع الأبكر منها تتميز بخصائص الخط الكوفي المتقن الذي أخذ فيمابعد سماته في كتابات النقود الأموية التي ضربت في دمشق والمدن الأخرى، بعد تعريب الخليفة عبدالملك للدواوين. وهذه النقود المكتوبة بخط عربي كوفي جميل قائم لا تتضمن على نقيض النقود البيزنطية، أي صور، بل تتحلى بالشهادة بوحدانية الله تعالى، وهي أسمى درجات إنكار الذات وطاعة الخالق.

والجهشيارى ينسب بدء عهد الخط الرسمي (الطوامير) إلى عهد الخليفة الوليد بن عبدالملك، والقلقشندي ينسبه إلى عهد الخليفة معاوية بن أبي سفيان. غير أن فقد كثير من كتابات عهد الخلفاء الراشدين، بسبب كتابتها على مواد فانية كالرق وعظام الإبل... وصحاف الحجر، وعادة محو الكتابات لإعادة استعمال مادة الكتابة من جديد، يشكل حلقة مفقودة في سلسلة التطور.

وبرأيي أن هذا التحول نحو الخط الرسمي (الجليل) قد تمَّ في الدولة العربية الإسلامية على الأقل منذ عهد الخليفة عثمان (رضي الله عنه)، إن لم يكن من عهد الرسول (ﷺ). وموضوع كتابة المصاحف في عهد عثمان (رضي الله عنه) لتوزيعها على الأمصار يشكل مبررًا لهذا الظن. فهذه المصاحف، التي كتبت بخط زيد بن ثابت وأملاها سعيد بن العاص، لم تكتب بأسلوب خط شاهد عبدالرحمن بن حير المعاصر، بل كتبت بالخط الجليل على ورق كبير الحجم. وبحسب ما يذكر ابن كثير من وصف مصحف عثمان (رضي الله عنه) الذي أرسل الى دمشق «فقد رأيته كتابًا عزيزًا جليلاً عظيمًا ضخمًا بخط حسن مبين قوي، بحبر محكم في رق أظنه من جلود الإبل». وبالمثل يخبر الدينوري «بأن أهل الشام ربطوا مصحف دمشق الأعظم على خمسة رماح ورفعوه في حرب صفين». كذلك نعرف من مصاحف مماثلة في الحجم من آخر القرن الأول الهجري مكتوبة على الرق ومودع أحدها في متحف الآثار الإسلامية في استانبول رقم ٣٥٨، ان طول الصحيفة ٥ر٥٤سم الى ٦٤ سم. وفي الورقة الواحدة ١٢ سطرًا، وأن طول حرف الألف حوالي ٤-٥ر٤سم.

ولو حسبنا كم تحتاجه كتابة ١١٤ سورة من **الفاتحة** إلى **الناس** بهذا المقياس، لتصورنا المدة الزمنية والجهد الذي كان على زيد بن ثابت توفيره. ولربما كان زيد يشرف على جماعة من الكتبة المتميزين بحسن الخط وبالأمانة يساعدونه في إنجاز هذا العمل الضخم، ولكم نأسف لضياع عدد كبير من رسائل الرسول الكريم (ﷺ)، نستشف بواسطتها مراحل التطور في الكتابة بين عهده وعهد الخليفة الثالث.

ولاشك أيضًا أن المصاحف المنسوبة إلى الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) تحاول تقليد أسلوب الخط الكوفي اليابس الجليل الذي كان سائدًا في آخر عهد الخلفاء الراشدين، والمتأثر بمدرسة الكوفة.

أخيراً وليس آخرًا أعتبر عمل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) كتابة المصاحف وتوزيعها على الأمصار عملاً حضاريًا من جهة، وعمل دولة على أرقى مستوى من جهة أخرى. وقد سبق في بادرة مشابهة ولكنها لا توازيها سموًا ولا روحانية، قام بها المشرع البابلي حمورابي الذي دون الشرائع بالخط المسماري على الحجر ووزع نسخًا منها على المدن البابلية ليحتكم إليها القضاة والمتقاضون. وبالمقابل فإن عثمان (رضي الله عنه) لا يدّون شرائع الإنسان الفاني، بل يدون شريعة رب العباد، ويلزم المسلمين باتباعها دون زيادة أو نقصان في كافة أرجاء العالم الإسلامي الواسع، وعلى مدى العصور وبعمله هذا لم يوحد الشريعة والتعاليم الإسلامية فحسب، إنما وحد اللغة والكتابة العربية، فأنهى بذلك عصور اللهجات المختلفة، ومدارس الخط المتنوعة في الشرق الأدنى القديم وغدا العرب المسلمون ورثة الحضارات السالفة.

وفي الحقيقة إذا كان الخليفة عبدالملك قد عرب دواوين الدولة الجديدة، فإن عثمان (رضي الله عنه) سبقه بتعريب الدولة الإسلامية الأولى نهائياً عندما ثبت صيغة دستورها بشكله الراهن.

المُثُل الإسلامية في رسائل النبي (ﷺ)

يوسف عز الدين

العرب قبل الإسلام

الأمة العربية أمة قائم كيانها على نظام القبائل وتقاليدها الموروثة وعاداتها التي حافظت عليها. وقد فرضت الصحراء عليها حياة خاصة ومُثُلاً كريمة، استمدتها من قسوة الطبيعة وتبدل مناخها وتباين مظاهرها وتضاريسها الأرضية والمناخية.

ألفت الترّحل تطلب الكلأ لترعى إبلها وأغنامها ولتعيش من منتجاتها. بيوتها الخيم لأنها سريعة البناء سهلة الحمل والطي. فانعدمت كل مظاهر حياة الحاضرة السياسية والفكرية والاقتصادية المستقرة بين هذه القبائل الرحالة. وسرت هذه التقاليد على مدن الجزيرة، فلم تكن تعرف غير التقاليد القبلية والعادات العشائرية، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة... التي كانت تتوارثها بالتطبيق والرواية.

هذه أمة البداوة أو القبائل المختلفة، ما كانت بحاجة إلى دستور تسجل فيه هذه التقاليد والعادات، لأنها أصبحت جزءً من حياتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. وقد اعتمد أبناؤها على الرواية والذاكرة في حفظ التراث، بما فيه أخبار الغزوات والمعارك وكرم الرجال ومظاهر الطبيعة. وبالرغم من أن الخطابة كانت منتشرة بينهم وقد برز خطباء لسن منهم، إلا أن الذوق المرهف غلب على الرواة فحُفظ أكثر الشعر وضاع جل النثر.

إن اعتماد العرب على الرواية والحفظ، شحذ فيهم القابلية الذهنية، ونمت قابلية الحفظ فحفظوا الأنساب والحوادث المختلفة والغزوات والحروب، مثل حفظهم للقصائد الشعرية والأمثال.. وقد كان كل جيل من الرواة يورث الجيل التالي، ويعتني عناية كبيرة بالضبط والإتقان.. وقد كان لرواية الشعر مقام كبير بينهم لأنه يحفظ أنسابهم ومفاخرهم، فهو سجل الكرم والفخر والعزة والكبرياء والأصالة.. فشجع مقامه العالي المنافسة بين الحفاظ والتزام الدقة في الحديث وضبط الرواية.

كانت الأمية هي الطابع الغالب على العرب، وفيهم قلة تعرف القراءة والكتابة. ثم إن انقطاع العربي في الصحراء وسرعة الترحل وتبديل المحلات التي ينتجع فيها الكلأ، أبعدته عن الاتصال بالحضارات المجاورة إلا من سكن العراق والشام. لذلك كانت الصلات مع الملوك والحكام المجاورين قليلة. وتتمثل هذه الصلات في الرسائل المحدودة التي أرسلها العرب إلى الحكام المجاورين، وقد جمع أحمد صفوة جمهرة رسائل العرب بعد أن بذل جهدًا

واستقراء في مظان الكتب، لكنه لم يتوصل إلا إلى عدد قليل من تلك الرسائل التي أُرسلت إلى الملوك، من الولاة العرب الذين استقروا في السواد، منها: رسالة المنذر الأكبر إلى أنوشروان، وهي رسالة ليست ذات أهمية كبيرة، فيها وصف لجارية. . . ويظهر على الرسالة طابع الافتعال والمبالغة اللفظية والحسية. . . فالفتاة وطفاء كحلاء دعجاء حوراء. . . أسيلة الخد، شهية المقبل، جثلة الشعر. . . كاعب الثدي، حسنة المعصم، لطيفة الكف. . . لفّاء الفخذين، ريا الأرداف. . مكسال الضحى، بغية المتجرد. . . ولعلها من افتعال الرواة. . . ولم تُذكر لنا أية رسالة عن القضايا السياسية والعلاقات التي تربط العرب بكسرى. . . وعندما تُذكر الرسالة نجد الطابع الشعري يغلب عليها. . . فالمرسل ينظم المضمون شعرًا.

ومن تلك الرسائل، رسالة عمرو بن هند إلى عامله بالبحرين، وقد ذكرها تاريخ الأدب العربي، لعلاقتها بالشاعر طرفة بن العبد وخاله المتلمِّس، وفيها النهاية المؤلمة لشاعر من شعراء العصر الجاهلي، فقد قُتل شابًا نضر العود.

ومن الرسائل القليلة التي وردت في العصر الجاهلي، رسالة النعمان بن المنذر إلى كسرى. . . ورسالة عبدالمطلب بن المطلب بن هاشم إلى أخواله بيثرب، والتحالف بين عبدالمطلب وبين خزاعة. . ورسالة عدي بن زيد العبادي إلى أخيه الجارود. وهي رسائل غلب عليها طابع الضعف أو الصنعة، ولا يمكن أن توضع في مصاف النثر الفني. ولم يبق من النثر الفني غير العظات والوصايا، مثل وصايا أكثم بن صيفي إلى طيء، وكتابه إلى النعمان البارقي. . وبذلك لن نجد أثرًا كبيرًا للرسائل في حياة العرب. . ولعلها ضاعت عبر السنين وتسبب عوامل الطبيعة. . فقد قيل إن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) كانت عنده نسخ من العهود والمواثيق ملء صندوق(١)، وبالرغم من حرصه عليها، فقد احترقت ولو بقيت لأتى عليها المغول والتتار ومصائب الأيام وعوامل الطبيعة الكبيرة والكثيرة.

عهد الرسول (ﷺ)

وقد اختلفت الحالة الفكرية بعد ظهور النبي (ﷺ)، فقد حفظت نصوص كثيرة من رسائله بعد أن فرض الدين الإسلامي الكتابة على المسلمين الأول، وبدأت الدولة الجديدة في عملية التكوين. وقد كان الرسول الكريم (ﷺ) يعنى بلغة الوثائق والعهود، وقد جمع محمد حميد الله هذه الرسائل، وبذل جهدًا واضحًا في تنسيقها وتبويبها. ورغم قداسة ما كتبه الرسول (ﷺ) أو عاهد عليه، فلم يبق من أصل الرسائل والمواثيق، غير أعداد قليلة، وحفظ الرواة وأهل الحديث كثيراً من النصوص.

لاشك بأن الرسول الكريم (ﷺ) كان شديد الصبر واسع الفكر عندما بدأ ينشر الدعوة، وقد كان يعرض نفسه على القبائل، وكان يحاول إقناع العرب بقبول دعوته. . وكانت هذه الدعوة سرًا يقابل فيها القبائل، ومنها بيعتا

العقبة. ففي العقبة الأولى[٢] وضعت لبنات العقيدة الإسلامية الفتية واضحة وصريحة، عندما قرأ عليهم القرآن الكريم وبويع على نشر الدين الإسلامي، ثم وضحت أركان الإسلام في البيعة الثانية، عندما بايع الأنصار على عدم الشرك والسرقة والزنا وقتل الأولاد وعدم الإتيان ببهتان وعدم المعصية. .[٣]، وهي بيعة النساء[٤]، ولم تصلنا مكتوبةً إنها نقلت إلينا رواية. وفي بيعة العقبة الثالثة (أو الثانية على رأي) بايع الأنصار على منع الرسول الكريم عما يمنعون منه أنفسهم وأسرهم وأولادهم، وأن يحاربوا معه الأسود والأحمر، وأن ينصروه على القريب والبعيد[٥]. ولم يدوِّن الرسول في ذلك شيئًا. وامتازت هذه البيعة بالتنظيم والتنسيق، فقد كان عدد الأنصار ثلاثة وسبعين، ورتب لهم نقباء، وجعل أبا أمامة رئيسًا لهم، فظهر التنظيم الأول في الدين الإسلامي، وتجلى فيه دقة العمل وسهولة الضبط وإيصال الدعوة بيسر وسهولة إلى أبناء المدينة المنورة.

ولبعد المسافات وضرورة إيصال الدعوة للبعيد من العرب، بدأت كتابة العهود والرسائل، ويمكن أن نضع كتب البيعة والعقود والعهود الأولى ضمن الرسائل النبوية، إذ بدأت بها الدعوة الأولى وتم وضع الأسس المتينة والقواعد الجديدة والمصطلحات الاسلامية، لإرساء العقيدة الجديدة، وهي بداية النثر الفني في الأدب العربي. وكانت هذه الرسائل مختلفة عن الخطابة والأمثال والحكم، لسلاسة عبارتها وجزالة أسلوبها، وتركيز معانيها، ووضوح أهدافها الإسلامية، وبُعْدها عن الصناعة اللفظية.

رسائله داخل الجزيرة

بعد أن وطد الرسول الكريم (ﷺ) الدين الإسلامي، وبدأ الإسلام ينشر في المدينة المنورة، خطا الخطوة الأولى في تعليم الأنصار الدين الإسلامي، وأخذ مصعب بن عمير يفقه المسلمين في الدين ويعلمهم القرآن الكريم. فبعد أن كان يدعو إلى التوحيد ورفض عبادة الأوثان، وضعت أسس الدين. ولما آمن المسلمون في المدينة المنورة، بدأت صلاة الجمعة بالتقرب إلى الله تعالى بركعتين. واحتاج الأنصار إلى أسس محددة لفهم قواعد النظام الأساسي الجديد، ومن مكة المكرمة أرسل الرسول الكريم لهم عدة أنظمة، منها أنه حدد الفداء وضرورة مساعدة المحتاج من المسلمين، وافتداء أسراهم وألا تكون منزلة المسلم مساوية لمنزلة الكافر.

كان الرسول الكريم (ﷺ) يواجه الشرك في مكة، ويدعو إلى العقيدة، وينظم المسلمين في المدينة. وأول مادة وضعها للأنصار: «أنهم أمة واحدة من دون الناس». ثم جاءت مواد الدستور الأخرى تنص على أن يتكافلوا فيما بينهم حسب صلاتهم. وأن يكونوا كتلة واحدة ضد من تسول له نفسه بإلحاق الأذى بأي مسلم منهم، لأن المسلمين يوالي بعضهم بعضًا، فلا يجوز قتال واحد منهم أو مسالمة مؤمن ومحاربة البقية، فهم أمة واحدة كالجسم الواحد، فلا يجوز مصادقة الكافر. . وحدد للأنصار صلاتهم باليهود بوضوح وصراحة. كما حدد هذه الصلات بقريش ومواليها، وأكد على نصرة المظلوم ومصالحة المسلمين، وإسداء النصح لمن خالف المسلمين، وحرم جوف المدينة

المنورة. كانت رسائل النبي (ﷺ) إلى الأنصار نقلة من الدعوة الشفوية إلى الكتابة لبعد المسافة، وبقي يعتمد في مكة على الإقناع المباشر الذي كان يخاف منه الكفار، لمعرفتهم بقابلية الرسول (ﷺ) الفذة في الإقناع وقرع الحجة بالحجة، حتى كانوا يسدون آذانهم خوفًا من سماعه حتى لا يتأثروا بحديث ويبعدون الناس من الاقتراب منه والحديث معه.

صلح الحديبية

كان هذا الصلح نقطة تحول كبيرة في تاريخ الدعوة الإسلامية، فهي غزوة أراد بها الرسول دخول مكة معتمرًا، فاضطربت قريش وخرجت إليه لأنه شن حربًا نفسية عميقة الأثر جاءت في أثر المواقع الحربية، بدر وأحد والخندق وغزواته لليهود. دخل الرسول (ﷺ) إلى عقر الديار في الحديبية، وأذاع قوله: «لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»(٦). واتفق مع قريش على أن ينصرف وأن تكون هدنة مدتها عشر سنين. وقد تألم المسلمون من الاتفاق لأن فيه «أن من جاء من الكفار إلى المسلمين مسلمًا رُدَّ إلى الكفار، ومن جاء من المسلمين إلى الكفار مرتدًا، لم يرد إلى المسلمين»(٧)، حتى إن الرسول (ﷺ) رد أبا جندل، وهو يرسف في قيوده. وعاد الرسول (ﷺ) إلى المدينة بعد أن عرفت العرب مقدار قوة المسلمين، كان الرسول (ﷺ) رفيقًا بقريش وأعطى حرية كاملة للناس للدخول معه أو مع قريش.

وبعد أن صُد الرسول (ﷺ) عن عمرته يوم الحديبية، «قال: أيها الناس إن الله بعثني رحمةً وكافةً.. فأدوا عني يرحمكم الله، ولا تختلفوا عليَّ كما اختلف الحواريون على عيسى بن مريم»، وقد كثرت بعوث الرسول (ﷺ) وغزواته ووصلت سبعًا وعشرين غزوة، أما بعوثه فكانت ثمانيةً وثلاثين بعثًا(٨). ونقضت القبائل الهدنة فكان ما أراده الله من نصر المسلمين، وتم الفتح المبين.

نشر الدعوة في خارج الجزيرة

وبعد هدنة الحديبية وقبل الفتح، قال الرسول (ﷺ): «إن الله بعثني رحمةً وكافةً»، ومعناه أن تنتشر الدعوة إلى العالم كله، وبالفعل أرسل برسالتين إلى صاحب دمشق وإلى ملك البحرين.. كما أرسل عدة رسائل إلى سادة العرب وقادتهم داخل الجزيرة وخارجها.

كانت فكرة رائعة دوى فيها صوت الدعوة في أرجاء الجزيرة العربية، وردد صداها العالم. وقد دلت الرسائل على سعة فكر الرسول (ﷺ) ونظرته السليمة في بث الدعوة. وأخذت بعض القبائل تصدق بما تناقلته قريش عن ظهور النبي، وهي بعيدة عنه، بعد أن آثرت التريث لأن قريش في سفراتها أخذت تشكك في نبوته (ﷺ).

كانت رسائله مختصرة مركزة عميقة الأثر في النفوس، ومن نصوص هذه الرسائل «أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك أجرك مرتين»(٩)، و «أدعوك بدعاية الله عز وجل»(١٠)، والدعوة النفسية عندما يلقي تبعة الرعية على مسؤولية الملك (١١) ويتخذ من القرآن الكريم سبيلا لتوضيح فكرة، وجلب القلوب باللين والموعظة الحسنة مثل ﴿ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ ، . . . الآية(١٢)﴾.

كان الرسول يدعو إلى الإسلام، وينتظر رد الفعل عند هؤلاء الملوك ويعرف أثرها النفسي عند الشعوب، ولم يدخل في رسائله إلى تفاصيل تعاليم الدين، وأمله في إسلام أهل الكتاب أكثر من أمله باسلام كسرى والمجوس. واكتفى بالدعوة إلى الإسلام «أدعوك بدعاية الإسلام» لأن أهل الكتاب لهم قاعدة فكرية عن الكتب المقدسة والنبوة، مما لا يملكه المجوس والفرس الذين يرون أنهم أعلى طبقة من العرب، لذلك شرح في رسالته قصده وطالب كسرى بالإيمان بالله ورسوله، وأن الله لا شريك له، وأنه رسول الله الذي أرسله الله لينذر من كان حياً. ولصلات النجاشي بالعرب ومعرفته بهم وببعض تعاليم الدين، من هجرة الصحابة أكد في رسالته له على التوحيد، وتأكيده على التوحيد بسبب انتشار الوثنية بين البشر، على أشكال مختلفة وأساليب متباينة، فمنهم من يعبد الأوثان والأصنام، ومنهم من يعبد الملوك(١٣).

رسائله إلى العرب

كتب الرسول (ﷺ) إلى الحارث صاحب دمشق، والمنذر بن ساوى ملك البحرين وهوذة صاحب اليمامة، وإلى ملكي عمان، ولأكيدر ملك دومة الجندل، ووائل بن حُجر وأهل حضرموت وغيرهم.

وقد اختلفت هذه الرسائل باختلاف شخصية المرسل، إليه، فقد دعا الحارث بن أبي شمر الغساني إلى الإيمان (بالله وحده لا شريك له)، وكان أكثر صراحة وحرية مع ملك البحرين، فقد قال: «فإن من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم له ذمة الله وذمة رسوله»، وأعطى للمجوس خيارًا بدفع الجزية لمن لم يؤمن، وكان من جراء ذلك أن أسلم جماعة من أهل البحرين، ودفع الجزية المجوس واليهود. . . إذ دخلت ضمن الشروط المالية عند العرب(١٤).

وفود القبائل العربية

ولما انتشرت الدعوة بدأت وفود العرب تصل إلى المدينة، وكان الرسول (ﷺ) يشرح لهم تعاليم الدين الإسلامي بنفسه. . ويرسل مع الوفود رسائل مكتوبة تثبت هذه التعاليم. .

فقد جاءه في تبوك صاحب أيلة وأهل جرباء وأهل اذرح وأهل ميناء. . فأمنهم الرسول (ﷺ) على أموالهم، ومن كان معهم من أهل الشام واليمن والبحرين، على أن يدفعوا الجزية. وفرض على أهل أذرح وجرباء مئة دينار تُدفع كل رجب. . . وفصَّل لهم القضايا المالية(١٥).

وعندما جاء وفد كلب أكد في مقابلته لهم على «إقامة الصلاة لوقتها، وإيتاء الزكاة بحقها»(١٦). وعلّمهم أصول إخراج الزكاة في الشياه والنخل والزرع. . . كما فرض عقوبة الجلد على المخالفين من ثقيف، لمن يعبد الحيوان ويعضد الشجر. . . ورأى ضرورة إخباره عن الذين يكررون مخالفتهم لأوامره.

وكانت الرسائل يشهد على خطها الصحابة الذين يحضرون كتابتها.

ملوك حمير

ولما عاد الرسول (ﷺ) من تبوك إلى المدينة، أرسل ملوك حمير رسلهم معلنين الإسلام ومحاربة المشركين. . فكان وصول وفد اليمن حدثًا كبيراً من الأحداث الإسلامية، فقد كان الرسول (ﷺ) يتمنى من الله أن يهدي أهل اليمن، وهو يحفر الخندق، وأسعده إسلام هذا القطر العربي الكبير، للصلات الوثقى القائمة بين أهل الحجاز وأهل اليمن، صلات الرحم والقربى مع هذه القبائل.

لذلك أفاض الرسول الكريم، في شرح تعاليم الإسلام لأهل اليمن، وأكد على الناحية المالية وشرحها لهم. وقد عزز الوفد بخمسة من الصحابة الذين تفقهوا بالدين الإسلامي، ومن «صالحي أهلي وأولي دينهم وأولي علمهم» كما قال (ﷺ)، وهم معاذ بن جبل وعبدالله بن زيد ومالك بن عبادة وعقبة بن نمر ومالك بن مرة، لنشر تعاليم الدين وتعليمهم فرائض الإسلام، مع أنه (ﷺ) أفاض في تعليمهم(١٧).

وقد شرح لهم كيف يدفع المسلم الزكاة، وأهل الكتاب الجزية، وتكون لهم ذمة الله ورسوله. وقال بعبارة صريحة بضرورة جمع الصدقة التي «لا تحل لمحمد ولا لأهله، وإنما زكاة يتزكى بها على الفقراء». إن فرض الزكاة كان ضرورة لرفع مستوى الفقراء من المسلمين، والضمان الاجتماعي والمالي الذي أكده على كل وفود العرب، فقد كتب إلى بني نهد «لكم يا بني نهد من الوظيفة الفريضة»(١٨). وحدد قواعد الزكاة بدقة، «لكم العارض والفريش، وذو العنان الركوب والفلو الضبيس لا يمنع سرحكم ولا يعضد طلحكم ولا يحبس دركم ولا يؤكل أكلكم، ما لم تضمروا الإماق وتأكلوا الرباق». (١٩)

وفي رسالة أخرى أرسلها الرسول (ﷺ)، نجد حرصه واهتمامه الكبير بإسلامهم دعاه إلى التقيد بقوانين الدين الإسلامي، فعلمهم الوضوء وضرورة إتمامه، وأمرهم بالصلاة وضرورة الخشوع وإتمام الركوع فيها، وحدد لهم

أوقاتها وحضور صلاة الجمعة والغسل عند الذهاب إليها. وأكد على التوحيد ونشره بين القبائل، وإلا كان جزاؤهم القطع بالسيف... وأكد على أن التوحيد من أهم صفات المسلم... كما علمهم فرائض الحج والعمرة، وضرورة دراسة القرآن الكريم، ومعرفة الشريعة، وجزاء المسلم الجنة والكافر النار.

وعاد في شرح القواعد التي تفرض بها الزكاة على المسلم. (٢٠)

كانت تعاليم الدين الإسلامي لأهل اليمن صريحة وواضحة، ولم يعلن الجهاد..

وفي رسالة أخرى أرسلها إلى شرحبيل بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال، مع عمرو بن حزم(٢١) ذكر السنن والفرائض والديات... والقَوَد، فقد جعل دية من يقتل من المسلمين عمدًا مئة من الإبل، وعن قطع الأنف كله واللسان كله والشفتين وفقأ العينين وقطع البيضتين والذكر والصلب، ديةً كاملة. وللرجل الواحد نصف الدية وللمأمومة والجائفة ثلثها، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل وفي الموضعة خمساً. وقد ساوى الرسول الكريم (ﷺ) في الدية في القصاص بين الرجل والمرأة. أما من لا يملك من الإبل فقد فرض عليه ألف دينار دية بدلاً عنها. (٢٢)

خاتمـــة

كانت رسائل النبي (ﷺ) اللبنة القوية التي قام عليها الصرح الإسلامي الشامخ، فقد بدأت بمعاهدة المشركين ثم قبول دعوته.. وفي رسائله كان يأخذ الأمور بالتدرج بيسر وسهولة، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والرقة واللين.

بدأ بالتوحيد والدعوة إلى الواحد القهار، ومحاربة الأوثان لأن الوثنية أسوأ أنواع الذل والطغيان.. وأراد أن يرفع من سوية البشر ويسير بهم من عبادة الشرك المادية، سواء كانت وثنًا أو أميراً أو ملكًا، إلى عبادة الديان. ثم أتبعها بالصلاة فالزكاة، وبعدها الحج. ومن الملاحظ أن هذه الرسائل تمتاز بأمور منها:

(١) لطف العبارة ورقتها وسهولة ألفاظها وسلاسة عبارتها.
(٢) البعد عن التصنع اللفظي، لتكون مفهومة لكل طبقات المجتمع الإسلامي.
(٣) دخول المصطلحات الإسلامية الجديدة في تلك الرسائل، كالصلاة والزكاة والحج والجهاد والصدقة والمشرك والكافر والفريضة والسنة والنافلة والحسنة والسيئة والنفاق... وغيرها من الألفاظ الإسلامية والمصطلحات التي لا يعرفها العرب بمثل ما اصطلح عليه الإسلام، وإن كانت عربية.

وقد اتخذ الخلفاء من بعد هذه الرسائل، وخاصة تلك التي فرض فيها التعاليم الإسلامية نموذجًا يسيرون في هديه.. ويقبسون من فكره الواسع وعقليته الكبيرة (ﷺ).

التعليقـــات والإشـــارات

(١) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص١٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص٢٨؛ إبن حزم، جوامع السيرة، ص٧١؛ السقا وآخرون، السيرة (القسم الأول)، ص٤٢٠، ولم يؤمر فيها بالجهاد.

(٣) المصدر السابق (المحرر: كذا)، ص ص٧، ٢٨، ٢٩، ٣١ (المحرر (ع): من الواضح أن المقصود هو المرجع في التعليق رقم١).

(٤) ونص الآية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾. الممتحنة: ١٢.

(٥) المصدر السابق (المحرر (س): كذا، لعل المقصود هو المرجع في التعليق رقم ١)، ص٣١؛ اليعقوبي، التاريخ، جـ٢، ص ص٣٨، ٣٩.

(٦) إبن حزم، المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(٧) الموضع السابق نفسه؛ حميد الله، المرجع نفسه، ص٥٨.

(٨) السيرة، القسم الثاني، ص ص٦٠٦، ٦٠٨، ٦٠٩.

(٩) أحمد زكي صفوة، رسائل العرب، ص٣٢ (رسالة هرقل)، ٣٨ (رسالة المقوقس).

(١٠) رسالة كسرى، المصدر السابق نفسه، ص٣٥.

(١١) قال في رسالة هرقل (إنما عليك إثم الأريسيين) وفي رسالة كسرى (فعليك إثم المجوس) وجاء في رسالة المقوقس (إنما عليك إثم القبط).

(١٢) في رسالة هرقل والمقوقس آية من آيات سورة آل عمران وهي ﴿... قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ...﴾. آل عمران: ٦٤.

(١٣) ابن حزم، جوامع السيرة (تحقيق إحسان عباس وناصر الدين الأسد)، ص٢٩.

(١٤) جرت مراسلات مع الرسول (ﷺ)، يمكن مراجعتها في كتب التاريخ و السيرة الحلبية والخراج لأبي يوسف وأسد الغابة والإصابة وفتوح البلدان مجموعة في كتاب أحمد زكي صفوة، رسائل العرب.

(١٥) أحمد زكي صفوة، المرجع نفسه، ص٤٩ (رسالة الأكيدر).

(١٦) المرجع السابق نفسه، ص٥١ (رسالة ابن كلب).

(١٧) أنظر رسالة النبي (ﷺ) إلى ملوك حمير، المرجع السابق نفسه، ص٥٣.

(١٨) الوظيفة النصاب من الزكاة.

(١٩) لا تؤخذ إلا الجيدة من الحيوانات وتبعد ذات العيوب والمسنة.

(٢٠) أحمد زكي صفوة، المرجع نفسه، ص ص٦٣، ٦٤.

(٢١) المرجع السابق نفسه، ص ص٨٩ ـ٩٠، المأمومة: الشجة التي بلغت أم الرأس وهي الجلدة التي تجمع الدماغ، ويقال شجة أمة ومأمومة. الجائفة: الطعنة التي تبلغ الجوف، وطعنة جائفة تخالط الجوف. والمنقلة: التي تنقل العظم أي تكسره حتى يخرج فراش العظم. الموضحة: التي بلغت العظم فأوضحت.

(٢٢) الموضع السابق نفسه.

وِفَادَةُ الأعْشَى على الرَّسُول (ﷺ) : أهي صَحيحة؟

عبدالعزيز بن ناصر المانع

حفَلَتْ مصادر الأدب العربي بالكثير من الأخبار والروايات حول علاقة الشعراء بالرسول (ﷺ)، وذلك كخبر إسلام كَعب بن زُهَير وعامر بن الطُّفَيل والطُّفيل بن عمرو الدوسي والأعشى وغيرهم. وهذه الأخبار لا زالت ـ فيما أظن ـ في حاجة إلى شيءٍ من الدراسة والبحث للوصول بها إلى شاطىء اليقين نفياً أو إثباتًا. وما من شك في أن خبر وفادة الأعشى على الرسول (ﷺ) هو واحد من هذه الأخبار التي احتفت بها كتب الأدب ومصادره، وأوردته عند حديثها عن الأعشى وحياته وشعره. وموضوع هذا البحث هو محاولة التحقق من صحة هذا الخبر ومدى توثيقه، وذلك بتناول كل رواية في المصادر الأساسية حسب ترتيبها التاريخي للتأكد من قيمتها ومكانتها.

(١) رواية ابن هشام (ت ٢١٨هـ / ٨٣٣م)

لعل أقدم نص تاريخي أورد خبر الوفادة هذه، هو ذلك النص الذي أثبته ابن هشام في كتاب **السيرة**. يقول الخبر: (١)

قال ابن هشام: «حدَّثني خلادُ بن قُرَّة بن خالد السدُّوسي، وغيره من مشائخ بكر بن وائل من أهل العلم، أن أعشى بني قَيْس بن ثَعْلبة بن عُكابة بن صَعب بن علي بن بكر بن وائل خرج إلى رسول الله (ﷺ) يريد الإسلام، فقال يمدح رسول الله (ﷺ): (٢)

ألم تَغْتَمِضْ عيناكَ ليلةَ أرْمَدَا ... وبِتُّ كما باتَ السَّليمُ مُسَهَّدَا

فلما كان بمكة أو قريبًا منها، اعترضَهُ بعض المشركين من قريش، فسأله عن أمره، فأخبرهُ أنه جاء يريد رسول الله (ﷺ) ليسلم، فقال له: يا أبا بَصير، إنه يُحرِّم الزنا، فقال الأعشى: والله إن ذلك لأمرٌ مالي فيه من أرب، فقال له: يا أبا بصير، فإنه يُحرِّم الخمر، فقال الأعشى: أما هذه فوالله إن في النفس منها لعلالات، ولكني منصرفٌ فأتروى منها عامي هذا، ثم آتيه فأُسلم، فانصرف فمات في عامه ذلك، ولم يَعُد إلى رسول الله (ﷺ)».

تلك رواية ابن هشام، ولكن ينبغي أن نسأل: متى حدثت هذه القصة في رأي ابن هشام؟ إن المتتبع لكتاب **السيرة النبوية**، سيلاحظ أن ابن هشام قد رتب كتابه على أساس التسلسل التاريخي للحوادث ابتداءً من قصة آدم

(عليه السلام) ونشوء الخليقة، وانتهاءً بوفاة رسول الله (ﷺ) وما واكبها من أحداث. وقد جاء ترتيب خبر إسلام الأعشى بين حادثتين مكيتين، الأولى قصة إسلام الطُّفيل بن عمرو الدوسي(٣) والثانية قصة ذلك الأراشي الذي باع إبله لأبي جهل، وما طَلَّهُ هذا الأخير في ثمنها فانتصر له رسول الله (ﷺ) وأخذ له حقه من أبي جهل.(٤)

ثم تتوالى بعد ذلك الحوادث التاريخية في كتاب السيرة لابن هشام فنجدها كالتالي: (٥)

١ ـ خبرُ نزول سورة الكوثر، وهي سورة مكية(٦).

٢ ـ خبرُ الإسراء والمعراج، وهي حادثة مكية(٧).

٣ ـ وفاةُ أبي طالب عمِّ الرسول (عليه السلام) وخديجة (رضي الله عنها)، وهما حدثان مكيان(٨).

٤ ـ سعيُ الرسول (ﷺ) إلى ثقيف، ومعلوم أن هذا كان في الفترة المكية أيضًا(٩).

٥ ـ عرضُ الرسول (ﷺ) نفسَهُ على القبائل، وهذا حدث مكي(١٠).

٦ ـ بيعةُ العقبة الأولى، وهي حادثة مكية(١١).

٧ ـ بيعةُ العقبة الثانية، وهي حادثة وقعت في الفترة المكية(١٢).

٨ ـ ثم يجيء بعد هذا كله خبر هجرة النبي (ﷺ) إلى المدينة(١٣).

من هذا كله يتضح لنا أن قصة وفادة الأعشى حدثت ـ في رأي ابن هشام ـ في فترة مبكرة سابقة لهجرة النبي (عليه السلام) إلى المدينة، ولذلك وضعها في ذلك المكان من كتابه. لكن، هل هذا التوقيت صحيح؟

لو قارنا بين الخبر والقصيدة لوجدنا ما ينفي، نفياً قاطعًا، ما ذهب إليه ابن هشام في تقديره لتاريخ حدوث وفادة الأعشى، فهو في قصيدته يجيب سائله عن وجهة ناقته فيقول: (١٤)

ألَا أيُّهذا السَّائلي أين يَمَّمَتْ　　　فإن لها في أهْلِ يَثْرِبَ موعِدَا

وهذا يقطع ـ دون ريب ـ بأن وفادته كانت بعد الهجرة النبوية إلى المدينة، أو يثرب كما كانت تسمى آنذاك. والعجيب أن ابن هشام أورد هذا البيت ضمن قصيدة الأعشى، لكنه لم يتنبه إلى ذلك الخطأ التاريخي الذي أوقع نفسه فيه(١٥).

ألا يحتمل أن يكون الخبرُ كلُّه موضوعًا لا صحة له؟ يناقش السُّهيلي، في شرحه لسيرة ابن هشام، الخبر بطريقة تدل على شكه، بل ربما رفضه له كلية إذ يقول(١٦): «. . . فإن صَحَّ خبرُ الأعشى وما ذُكر له في الخمر فلم يكن هذا بمكة، وإنما في المدينة ويكون القائل له: (أما علِمْتَ أنه يُحرِّم الخمر)، من المنافقين أو اليهود».

وما ذهب إليه السُّهيليُّ صحيح، فذلك لا يمكن أن يكون قد حدث بمكة، لأن تحريم الخمر نزل حكمه في المدينة، وسيأتي تفصيل ذلك.

أما أن تكون الحادثةُ قد وقعت في المدينة، فذلك أيضا ليس ثابتا لأننا لا نجد فيما بين أيدينا من نصوص روايةً واحدة تدل على أن الأعشى دخل المدينة، أو لقي أحدًا من المنافقين أو اليهود.

(٢) رواية ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)

الرواية الثانية لخبر وفادة الأعشى هي رواية محمد بن حَبيب، شارح ديوانه. وقد احتفظ لنا البغداديُّ في **خزانة الأدب** بهذه الرواية التي نقلها بنفسه من ذلك الشرح، قال(١٧):

«. . . وكان الأعشى ـ فيما رُوي ـ رحل عند ظهور النبي (ﷺ) حتى أتى مكة، وكان قد سمع قراءة الكتب، فنزل عند عتبة بن ربيعة، فسمع به أبو جهل فأتاهُ في فتية من قريش، وأهدى له هديةً، ثم سأله: ما جاء بك؟ قال جئتُ إلى محمد؛ إني كنت سمعت مبعثهُ في الكتب، لأنظر ماذا يقول، وماذا يدعو إليه، فقال أبو جهل: إنه يحرم الزني، فقال: قد كَبِرْتُ ومالي في الزِّنى حاجة، قال فإنه يُحَرِّم عليك الخمر، قال: فما أَحَلَّ؟! ، فجعلوا يحدثونه بأسوأ ما يقدرون عليه، فقالوا: أنشِدْنا ما قلتَ فيه، فأنشد:

ألم تَغتَمِضْ عيناكَ ليلة أَرْمَدَا وعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدَا

ـ وهي قصيدةٌ جيدةٌ عِدَّتها أربعة وعشرون بيتًا ـ فلما أنشدهم قالوا: هذا رجل لا يمدحُ أحدًا إلا رفعهُ، ولا يهجو أحدًا إلا وضعَهُ، فمن لنا يصرفهُ عن هذا الوجه؟ فقال أبو جهل للأعشى: أما أنت فلو أنشدتَهُ هذه لم يَقبلها، فلم يزالوا به، لشقاوته، حتى صَدُّوه، وخرج من فورته حتى وصل اليمامة فمكث بها قليلاً ثم مات».

تلك رواية ابن حبيب.

ويظهر لنا تطور جديد في الخبر فالحوار هنا يدور بين أبي جهل والأعشى. ثم ها هو الأعشى يدخل مكة وينزل ضيفًا على عتبة بن ربيعة استعدادًا لمقابلة النبي (ﷺ). ثم ها هي القصة تصور الأعشى مُطَّلِعًا على الكتب السماوية عالمًا بمبعث الرسول (عليه السلام).

ولو تمعن الباحث في هذه الرواية، لوجد عليها مآخذَ تجعل قبولها أمرًا مرفوضًا:

(أ) في بداية هذا الخبر نعلم أن الأعشى قصد الرسول (عليه السلام) «عند ظهوره» في مكة، وهذا لابد أن يكون مبكرًا جداً قبل هجرته. ولا يبدو ذلك معقولاً ولا مقبولاً، لما مرَّ في الرد على خبر ابن هشام. إضافةً إلى ذلك، فإن نص القصيدة يدل أيضا على خلاف ذلك، وأن الأعشى إنما رحل في وقت انتشرت فيه الدعوة الجديدة في أنحاء الجزيرة:

نَبِيٌّ يرى ما لاتَرَوْنَ وذِكْرُهُ أغَارَ، لعَمْري، في البلادِ وأَنْجَدَا

(ب) في محاولة أبي جهل إقناعَ الأعشى بالعُدول عن مقابلة الرسول (ﷺ) ومديحه، يغريه بأنه يحرم الخمر! ومعلوم أن أبا جهل قُتِل في غزوة بدر في السنة الثانية من الهجرة، ومعلوم أيضا أن تحريم الخمر لم يتزل إلا بعد مُضِيٍّ بدرٍ وأُحُدٍ ونَزَل في سورة «المائدة»، وهي من آخر ما نزل من القرآن(١٨).

(جـ) يبدو أن ابن حبيب نفسه لم يكن مقتنعًا بالخبر رغم روايته له، لأن الطريقة التي عرضه بها طريقةٌ توحي بشكه فيه إذ قال: «فيما رُوِيَ» لكنه لم يذكر الراوي ولم يشأ رَفْض الخبر، فأثبته كما رُوِي له ليكون مقدمة للقصيدة لا غير.

(٣) روايتا ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)

احتفظ لنا ابن قتيبة، في كتابه، **الشعر والشعراء**، بروايتين إحداهما موجزة والأخرى فيها شيء من التفصيل. تقول روايته الموجزة(١٩):

«أدرك الإسلام في آخر عمره، ورحل إلى النبي (ﷺ) لِيُسْلِم، فقيل له: إنه يُحرم الخمر والزنا، فقال: أتمتع منهما سنة ثم أُسْلم، فمات قبل ذلك بقرية باليمامة».

ولا نحتاج إلى طويل وقوف عند هذه الرواية لنرفضها، فبالإضافة إلى أنها خلو من الرواة؛ تنقصها الدقة في موقف الأعشى من الموضوعين اللذين رَدَّاه عن الإسلام، وهما الخمر والزنا، فلو وافقنا على أن الأعشى لا يدري أن الإسلام يُحرم الخمر، فهو دون ريب يعلم تحريم الإسلام للزنا، وفي قصيدته ما يدل على ذلك وهو قوله:

ولا تَقْرَبَنْ جارةً إنَّ سِرَّها عليكَ حَرَامٌ فانكِحَنْ أو تَأَبَّدَا

أما الرواية الثانية فتقول(٢٠):

«وقالوا: إنَّ خروجه يريد النبي (ﷺ) في صُلح الحديبية، فسأله أبو سفيان بن حرب عن وجهه الذي يريدُ؟ فقال: أريدُ محمدًا، فقال أبو سفيان: إنه يُحرم عليك الخمر والزنا والقِمار، فقال: أما الزنا فقد تركني ولم أَتْرُكه، وأما الخمر فقد قضيتُ منها وطرًا، وأما القِمارُ فلعَلِّي أصيبُ منه خلفًا، قال: فهل لك إلى خير؟ قال: ماهو؟ قال بيننا وبينه هدنةٌ فترجع عامك هذا وتأخُذ مائة ناقة حمراء، فإن ظهر (بعد ذلك) أتيتَهُ، وإن ظَفِرنا به كنت قد أصبتَ عوضًا عن رحلتك، فقال: لا أبالي، فانطلق به أبو سفيان إلى منزله، وجمع إليه أصحابه، وقال: يا معشر قريش! هذا أعشى قَيس، وقد علمتم شعرَهُ، ولئِنْ وصل إلى محمد لَيُضرِّبَنَّ عليكم العرب (قاطبة) بشعرِه. فجمعوا له مائة ناقةٍ (حمراء) فانصرف، فلما صار بناحية اليمامة ألقاهُ بعيره فقتله».

تلك رواية ابن قتيبة الثانية.

ولن أناقش هذه الرواية هنا، ولكني سأعرضُ رواية أبي الفرج الأصبهاني ثم أناقشهما معا لتشابههما في الحبك وكثير من التفاصيل الداخلية*(أ).

(٤) رواية أبي الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦/ ٩٦٧م)

هذه آخر الروايات المهمة فيما له صلة بوفادة الأعشى. يقول أبو الفرج(٢١):

«أخبرني حبيبُ بن نصر المُهلبيُّ وأحمد بن عبدالعزيز الجوهري، قالا: حدثنا عمر بن شَبَّة قال: قال هشام بن القاسم الغَنَويُّ، وكان علامةً بأمر الأعشى: إنه وفد إلى النبي (ﷺ) وقد مدحه بقصيدته التي أولها:

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عيناكَ ليلةَ أَرْمَدَا　　وعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدَا

فبلغ خبرهُ قريشًا فرصدوه على طريقه وقالوا: هذا صناجةُ العرب، ما مدح أحدًا قطُّ إلا رفع في قدره، فلما ورد عليهم، قالوا له: أين أردت يا أبا بصير؟ قال: أردت صاحبكم هذا لأُسْلِمَ، قالوا: إنه ينهاك عن خلالٍ ويحرمها عليك وكلها بك رافِقٌ ولك موافِقٌ، قال: وما هُنَّ؟ فقال أبو سفيان بن حرب: الزنا، قال: لقد تركني الزنا وما تركته، ثم ماذا؟ قال: القمار، قال لعلي إن لقيته أن أُصيب منه عوضًا من القمار، ثم ماذا؟ قالوا: الربا، قال: ما دِنْتُ ولا ادَّنْتُ، ثم ماذا؟ قالوا: الخمر، قال: أَوَّهْ! أرجعُ إلى صُبابة قد بقيت لي في المِهْراس فأشربها! فقال أبو سفيان: هل لك في خيرٍ مما هممت به؟ قال: وماهو؟ قال: نحنُ وهو الآن في هُدنة فتأخذ مائة من الإبل، وترجع إلى بلدك سنتك هذه وتنظر ما يصير إليه أمرنا، فإن ظهرنا عليه كنت قد أخذت خلفا، وإن ظهر علينا أتيتَه، فقال: ما أكره ذلك، فقال أبو سفيان: يا معشر قريش، هذا الأعشى! والله لئن أتى محمدًا واتَّبعه ليُضرِمَنَّ عليكم نيران العرب بشعره، فاجمعوا له مائة من الإبل، ففعلوا فأخذها وانطلق إلى بلده فلما كان بقاع منفوحة رمى به بعيره فقتله».

تلك رواية أبي الفرج

(٥) رواية المَرْزُباني (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)

عند ترجمة المرزباني للأعشى أورد خبراً قصيراً عن وفادته يقول فيه(٢٢): «... ووفد إلى مكة يريد النبي (ﷺ) ومدحه بقصيدته التي أولها:

ألم تغتمِضْ عيناكَ ليلةَ أَرْمَدَا　　وبتَّ كما بات السَّليمُ مُسَهَّدا

(*) المحرر (ع):
(أ) بعد رواية المرزباني، وهي الخامسة.

فلقيهُ أبو سفيان بن حرب فجمع له مائةً من الإبل وردَّهُ، فلما صار بقاع منفوحة رمى به بعيرهُ فقتله».

لن أتعرض لهذه الرواية لأنها لا تزيد أن تكون اختصارًا لإحداى الروايات السابقة.

لِنَعُدْ إذًا إلى روايتي ابنِ قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني:

يلاحظ الباحث تطورًا جديدًا في روايتي ابن قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني، من عدة نواح:

(أ) أن طرف الحوار مع الأعشى في الخبرين هو أبو سفيان بن حرب، ليس مجهولاً كما في رواية ابن هشام، وليس أبا جهل كما في رواية ابن حبيب!

(ب) أن زمن الحادثة يختلف كثيراً هنا عنه في الروايتين السابقتين، فهو فيهما كان قبل الهجرة وعند ظهور الرسول (ﷺ) في مكة، كما سبق، وهو هنا في فترة صلح الحديبية، وبينهما ما يزيد على ست سنوات أو سبع!

(جـ) في رواية ابن حبيب نجد الأعشى يدخل مكة ويحل ضيفًا على عتبة بن ربيعة، أما هنا فنرى أبا سفيان يعترض طريقه ويدخله مكة ويردُّه عن مقصدِهِ!

(د) مدار الحوار يتوسع هنا فبدلاً من أن يكون مقتصرًا، في روايتي ابن هشام وابن حبيب، على موضوعين هما الخمر والزنا، نراه هنا يزيد موضوعا ثالثاً عند ابن قتيبة هو القمار، وموضوعًا رابعًا عند أبي الفرج هو الرِّبا!

(هـ) يلاحظ هنا أن أبا سفيان وقريشًا يدفعون مائة ناقة حمراء مكافأة للأعشى، إن هو عدَلَ عن مقابلة النبي وإعلان إسلامه في ذلك العام!

(و) في روايتي ابن هشام وابن حبيب، يعيش الأعشى بعد عودته إلى اليمامة قليلاً، أما في روايتي ابن قتيبة وأبي الفرج فإنه بعد وصوله اليمامة «ألقاه أو رمى به بعيره فقتله»!

لا أستطيع - رغم هذا التباين الواضح في الروايات - أن أنفي صحة الخبرين الواردين عند ابن قتيبة وأبي الفرج الأصبهاني قبل أن أعطي أسبابًا أخرى مقنعة لرفضهما، وإليك هذه الأسباب:

(أ) الرواة: نلاحظ أن رواية ابن قتيبة جاءت خلوًا من ذكر الرواة، وطريقتُهُ في عرض الخبر تشبه طريقة ابن

حبيب، فهذا رواه بهذه العبارة «فيما رُوِيَ» وذاك رواه باستخدام الفعل: «قالوا». ولكننا ـ وربما ابن قتيبة ـ لا ندري من القائل وما مدى صحة الخبر، ولعله ـ كابن حبيب ـ رُوي له الخبر فأثبته كما رُوي له دون تحقق من صحته.

أما رواية الأصبهاني فهي الرواية الوحيدة اليتيمة التي ذكرت مصدر الخبر وسلسلة للرواة كاملة من بين كل الروايات التي أوردت خبر الأعشى. وهي رواية تنتهي إلى عمر بن شَبَّة عن هشام بن القاسم الغنويِّ، ولا مأخذ إطلاقًا على عدالة عمر بن شبة، ولكنه في رأيي قد ساوره الشك في الخبر، كما ساور غيره، فرواه لنا مدعومًا بهذا الاحتراس الذكي في مصدر خبره، وهو هشام الغنوي وذلك حين وصفهُ بأنه «كان عَلَّامة في أمر الأعشى»! كأنه يتحلل من أمر هذا الخبر ويلقي الشك فيه على هشام الغَنَوي لا على نفسه.

وإذا كان هشام الغَنَويُّ كما وصفه ابن شبَّة، فلماذا لا نجد، فيما بين أيدينا، من أخبار هذا «العلامة»، شيئا مما له علاقة بالأعشى أو شعره أو ديوانه!.

(ب) ألا يحس الباحث أن تغيُّر البطل من أبي جهل إلى أبي سفيان، وتغيُّر زمن الحادثة من فترة ما قبل الهجرة النبوية إلى فترة صلح الحديبية، هو نتيجة اكتشاف الرواة للتناقض الفاضح بين زمان الخبر ونص القصيدة، كما سبق وبينت في رواية ابن هشام؟.

وكذلك اكتشافهم للتناقض الواضح بين اختيار أبي جهل بطلاً لقصة ابن حبيب وبين موضوع الحوار فيها، وهو الخمر الذي لم ينزل تحريمه إلا بعد موت أبي جهل؟!

ألا يدفعنا هذا إلى افتراض القول بأن كل هذه الروايات إنما هي من صنع الرواة؟

(جـ) ألا يلاحظ الباحث أيضًا أن قضايا الخمر والزنا قد استُغِلَّت في تلك الروايات جميعها؟ إن الدارس المتتبع لديوان الأعشى يخرج بحقيقة واحدة وهي أن الغزل والمجون وشعر الخمر هي من الموضوعات التي أتقنها الأعشى وأجاد فيها من بين كل الشعراء الجاهليين.

ثم ألا يلاحظ الباحث أيضًا أن توظيف المال وذلك بإعطاء الأعشى «مائة ناقة حمراء» هو أيضًا استغلالٌ لفكرة حبه للمال ورحلته من أجله(٢٣)؟، ولهذا يصفه ابن سَلَّام بأنه «أول من سأل بشعره(٢٤).»

لذلك فإن اختيار الخمر والزنا والمال في تلك الأخبار اختيار موفق في سبيل الوصول إلى حبكة قصصية جيدة تتناسب وشخصية الأعشى.

(د) الغريب أن كل الروايات السابقة تروي خبر وفادة الأعشى معزولاً عزلاً تامًّا عن القصيدة، وإذا قُدِّر لإحدى الروايات أن تستشهد بشيء من القصيدة، فهو مطلعها أو بعض أبيات بعده. ولعل المصدر الوحيد الذي قارن بين الخبر والقصيدة، هو السُّهيلي في كتابه **الروض الأنف**، ومن منطلقه هذا توصل، بطريقة غير مباشرة، إلى نفي صحة خبر وفادة الأعشى والتي أوردها ابن هشام في كتاب **السيرة**، كما مر. ومن هذا المنطلق يمكن نفي خبري ابن قتيبة والأصبهاني أيضًا.

متى حُرِّمت الخمر؟ هذا السؤال صاحبنا من أول البحث. ليس هناك نص ثابت يحدد تاريخ نزول الآية الكريمة: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴾(٢٥) غير أن ابن حجر العسقلاني يذكر أن نزول الآية كان «عام الفتح سنة ثمان»(٢٦) [المائدة: ٩٠]. من الهجرة النبوية. كما يذكر ابن هشام رواية أخرى يشير فيها إلى أن نزول الآية كان في السنة الرابعة من الهجرة. وإذا أخذنا بالرواية الأولى، دل ذلك على رجحان بطلان روايتي ابن قتيبة والأصبهاني، لأنهما تتحدثان عن تحريم لم يقع، وذلك هو تحريم الخمر.

وإذا أخذنا بالرواية الثانية واجهنا هذا السؤال: هل يمكن أن يكون الأعشى جاهلاً بهذا التحريم كل هذه المدة، وهو الشاعر الرحالة الذي تنقل في أنحاء الجزيرة أكثر من أي قرشي؟ أَوَ ليس الذي يقول(٢٧):

وقَــدْ طُفْــتُ للمال آفــاقَــهُ   عُمان فحِــمْصَ فأُوريشَــلِمْ
أتــيتُ الــنَّـجـاشِيَّ في أَرضِــهِ   وأرضَ الــنَّـبـيطِ وأرضَ الــعَـجَـمْ
فَنَــجْــرانَ فالسَّرْوَ من حِمْيَرٍ   فَأيَّ مَرَامٍ لَهُ لَمْ أَرُمْ
ومِــنْ بَعْــدِ ذاكَ إلى حَضْرَمَــوْتَ   فَأَوْفَــيْتُ هَمِّي وحــينًــا أَهُــم

لابد أن الأعشى حين قال قصيدته في مدح الرسول (ﷺ)، كان يعلَمُ علم اليقين بأن الإسلام يحرم الخمر والزنا والقمار، ولو أمعنّا النظر في بيتين من قصيدته تلك لاقتنعنا بهذه الحقيقة، يقول:

وذا الــنُّـصُــوبَ المَنْصُــوبَ لا تَنْسُكَنَّــهُ   ولا تَعْــبُــدِ الأوثَــانَ والــلَّهَ فاعْــبُــدَا

وتقول الآية الكريمة(٢٨): ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ ﴾. كيف ينهي الأعشى في بيته عن ذبح القرابين للأنصاب ولا يدري أن الخمر محرم وكلاهما نزلا في آية واحدة؟! ومثل الخمر القمار، فالآية أيضًا تنص نصًا واضحًا على هذا التحريم.

وكذلك الزِّنا فالأعشى يقول في قصيدته:

ولا تقــربَــنْ جارةً إنَّ سِرَّهــا   عليكَ حرامٌ فانــكِــحَــنْ أَوْ تأَبَّــدَا

فالزِّنا ـ وهو ما يؤخذ من مفهوم البيت ـ حَرامٌ عند الأعشى يعلمه ويدركه.
ولا أظنُّ أن من جاء ليعلن إسلامه، يتحدث لأبي جهل أو أبي سفيان أو غيرهما عن الزنا والقمار والخمر بهذا الحبك الرديء الظاهر الصَّنعة.

(هـ) لا أميل إلى قبول كل هذه الروايات السابقة حول وفادة الأعشى، لذلك السبب المشار إليه، وهو أن الصنعة ظاهرة في كل واحدة منها.

(و) أظن أن صُنَّاع هذه الروايات وجدوا قصيدة الأعشى في مدح الرسول (عليه الصلاة والسلام) مدونة في ديوانه، لكن الأعشى أيضًا، فيما بين أيديهم من أخبار، لم يدخل المدينة ولم يَلْقَ النبي (ﷺ)، فجاءت تلك الروايات لتعلل لنا سبب ذلك ولتملأ لنا ذلك الفراغ الموجود.

(ز) أكاد أجزم أن الأعشى لم يَرِدْ مكة ولم يُفكر في دخول الإسلام في ذلك التاريخ الذي تقترحه الروايات كلها، سواء أكان ذلك قبل الهجرة أو سنة صلح الحديبية.

ما أميل إليه هو أن الأعشى قرر الدخول في الإسلام بعد السنة التاسعة للهجرة، وهو وقت دانت فيه قبائل الجزيرة العربية، أو أغلبها، للإسلام، وهذه قبيلة بكر بن وائل ـ وهي قبيلة الأعشى ـ لم تدخل في الإسلام إلا عام الوفود وهو العام التاسع للهجرة. ومن خلال النص الذي دونه لنا ابن سعد في **الطبقات** نرى أن الأعشى ـ وهو شاعر القبيلة ـ لم يكن ضمن ذلك الوفد(٢٩).

لديَّ ميلٌ قويٌّ إلى دخول الأعشى في الإسلام، يؤيده وجود قصيدة إسلامية أخرى له غير قصيدة الوفادة.

ولديَّ ميلٌ قوي أيضًا إلى أن دخوله هذا تأخر عن دخول قبيلته، ربما لعدم اقتناعه، إلى السنة العاشرة أو مابعدها. وهذا يؤيده أن جُلَّ شعراء القبائل في تلك الفترة تأخر إسلامهم عن إسلام قبائلهم.

ولديَّ ميلٌ إلى أنه بعد إيمانه بهذه الدعوة الجديدة، نَظَم قصيدته في مدح الرسول (عليه السلام) ورحلَ مُتَّجِهًا إلى المدينة ليعلن إسلامه وينشد قصيدته أمام النبي (ﷺ)، لكن أخبار وفاته (ﷺ) لاقته، فعاد أدراجَهُ إلى اليمامة، ولم يدخل المدينة ولم ينشد قصيدته.

التعليقات والإشارات

(١) إبن هشام، السيرة، جـ١، ص ص٣٨٦-٣٨٨.

(٢) أورد ابن هشام القصيدة كاملة في المصدر السابق، وعدد أبياتها أربعة وعشرون بيتًا كما في الديوان، ص ص ١٣٤-١٣٧، مع اختلاف يسير في الرواية. ولم أورد نص القصيدة لعدم الحاجة إليها إذ نحن بصدد مناقشة الخبر لا القصيدة.

(٣) ابن هشام، المصدر نفسه، ص ص٣٨٢-٣٨٦.
(٤) المصدر السابق نفسه، ص٣٨٩ وما بعدها، والصفحات ٣٨٦-٣٨٩ هي التي تحوي خبر إسلام الأعشى.
(٥) إنما اقتبست أهم الحوادث بعد خبر الأعشى حتى هجرة الرسول (ﷺ)، وتركت الحوادث الأخرى حتى وإن كانت مكية الحدوث.
(٦) المصدر السابق نفسه، ص٣٩٣.
(٧) المصدر السابق نفسه، ص٣٩٧.
(٨) المصدر السابق نفسه، ص٤١٥ وما بعدها.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص٤١٩.
(١٠) المصدر السابق نفسه، ص٤٢٢.
(١١) المصدر السابق نفسه، ٤٣١ وما بعدها.
(١٢) المصدر السابق نفسه، ص٤٥٤ وما بعدها.
(١٣) المصدر السابق نفسه، ص٤٨٠.
(١٤) ديوان الأعشى، ص١٣٥.
(١٥) ابن هشام، المصدر نفسه، ص٣٨٦.
(١٦) السهيلي، الروضُ الأُنف، جـ٣، ص٣٨٠.
(١٧) البغدادي، خزانة الأدب، جـ١، ص ١٧٧.
(١٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٩٠-١٩١؛ السُّهيلي، الموضع السابق نفسه؛ القُرطبي، تفسير القرطبي، جـ٦، ص ص٢٨٥، ٢٨٨.
(١٩) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، جـ١، ص٢٥٧.
(٢٠) الموضع السابق نفسه، ص٢٥٧.
(٢١) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، جـ٩، ص ص١٢٥-١٢٦.

(٢٢) المرزباني، معجم الشعراء، ص٣٢٥.
(٢٣) أنظر: ديوانه، ص٤١، أنظر ما سيلي بعد قليل في هذا البحث.
(٢٤) إبن سلام، طبقات فحول الشعراء، جـ١، ص٦٥.
(٢٥) المائدة: ٩٠.
(٢٦) ابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، جـ٩، ص٣٤٨، جـ١٢، ص١٢٧.
(٢٧) ديوان الأعشى، ٤١ (القصيدة رقم ٤).
(٢٨) المائدة: ٩٠.
(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، جـ١، ص٣١٥.

المصـادر

الأصبهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين (ت ٣٥٦هـ/٩٦٧م).
الأغاني (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م) الجزء التاسع.

الأعشى، ميمون بن قيس.
ديوان الأعشى (تحقيق محمد محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م).

البغدادي، عبدالقادر بن عمر (ت ١٠٩٣هـ/١٦٨٢م).
خزانة الأدب (تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م) الجزء الأول.

إبن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م).
فتح الباري بشرح البخاري (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م). الجزءان التاسع والثاني عشر.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت٢٣٠هـ/٨٤٥م).
الطبقات الكبرى (بيروت: دار بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م). الجزء الأول.

ابن سَلّام الجُمَحي، محمد (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م).
طبقات فحول الشعراء (تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م). الجزءان الأول والثاني.

السُّهيلي، أبو القاسم عبدالرحمن (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م).
الروض الأنف (تحقيق عبدالرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م). الجزء الثالث.

ابن قُتيبة، عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م).
الشعر والشعراء (تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م). الجزءان الأول والثاني.

القُرطبي، أبوعبدالله محمد بن أحمد (ت ٦٧١/١٢٧٣م)
تفسير القرطبي (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)، الجزء السادس.

المَرْزُباني، محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ/٩٩٤م).
معجم الشعراء (تحقيق عبدالستار أحمد فراج، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٥هـ/١٩٦٥م).

إبن هشام، عبدالملك (ت٢١٨هـ/٨٣٣م)
السيرة النبوية (تحقيق السقّا والأبياري وشلبي، القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م).
الجزءان الأول والثاني.

خامسا:

الاثار الاسلامية في الجزيرة العربية حتى نهاية عصــــر الخلفـــاء الراشــــدين

الابحاث في الموضوع

الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية
في عصر الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)

سعد عبدالعزيز الراشد

هنـاك أسبـاب عدة تجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن الآثار الإسلامية في الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلافة الراشدة، ومن هذه الأسباب نذكر ما يلي:

(١) صعوبة التمييز بين أنواع الآثار الإسلامية المستحدثة منذ إعلان الدعوة الإسلامية، وبين الآثار التي سبقت البعثة المحمدية وعاصرتها، عدا تلك الآثار التي ثبت وجودها قبل البعثة بعدة قرون.

(٢) إن الدعوة الإسلامية ظهرت وانتشرت داخل الجزيرة العربية وخارجها، في فترة زمنية تصل إلى أقل من نصف قرن، وذلك ابتداءً بالهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، وحتى وفاة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (رضي الله عنه). وقد نتج عن ذلك تغيير سريع في عادات الناس وثقافتهم وحياتهم المعيشية، إذ جعل المسلمون من تعاليم الدين الحنيف منهجًا لأعمالهم كافة.

(٣) صعوبة فصل الجزيرة العربية عن الأقاليم والأقطار المجاورة لها كالشام والعراق ومصر، وهي المناطق التي دخلها الإسلام وشملها التغيير في هذه الفترة الوجيزة.

(٤) كانت التغييرات السياسية متتابعة وسريعة في داخل الجزيرة العربية، بعد وفاة الخليفة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، والتي أدت إلى انتقال مركز الخلافة من مدينة الرسول (ﷺ) إلى دمشق*[أ].

(٥) إنـه على الـرغم من أهمية المصـادر الإسلامية (التاريخية والجغرافية)، إلا أنها لم تشر بما فيه الكفاية إلى المستوطنات الحضارية الإسلامية الأولى (في الجزيرة العربية)، وما تحويه من منازل ومساجد ومن عيون وآبار، وغير ذلك من المرافق المهمة.

---

* المحرر (س):
(أ) إنَّ انتقال الخلافة من المدينة المنورة إلى دمشق، سبقه انتقالها الى الكوفة أولاً على يد الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، ومن ثم جرى نقلها الى دمشق بعد تنازل الحسن عنها.

(٦) ظلت الجزيرة العربية منطقة مجهولة لدارسي الآثار القديمة بصفة عامة، والآثار الإسلامية بصفة خاصة، ولم تتضمن كتابات الرحالة الغربيين (في الجزيرة) وتقاريرهم، ما يمكن الاستفادة منه في إثراء معرفتنا بالآثار التي تعود إلى الفترة الإسلامية المبكرة(١). ويضاف إلى ذلك إن الدراسات الأكاديمية المنتظمة لم تبدأ في أقطار الجزيرة العربية إلا منذ فترة قريبة العهد، ومع ذلك فالصورة لم تكتمل بعد لوضع تسلسل زمني (Chronology) للفترات التاريخية المتعاقبة في الجزيرة العربية، إلا بعد إجراء مسح آثاري مفصل لأهم المستوطنات الحضارية فيها، والربط بينها وبين الاكتشافات الآثارية في الأقطار المجاورة.

ومن خلال هذا البحث (الموجز)، سنحاول التعريف بأنواع الآثار الإسلامية، ومن بينها تلك الآثار التي كانت قائمة قبيل البعثة، وظلت ثابتة ومستخدمة بعد ذلك. كما أننا سنتلمس مواقع المستوطنات الحضارية المعروفة في أنحاء الجزيرة العربية، معتمدين على بعض المصادر العربية التاريخية منها والجغرافية.

ويمكن تبويب الموضوعات التي سنتحدث عنها على النحو التالي:

أولاً: المساجد.
ثانيًا: المدن والمنازل المشهورة في صدر الإسلام.
ثالثًا: القصور والحصون والآطام.
رابعًا: المنشآت المائية: السدود ـ العيون ـ الآبار والصهاريج.
خامسًا: الآثار الخطية، الرسائل والنقوش الحجرية.
سادسًا: الصناعات.
سابعًا: التعدين وسك العملة.

أولاً: المساجد

شرع الرسول (ﷺ) ببناء مسجده في المدينة المنورة، بعد وصوله مباشرة من مكة المكرمة. ويعتبر المسجد النبوي بمثابة الدار التي تجمع المسلمين، ليس فقط لأداء العبادة، بل لكسب العلم والمعرفة وتلقّي تعاليم الإسلام وإرشادات النبي محمد (عليه السلام)، وهو المكان الذي كان الرسول (ﷺ) وصحبه يرسمون فيه أساليب بناء الدولة الإسلامية ووحدتها، على العقيدة الصالحة.

وعند الحديث عن المسجد النبوي من الناحية المعمارية والآثارية، فإننا لا نجد في المصادر الإسلامية المختلفة غير إشارات مختصرة عن كيفية اختيار موقع المسجد ومراحل بنائه، الذي تميز بالبساطة المتناهية(٢). أما عن صفة

بناء المسجد في عهد النبي (ﷺ) فقد أشارت المصادر الإسلامية بإيجاز إلى أنه بعد تحديد موقع الأرض قام (ﷺ) بتخطيط المسجد بنفسه، ولم يكن ذلك بطريقة عشوائية، بل كان تخطيطًا منتظمًا حيث جعل المسجد مستطيلا طوله ٧٠ ذراعًا وعرضه ٦٣ ذراعًا(٣)، ومن هذا نرى إن مساحة المسجد الأولى كانت متواضعة، وربما كانت كافية في ذلك الوقت لاستيعاب المصلين، بدليل أنه بعد أن زاد عدد المسلمين بعد ذلك بسبع سنين، تمت توسعة المسجد للمرة الأولى على عهد الرسول (ﷺ)، وأصبح ذرعه ١٠٠ ذراع طولاً × ٩٠ ذراعًا عرضًا. وتذكر المصادر أن أساسات الجدران كانت بالحجر، وبلغ عمقها في الأرض ثلاثة أذرع، وفوق ذلك بنيت الجدران باللبن، وقد سُقّف المسجد بالجريد المحمول على سَوارٍ من جذوع النخل، وجعلت له ثلاثة أبواب(٤). ويفهم مما ذكره ابن إسحاق أن الرسول (ﷺ) مكث في دار أبي أيوب الأنصاري، ولم ينتقل من هذه الدار إلا بعد أن أتم بناء المسجد ومساكنه التي استغرق البناء فيها ما يقارب أحد عشر شهرًا(٥).

ومن هذا يتضح أن تخطيط المسجد ومساكن الرسول (ﷺ)، لم تتم بطريقة سريعة وعشوائية، وقد شارك الصحابة في عمارة المسجد، وعمل معهم الرسول (ﷺ) بنفسه. كما أنه (ﷺ) استعان بذوي الخبرة في البناء، مثل طلق بن علي التميمي الحنفي الذي كان يتقن عمل اللبن (الطين)(٦).

ويذكر بأن بناء المسجد النبوي مرّ بثلاث فترات بنائية: الأولى حينما بني بالسميط وهو لبنة أمام لبنة، والفترة الثانية بطريقة الضفرة أي لبنة ونصف في عرض الحائط، أما المرحلة الثالثة فهي بطريقة الأنثى والذكر، فهي لبنتان تعرض عليهما لبنتان(٧).

ولم ترد إشارة إلى اتخاذ محراب للمسجد، بل ذكر إنه عند بنائه اتخذت قبلته نحو بيت المقدس، ثم أمر الرسول (ﷺ) بتحويل القبلة نحو مكة المكرمة، وذلك بعد ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا، من دخوله (ﷺ) للمدينة المنورة(٨). وهناك من يرى أن فكرة رواقي المسجد، أي الرواق القبلي (مما يلي القبلة) والرواق الخلفي، نبعت (أي تلك الفكرة) من هذه الحادثة المتعلقة بتحويل القبلة(٩). ويفهم من الأقوال التي وردت حول تغيير القبلة أن الرسول (ﷺ) تحول مستقْبِلاً مكة المكرمة، وهو في مسجد بني سلمة (مسجد القبلتين)، وتحول الرجال مكان النساء والنساء مكان الرجال(١٠). وإذا ما أخذنا بهذه الرواية، فإن مسجد القبلتين هذا ربما كان له رواقان أحدهما للرجال والآخر للنساء.

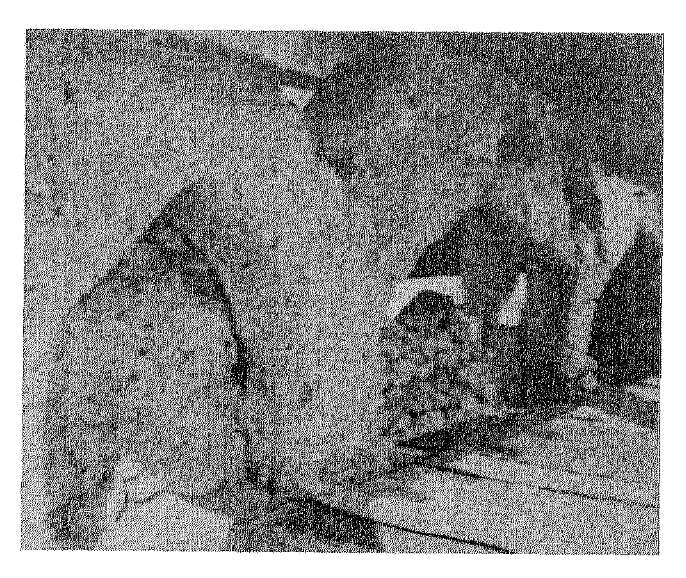
لقد انتشرت المساجد في أرجاء المدينة المنورة، وفي كثير من المناطق التي سار فيها الرسول (ﷺ) وصلى في بعض مواضعها، وتنحصر هذه الأماكن في المنطقة الواقعة بين تبوك والمدينة المنورة، وقد بلغ عدد المواقع التي صلى فيها الرسول (ﷺ) عند غزوته تبوك في شهر رجب من العام التاسع للهجرة(١١) (يناير/كانون الثاني ٦٣١م) سبعة

عشر موقعًا، ويحتمل أن يكون الرسول (ﷺ) قد أمر بنفسه بتخطيط بعض هذه المساجد، أو أنها بنيت بشكل سريع ومبسط، بتوجيهات منه، وهذه المساجد هي:

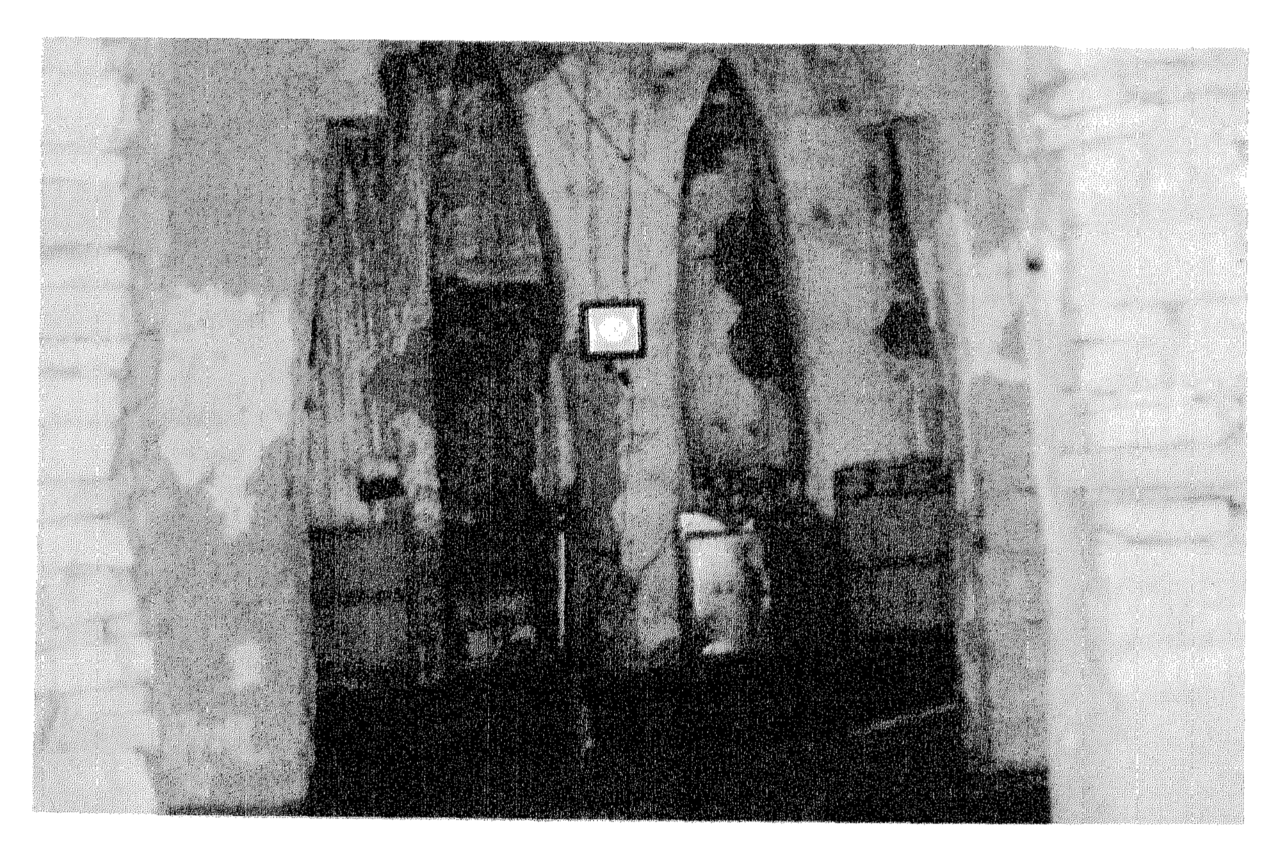
(١) مسجد تبوك.
(٢) مسجد ثنية قدران.
(٣) مسجد ذات الزِّراب.
(٤) مسجد الأخضر.
(٥) مسجد ذات الخطميّ.
(٦) مسجد بألاء.
(٧) مسجد بطرف البتراء (من ذنب الكوكب).
(٨) مسجد شق تارا.
(٩) مسجد ذي الجيفة.
(١٠) مسجد صدر حوضي.
(١١) مسجد الحجر.
(١٢) مسجد الصعيد.
(١٣) مسجد وادي القرى.
(١٤) مسجد الرقعة (في شق بني عذرة).
(١٥) مسجد ذي المروة.
(١٦) مسجد الفيفاء.
(١٧) مسجد ذي خشب[١٢].

كما أن الرسول (ﷺ) صلى في أماكن أخرى كثيرة، واختط فيها مساجد وبناها. ففي غزوة الطائف، ابتنى (ﷺ) مسجدًا في ليّة وصلى فيه، ثم مسجدًا في وادي العقيق بالقرب من الطائف، تولى بناءه عمرو بن مالك الثقفي[١٣]. وفي غزوة خيبر بنى الرسول (ﷺ) مسجدًا له في موقع يقال له عصر في طريقه إلى خيبر[١٤]، وفي غزوة العشيرة بنى الرسول (ﷺ) مسجدًا ببطحاء أزهر[١٥]، ومن المساجد الأخرى مسجد الكديد[١٦]، ومسجد الشجرة[١٧]، ومسجد الجعرانة[١٨] ومسجد الطائف[١٩]، هذا عدا المساجد التي ذُكر أن الرسول (ﷺ) صلى فيها بين المدينة المنورة ومكة المكرمة[٢٠]. ومن المساجد المشهورة في صدر الإسلام، مسجد بنى عبدالقيس المعروف باسم مسجد جواثا القريب من مدينة الهفوف بالمنطقة الشرقية، والذي ذكرته المصادر بأنه أول مسجد تقام فيه صلاة الجمعة بعد المسجد النبوي (اللوحة ١)[٢١].

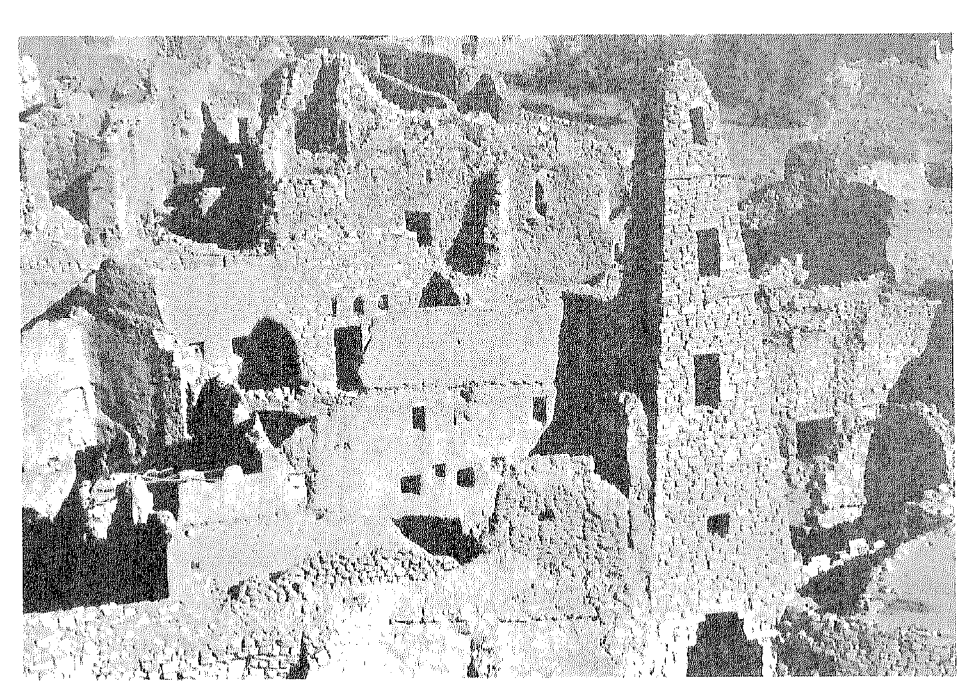
ومن أشهر ما ذُكِر من المساجد الكبيرة، مسجد عمر بدومة الجندل (اللوحتان ٢، ٣)[٢٢]. وعند مجيء الخليفة عثمان بن عفان للخلافة، نجد اهتمامه يتجه لعمارة المساجد وتوسيعها وزخرفتها، وإدخال مواد معمارية جديدة



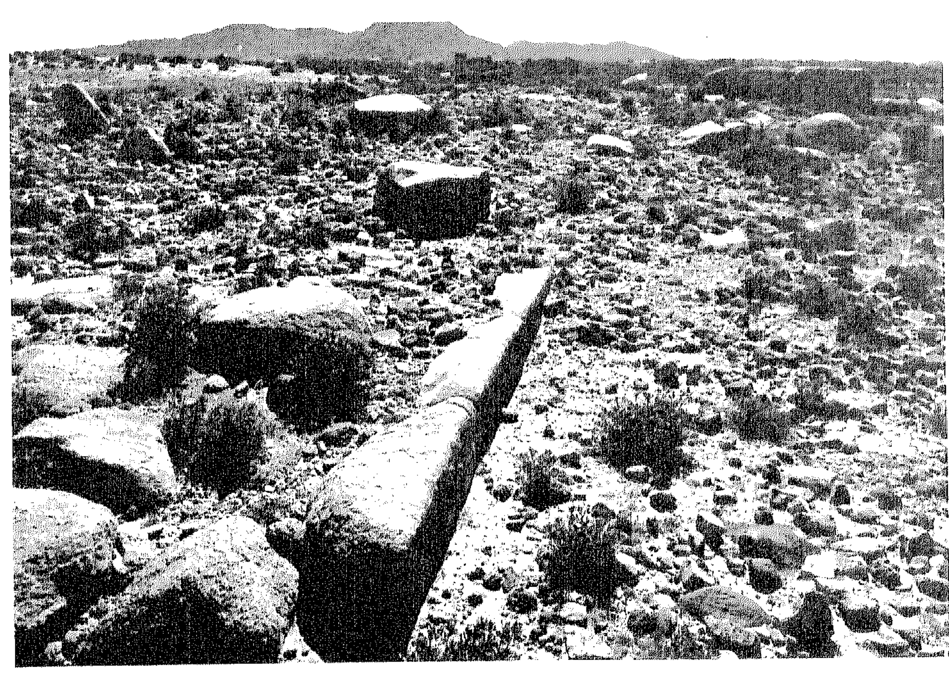
اللوحة ١ : مسجد جواثا. توضح اللوحة الأكتاف المربعة والعقود المدببة (الصورة بإذن من إدارة الآثار السعودية).



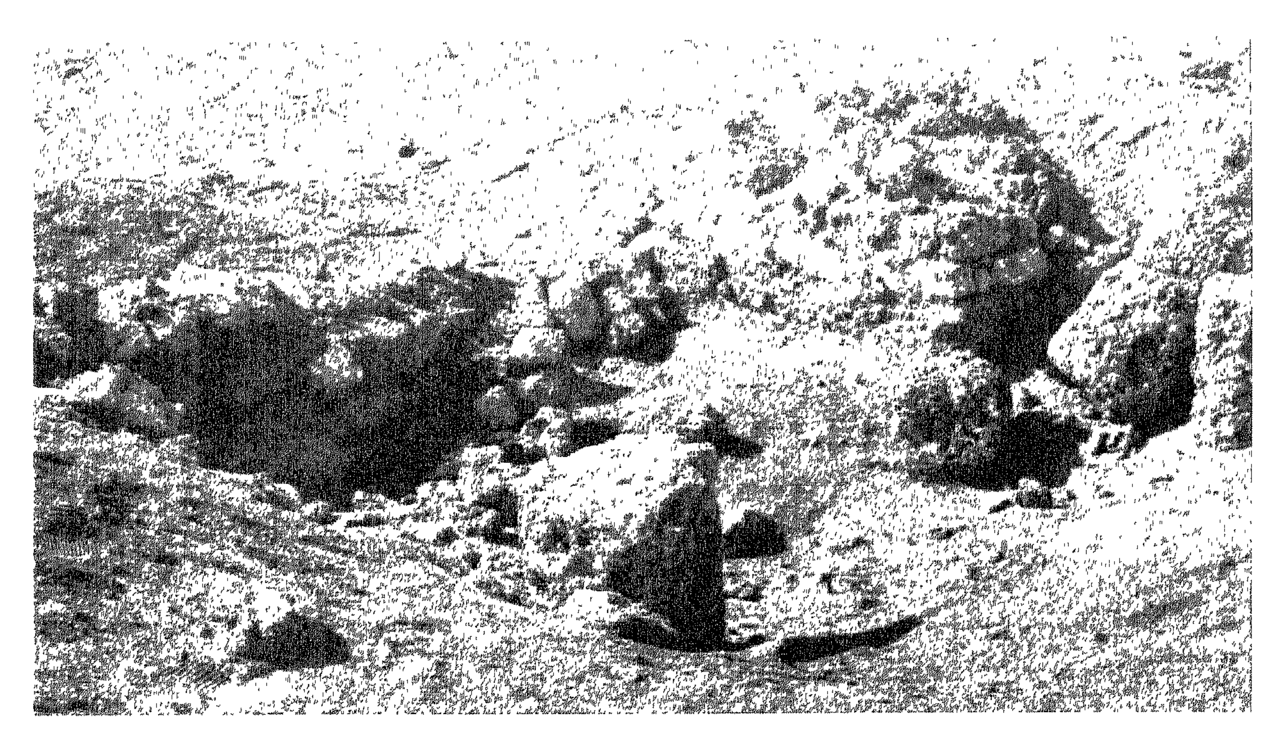
اللوحة ٢ : الرواق الأمامي لمسجد عمر توضح اللوحة المحراب والمنبر. (تصوير المؤلف).



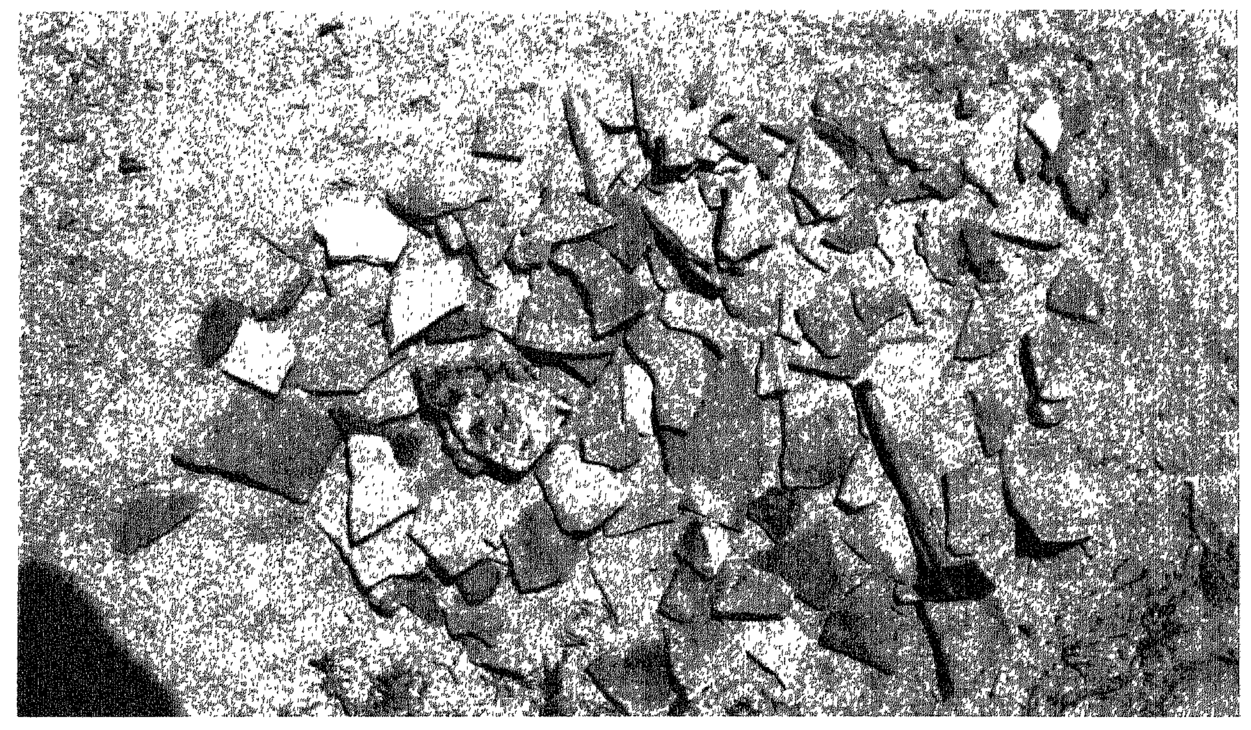
اللوحة ٣: منظر عام لمدينة دومة الجندل الآثارية؛ ويظهر في مقدمة الصورة مسجد عمر والمئذنة (الصورة بإذن إدارة الآثار السعودية).



اللوحة ٤: موقع جرش. إحدى المدن الإسلامية المبكرة. وتبدو الأسس الجدارية للمباني المطمورة (الصورة بإذن من إدارة الآثار السعودية).



اللوحة ٥ : لقطة توضح بعض الآثار البنائية في الجار. إحدى الموانىء الإسلامية المبكرة على ساحل البحر الأحمر (تصوير المؤلف).



اللوحة ٦ : أصناف متعددة من الكسر الفخارية المتناثرة في موضع ميناء الجار (تصوير المؤلف).

عليها. وقد فعل ذلك في مسجد رسول الله (ﷺ)، حينما بنى المسجد بالحجارة والجص والعمد المحشوة بالحديد، واستخدم السَّاج للأسقف(٢٣)، وهذه التغييرات في حجم مسجد رسول الله (ﷺ)، وشكله ربما تأثرت بها مساجد أخرى داخل الجزيرة العربية وخارجها.

ومن المساجد التي أنشئت بأمر النبي (ﷺ)، مسجد صنعاء الذي بناه فروة بن مسيك(٢٤)، ومسجد الجَنَد الذي بناه الصحابي معاذ بن جبل (رضي الله عنه)(٢٥)، ومسجد الأشاعر في مدينة زبيد المنسوب إلى الصحابي أبي موسى الأشعري(٢٦). وعلى ضوء ما احتوته المصادر التاريخية والجغرافية من إشارات إلى هذه المساجد، التي أنشئت في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة(٢٧)، فإن الأمل الوحيد لمعرفة تصور كامل عن التفصيل المعماري للمساجد في هذه الفترة، هو ما ستظهره الحفريات الآثارية داخل الجزيرة العربية، خاصة في المستوطنات التي ظهرت وازدهرت منذ بعثة الرسول (ﷺ)، وما تبعها من عصور. ولعل أبرز مثال للاكتشافات الآثارية، هو ما نراه في حفائر موقع الربذة الإسلامي.

ثانياً: المدن والمنازل المشهورة في صدر الإسلام

كانت الجزيرة العربية، عند ظهور البعثة المحمدية، تزخر بالعديد من المدن الناشئة في مختلف الأقاليم، بينما هناك مدن ومستوطنات قديمة كانت قد اندثرت(٢٨). وقد ازدادت المدن والمستوطنات الناشئة ازدهارًا مع بدء العصر النبوي، خاصة تلك المدن الواقعة في منطقة الحجاز والقريبة منها. ومن هذه المدن مكة، ويثرب والطائف وعكاظ ونجران وجرش واليمامة ودومة الجندل والشعيبة والجار. ويلاحظ أن بعض هذه المدن كانت تقع على مسار طرق التجارة البرية، بينما يقع البعض الآخر على السواحل مما جعل منها موانىء مهمة، وقد استفادت هذه المدن من مواقعها في التجارة مع جنوب الجزيرة وعمان، ومع العراق وبلاد الشام ومصر والحبشة. وقد اتسمت بعض هذه المدن بالطابع العسكري، حيث كانت تحيط بها أسوار ولها بوابات، ولعل أبرز مثال لدينا، عن هذه المدن، هو ما كانت عليه الطائف عندما غزاها الرسول (ﷺ) بعد معركة حنين، فقد استعصى على المسلمين فتحها لحصانة أسوارها فلم يدخلوها إلا بعد أن دخل أهلها في الإسلام(٢٩)، وكذلك ما نجده في المصادر عن قصة دخول الأزديين الدين الإسلامي، فقد كانت جرش المدينة العربية في جنوب الحجاز يحيط بها سور حصين، ولم تستسلم هذه المدينة لقائد الجيش الإسلامي إلا بالحيلة والخدعة(٣٠) (اللوحة ٤)، أما المدن الساحلية، فقد ازدهرت فيما بعد وأصبحت تخدم الأراضي المقدسة، باستقبالها البضائع المختلفة والأطعمة. ولعل أهم ميناء كسب شهرة في المصادر الإسلامية هو ميناء الجار الذي شمل اسمه ساحل البحر الشمالي الشرقي، وقد أنشأ فيه الخليفة عمر بن الخطاب المخازن والأبنية، وأصبح فيما بعد مدينة ساحلية كبيرة الحجم، محاطة بأسوار من ثلاث جهات (الجهة الرابعة مما يلي الساحل هي الأرصفة) التي كانت معدة لرسو السفن وإنزال البضائع(٣١) (اللوحتان ٥، ٦).

كذلك ازدهرت بعض المدن التي كانت تستخدم أسواقًا موسمية، مثل عكاظ التي اتسع عمرانها بعد ظهور الإسلام. وقد سقط نجم هذه المدينة المشهورة في بداية القرن الثاني الهجري(٣٢). لقد ظهرت مدن ومستوطنات حضارية جديدة، منذ أن فُرضت شعائر الحج والعمرة على المسلمين، ولهذا نجد بداية ازدهار طرق الحج وانتظام المسالك والدروب التي تربط بين أجزاء الجزيرة العربية الداخلية، أي بين مكة المكرمة والمدينة المنورة من جهة، وبين الأراضي والأقطار التي دخلها الإسلام في عصر الخلافة الراشدة، من جهة أخرى.

وقد حدد الرسول (ﷺ) المواقيت التي يحرم منها المسلمون القادمون لأداء نسك الحج والعمرة، وأصبحت هذه المواقيت تشكل مدنًا كبيرة تستوعب توقف الحجيج وزوار البيت الحرام بأعداد كثيرة، وقد عرفت هذه المواقيت على النحو التالي: ذي الحليفة، الجحفة، يَلَمْلَم، قرن المنازل، وذات عرق(٣٣).

وأصبحت تشكل هذه المواقع المداخل الرئيسة المؤدية إلى مكة المكرمة، حيث بلغت أوج ازدهارها واتساعها في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وقد دلت الاكتشافات الآثارية حديثًا على أن موقع الضريبة (وهو مكان ذات عرق) يشكل منطقة آثارية تمتد حوالي الكيلين وتحوي هذه المساحة منشآت بنائية لمنازل وبيوت وقصور، بما في ذلك العثور على مسجد صغير الحجم. ويضاف إلى ذلك المنشآت المائية من برك وآبار وعيون وسدود وُجدت بهذه المنطقة، وكلها كانت تخدم حجاج البيت الحرام(٣٤).

ونتيجة لحرص المسلمين على أداء شعائر الحج، فقد ازدهرت عشرات المدن والمحطات والمنازل على الطرق الرئيسة القادمة من العراق والشام ومصر وعمان وجنوب الجزيرة العربية، هذا عدا المستوطنات الأخرى التي كانت تستفيد من الحركة والنشاط على هذه الطرق، خاصة في مواسم الحج، بواسطة عرض ما تنتجه هذه المستوطنات من سلع ودواب وماشية وأعلاف(٣٥). ولعل أهم منطقة يمكن الإشارة إليها في هذا الصدد، هي المنطقة الواقعة بين المدينة المنورة ومكة المكرمة، وهي منطقة حرار ووديان قامت فيها مستوطنات اعتمدت على وفرة المياه وخصوبة الأرض في الواحات، بالإضافة إلى إستغلال أصحاب هذه المستوطنات لبعض مناطق التعدين.

ومن الأمور التي شجعت على حركة ازدهار العمارة والبناء في هذه المنطقة، وفي غيرها هو ما سنّه الرسول (ﷺ) من أنظمة لهذا الغرض وهو نظام الحمى، للدولة والأفراد والاقطاع للجماعات والأفراد(٣٦)، كما أنه من تعاليم الدين الحنيف الاهتمام بابن السبيل وبالقارعة والطريق، ولعل أوضح صورة لذلك هو ما حدث في سنة ١٧هـ، حينما توجه الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة لغرض العمرة، فطلب منه أصحاب المياه أن يبنوا منازل على الطريق، فاشترط عليهم أن ابن السبيل أحق بالماء والظل(٣٧)، وكان عمر بن الخطاب هو البادىء في إنشاء دور لاستراحة المسافرين وعابري السبيل، فنجده ينشىء دارًا في المدينة المنورة، زودها بالماء والغذاء المكون من الدقيق والسويق والتمر والزبيب(٣٨).

أما في عهد الخليفة عثمان بن عفان، فنجد أن طرق الحج قد اتضحت معالمها وانتعشت بعد أن انتشر الدين الإسلامي في مناطق كثيرة، وتطورت حركة الاتصال العسكري والإداري والتجاري بين المدينة المنورة والحواضر الإسلامية الجديدة. وللخليفة عثمان نفسه دور كبير في رخاء المدن وازدهارها، عندما قام بحفر العيون والآبار في بعضها، وتشجيع الصحابة وقادة المسلمين على عمل الخير وتقديم الأعمال الجليلة للمسلمين(٣٩). والمتتبع للأحداث التي تلت فيما بعد، في عهد الخليفة علي بن أبي طالب، يتبين أن المسالك والدروب بين مكة المكرمة والمدينة المنورة من جهة، وبين العراق والشام من جهة أخرى، كانت قد أصبحت عامرة بالمنازل والمحطات والمنشآت التي تخدم المسافرين. وظهرت في هذه الفترة أسماء مدن ومحطات ذكرتها المصادر في معرض حديثها عن الخلاف الذي دار بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنهما)، ومن هذه المدن والمحطات: الربذة، والحاجر، وفيد، وزرود، والثعلبية، وزبالة، والعقبة(٤٠)، وقد بلغت هذه المواقع أوج ازدهارها في العصر العباسي الأول، مع غيرها من المدن والمحطات والمنازل الواقعة على طرق الحج الأخرى القادمة من اليمن وعُمان والشام ومصر.

ثالثاً: القصور والحصون والآطام

اشتهرت الجزيرة العربية منذ أمد بعيد بالقصور والحصون والآطام(٤١) والقلاع والمحافد، وورد ذكرها في الشعر العربي، وقد انتشرت هذه المباني الحصينة في أرجاء الجزيرة وظل بعضها باقيًا حتى ظهور الإسلام (اللوحتان ١٦، ١٧)، وشاهد بقاياها الجغرافيون المسلمون، ويأتي في مقدمتهم العلامة الهمداني الذي استعرض بعضها خاصة تلك التي شاهدها في اليمن ومنطقة اليمامة. قد كانت هذه المباني في غاية من المنعة لسماكة بنائها.

أما المواد المستخدمة في البناء فهي، إما الحجارة المثبتة بالمونة وإما اللبن، وكانت تكسى جدرانها بطبقة جصية، ووصل سمك بعض الجدران والأسوار لهذه المباني إلى ما يقارب ثلاثين ذراعًا. ويذكر الهمداني أيضًا بأن الأسواق في أنحاء اليمن واليمامة كانت محصنة بأسوار ضخمة وسميكة، وعلى مداخلها أبواب من الحديد، ويحيط بهذه الأسواق خنادق لتأمين حمايتها، وبداخل هذه الأسواق آبار للشرب(٤٢).

ومن المباني المشهورة قبل الإسلام في بلاد اليمن مثلاً غمدان، وتلغم وناعط وصرواح وسلحين وظفار وهكر وضهر وشبام وغيمان وبينون وريام وبراقش ومعين وروثان وأرياب وهند وهنيدة وغمران والبخير(٤٣). كما اشتهرت في بلاد اليمامة العديد من الحصون، منها حصن الهدار وهو لموسى بن نمير الحرشي، وحصن أبي سمرة، وحصن العقيدة، وحصن السمريين، وحصن الفراشين، وحصن بني عياض، وحصن بني نبيت، وحصن العادّية، وحصن آل شبل، وحصن بني النجوى، وحصن أم الحجاف المريمي، وحصن الحجاف بن العنبر المريمي، وحصن آل ضرار، وحصون بني ثور، وحصن بني صهيب، وحصن بني قرط، وحصن بني عبدالله بالمذارع، وحصن الأحابشة من قشير في بلاد جعدة، وحصن مرغم(٤٤).

وقد دلت أعمال المسح الآثاري والحفائر الآثارية(٤٥)، على صحة ما ذكره الهمداني وغيره من الجغرافيين المسلمين، حيث كشفت حفائر الفاو(٤٦) عن خبرة عرب الجزيرة (قبل الإسلام) في فنون العمارة، ولاشك في أن هذه الخبرة ظلت باقية ومستمرة، وأثرت بدورها في العمارة الإسلامية إلى حد بعيد. ولعل أبرز مثال لدينا، هو ما كشفته لنا حفائر الربذة من عناصر معمارية مختلفة، سواء أكان ذلك في مواد البناء أو في صنعة البناء المتمثل في سماكة الجدران والأسوار وأساليب التحصين فيها(٤٧)(**اللوحات ٧-١١**).

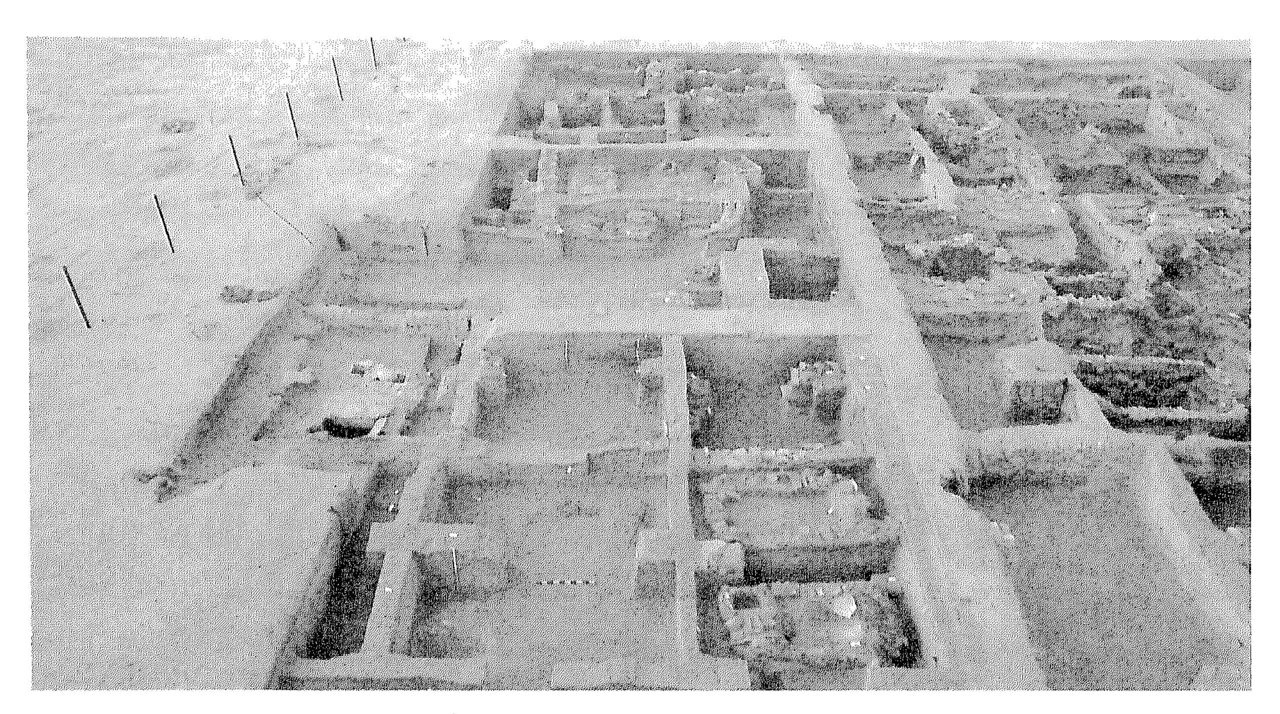
وإذا ما أخذنا المدينة المنورة، كمثال على خبرة سكان الجزيرة في عمارة الحصون، فإننا نجد بعض الأمثلة الدالة على ذلك من خلال المصادر التاريخية والجغرافية والدارسات الآثارية المحدودة.

ولعل خير دليل على توفر الخبرة، هو الخطوة الحكيمة التي نهجها الرسول (ﷺ) في تخطيط المدينة المنورة، بعد وصوله إليها(٤٨). ومن أهم المظاهر المعمارية في عصره (ﷺ) وعصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)، هو المسجد النبوي ومنازل الصحابة والحصون والآطام. ومن التحصينات التي بقيت أطلالها شاخصة في يثرب حتى عهد قريب، هي: أطم الضحيان الذي ابتناه أحيحة بن الجلاح، وأطم أبي دجانة الساعدي الأنصاري(٤٩). وقد خدمت هذه الحصون سكان يثرب في أوقات المحن، خاصة في معركتي أحد والخندق. وقد عرفنا من المصادر التاريخية الأسلوب الذي اتبعه الرسول (ﷺ) في الدفاع عن المدينة، حيث أقدم على حفر الخندق لمنع المهاجمين من دخول المدينة، واستخدم بعض حصون المدينة لاحتماء النسوة والشيوخ والأطفال بها(٥٠).

وبعد أن استتب الأمن وتوحدت الجزيرة العربية، أصبحت يثرب عاصمة كبيرة الحجم تنتشر فيها المباني والتحصينات المختلفة والمساجد والأسواق، وأصبحت فيما بعد تستهوي الأغنياء والأمراء من البيت الأموي للإقامة فيها، فقاموا ببناء القصور والسدود، وحفروا فيها الآبار والعيون(٥١) (**اللوحة ١٣**).

رابعًا: المنشآت المائية

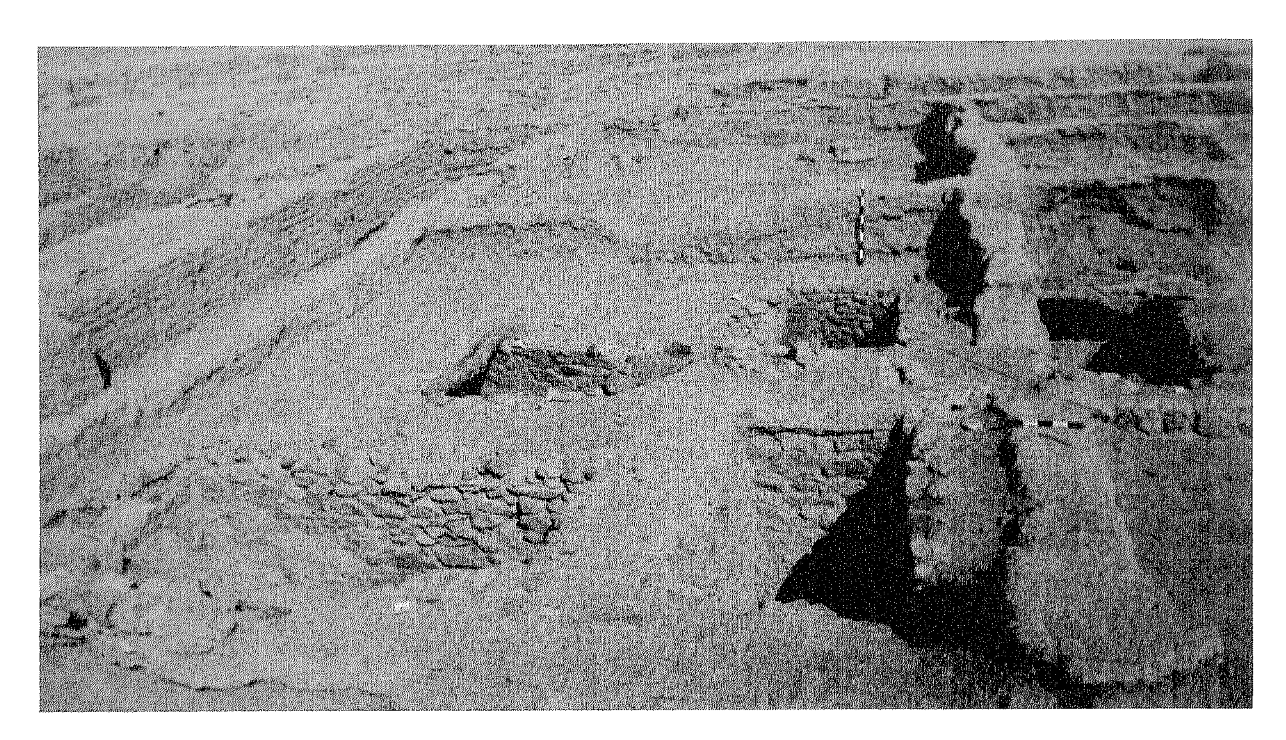
شهدت الجزيرة العربية في فترة ما قبل الإسلام، حركة ازدهار في عمارة وسائل حفظ المياه وتصريفها، من حفر للعيون ومد للقنوات وعمارة للسدود والبرك، ويمكن مشاهدة هذه المعالم الحضارية اليوم في بلاد اليمن(٥٢) وعُمان(٥٣)، ومنطقة الحجاز وشمال غرب الجزيرة، والساحل الشرقي للمملكة العربية السعودية(٥٤)، ونستنتج من بقايا هذه المعالم وجود الخبرة الكبيرة لدى سكان الجزيرة العربية، ومدى تأثيرها في تطور الفنون المعمارية المختلفة بعد ظهور الإسلام.



اللوحة ٧: لقطة لبعض الآثار المكتشفة في موقع الربذة الإسلامي، وتوضّح فيها الغرف السكنية وخزانات المياه (تصوير المؤلف).



اللوحة ٨: صورة توضح التفاصيل البنائية للغرف المكتشفة في موقع الربذة وبداخلها خزانات المياه المسقوفة (تصوير المؤلف).



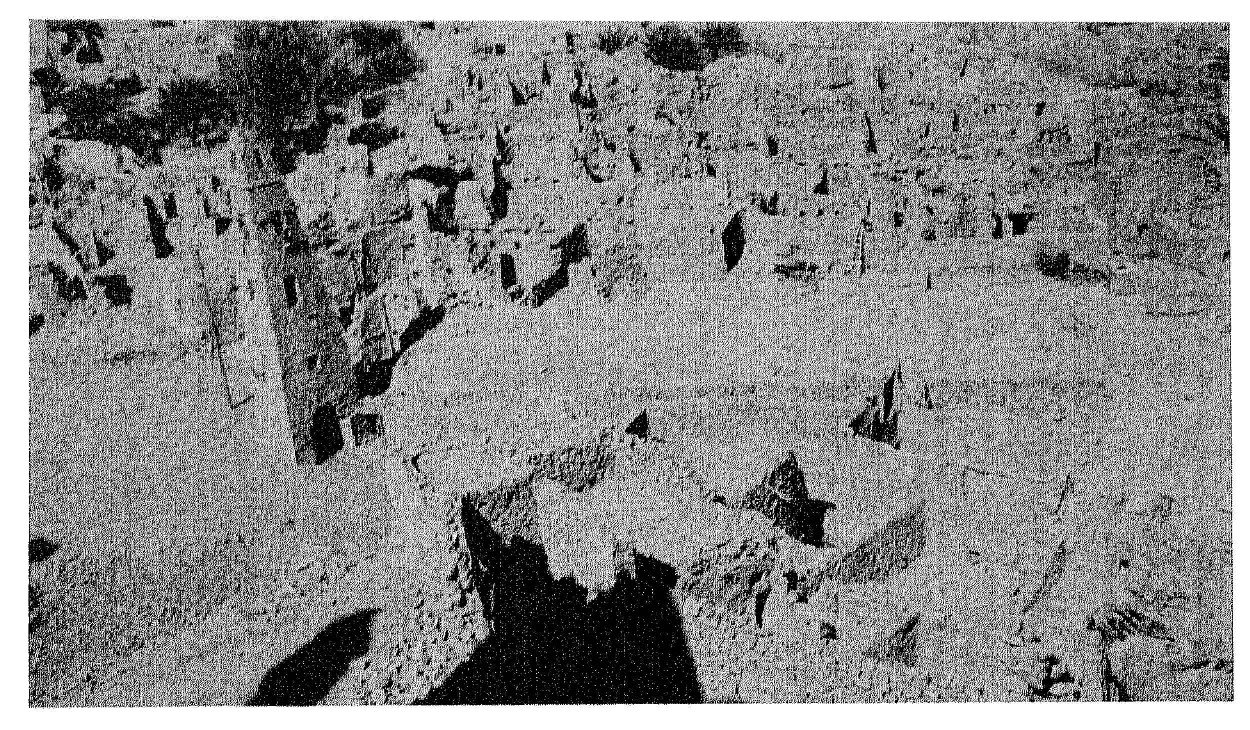
اللوحة ٩: أحد المنازل الرئيسة المكتشفة في الربذة، وبداخله خزانات المياه بعد تنظيفها (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٠: منظر عام للمسجد الجامع المكتشف في موقع الربذة ويبدو المحراب والأروقة وساحة المسجد (تصوير المؤلف).



اللوحة ١١ : صورة مقربة لفتحات خزانات المياه بالربذة وقنوات التصريف فيها (تصوير المؤلف) .



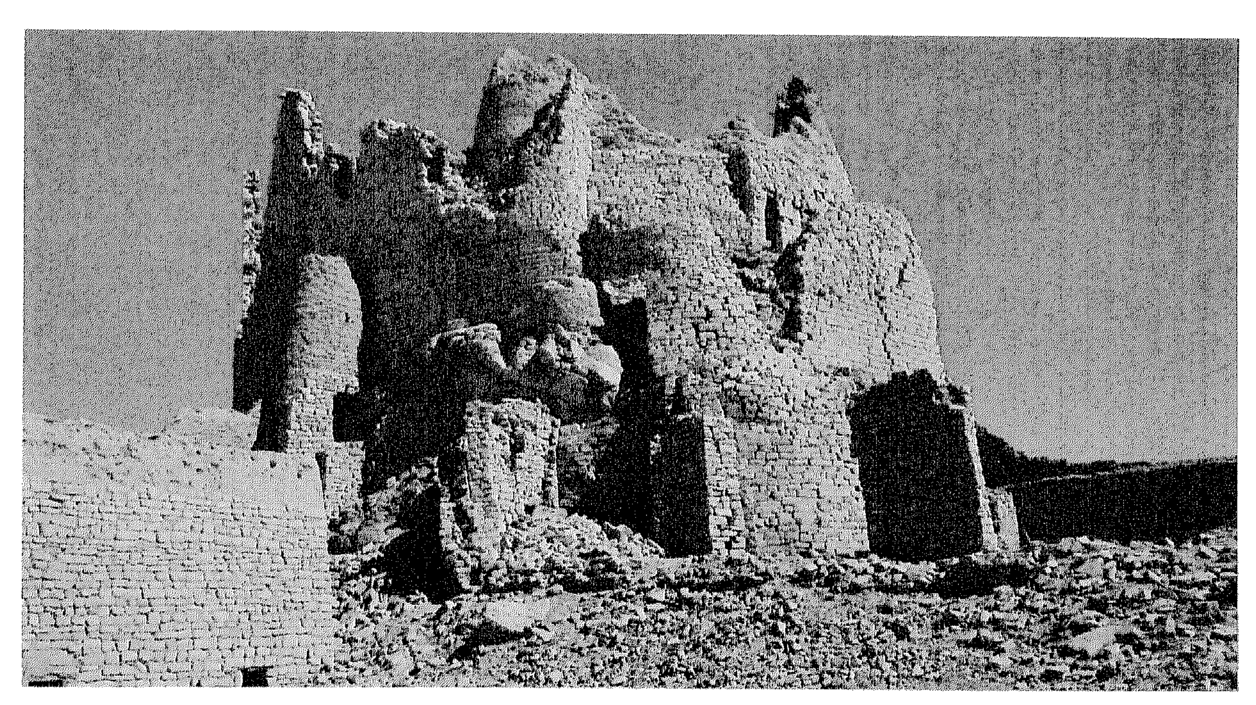
اللوحة ١٢ : صورة عليا توضح سطح مسجد عمر ومنارته العالية، ويظهر في آخر الصورة امتداد مدينة دومة القديمة (تصوير المؤلف) .



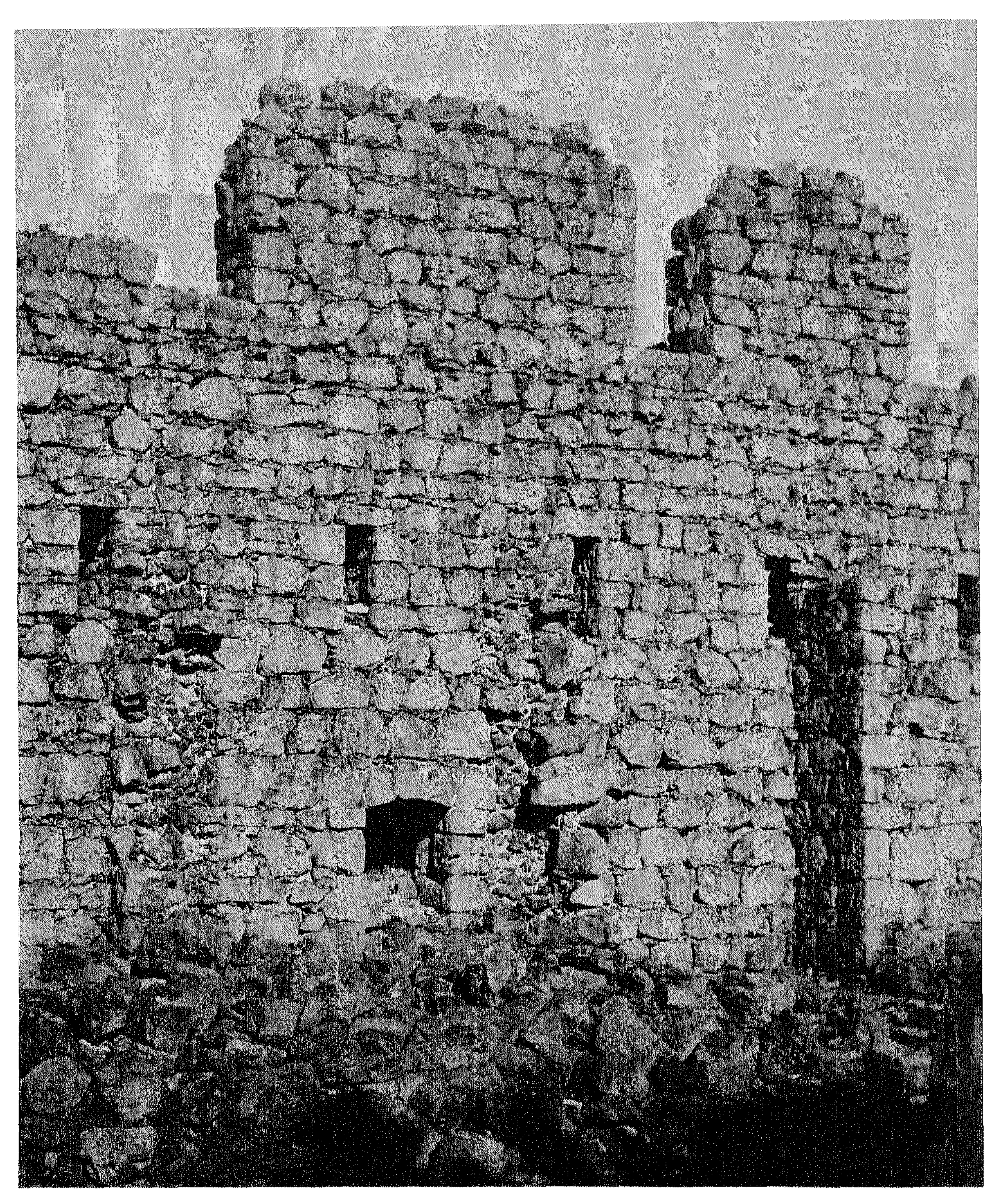
اللوحة ١٣ : الآثار الباقية لقصر سعيد بن العاص، أحد أمراء المدينة، المتوفى سنة ٥٩هـ (تصوير المؤلف).



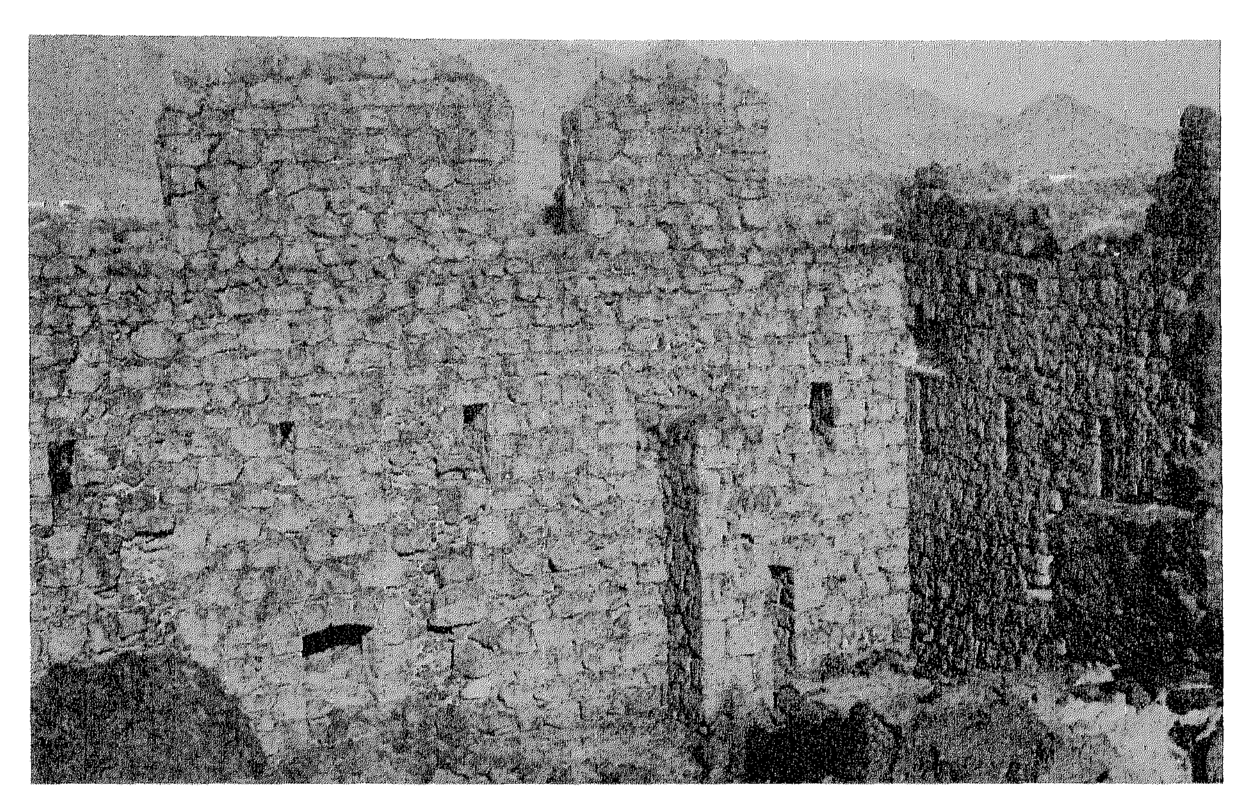
اللوحة ١٤: حصن زعبل الذي يشرف على مدينة سكّاكة بالجوف. يعود الحصن في الأصل إلى عصور مبكرة. أما العمارة الحالية فربما تعود إلى ما قبل مائتي عام (تصوير المؤلف).



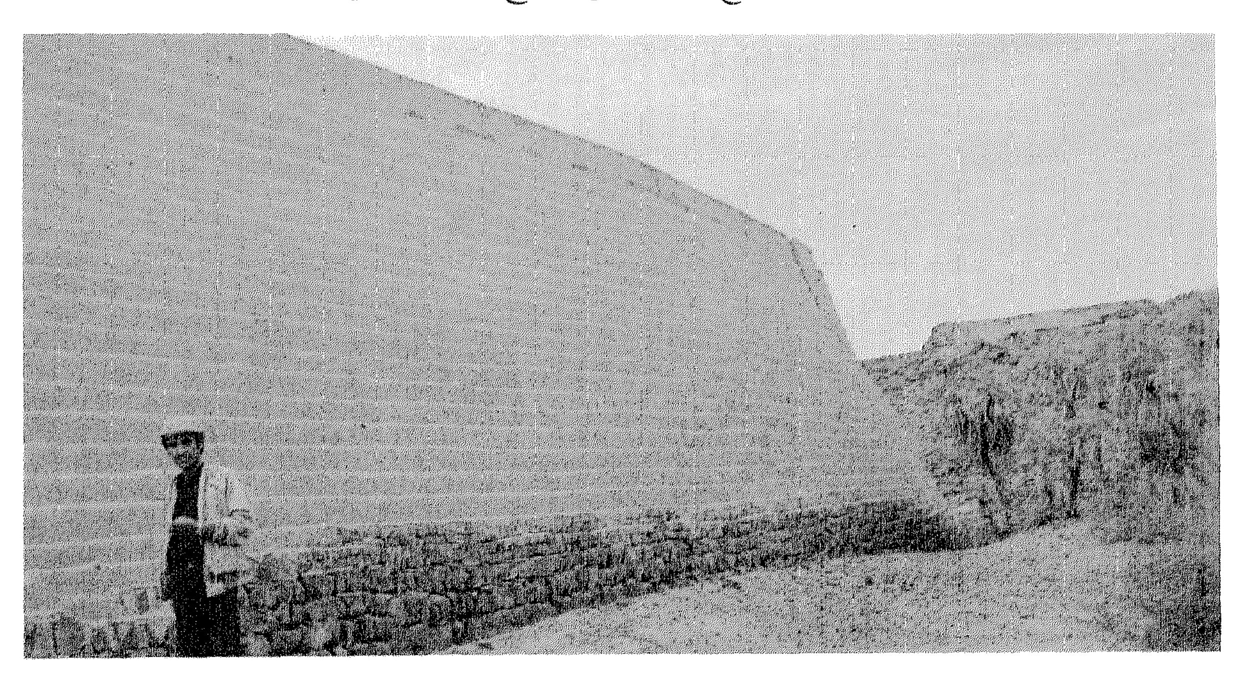
اللوحة ١٥: قلعة أو حصن مارد في مدينة دومة الجندل. ربما يعود تاريخه إلى العصر النبطي. وقد ظل مستخدمًا حتى سنوات قريبة (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٦ : قلعة الفرع في منطقة العيص شمال ينبُع النخل. بنيت في فترة سابقة للإسلام على الطريق التجاري القادم من العلا إلى الساحل (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٧ : صورة أخرى لقلعة الفرع من الداخل وتوضح النمط المعماري فيها (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٨ : الواجهة الشرقية لسد البنت (القصيبة) في خيبر واحد من أضخم السدود القديمة المكتشفة في الجزيرة العربية (تصوير المؤلف).



اللوحة ١٩ : أحد جوانب سد البنت (القصيبة)، توضح الصورة متانة البناء ودقته (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٠ : سد السّملّقي في منطقة الطائف. أحد السدود القديمة عند ظهور الإسلام (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢١ : الواجهة الشمالية لسد السَّملَّقي . وتظهر تفاصيل البناء من الحجارة التي وضعت على شكل مداميك مدرجة (تصوير المؤلف) .



اللوحة ٢٢ : بِركة رباعية الشكل، وبداخلها بقايا عمود لقياس المياه، تقع في شعيب النورة شمال العيص على الطريق التجاري القادم من العلا (تصوير المؤلف) .

فالسدود اليمنية والقنوات والعيون ونظام الفلج (في عُمان)، والآبار والبرك المعروفة قبل الإسلام، ظلت مستمرة ومزدهرة في العصور الإسلامية المختلفة. ويمكن الاعتماد في تفسيراتنا لهذه الآثار على أسلوب المقارنة، حيث نجد تأثيرات جنوب الجزيرة العربية على المنشآت المعمارية المائية في وسطها وشمالها، خاصة في نظام بناء مستودعات حفظ مياه السيول والأمطار (البرك) المبنية على طرق الحج المؤدية إلى الأراضي المقدسة(٥٥). وقد ينطبق الأمر على العديد من السدود المنتشرة في بعض أنحاء الجزيرة العربية، وبالأخص في منطقة الحجاز والتي يعود بعضها إلى العصر الإسلامي المبكر، والبعض الآخر ربما يعود بالقدم إلى ما قبل الإسلام. وعلى أي حال فكل هذه السدود (في منطقة الحجاز)، لعبت دورًا فعالاً في تنمية الحركة الزراعية. وقد بدا واضحًا وجليًّا هذا النشاط في منطقة خيبر، حيث نجد أن مجموع ما بلغه خرص نخيل خيبر كلها، في عهد الرسول (ﷺ) أربعين ألف وسق، والوسق يساوي حمل بعير(٥٦)، وفي هذا دلالة واضحة على مدى أهمية خيبر الزراعية في تلك الفترة. ولابد أن سدود خيبر كانت تمد المزارع والبيوت بالمياه العذبة، كما ساعدت كميات المياه المحجوزة خلف هذه السدود على زيادة منسوب المياه داخل الآبار والعيون.

ومن السدود المشهورة التي عُثر عليها في منطقة خيبر حتى الآن:

(١) سد البنت (سد القصيبة)(٥٧) (اللوحتان ١٨، ١٩).

(٢) سد الحصيد(٥٨).

(٣) سد المشقوق(٥٩).

(٤) سد الزايدية(٦٠).

وقد عثر على بعض النقوش على طرفي سد الزايدية، إلا أن معظمها غير واضحة المعالم، فيما عدا اثنين منها، أولهما باسم عمر بن سعيد، والآخر باسم عبدالرحمن بن خالد.

أما منطقة الطائف فقد كانت تزخر بعدد كبير من السدود القديمة، ولم يتيسر حتى الآن إلا إحصاء عدد محدود منها بلغ أحد عشر سدًا، كما ورد في تقرير الباحث R.H. Raikes (٦١)، وقد طرأ على بعض هذه السدود ترميمات حديثة، ووقع على بعضها الآخر جور العمران ممثلاً في شبكة المواصلات الحديثة في المنطقة. لقد دخلت منطقة الطائف ضمن خطة المسح الأثاري الشامل، وتم تسجيل عدد من السدود التي كانت مكتشفة من قبل، وأصبح عدد السدود المعروفة في الطائف خمسة عشر سدًا، سجل منها تسعة سدود فقط(٦٢) وهي:

(١) سد عين العقرب.

(٢) سد ثلبة.

(٣) سد السملقي (اللوحتان ٢٠، ٢١).

(٤) سد سيسد.
(٥) سد العمير.
(٦) سد صعب.
(٧) سد عرضة.
(٨) سد القصيبة.
(٩) سد السلامة.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن تحديد الفترات الزمنية التي أنشئت فيها هذه السدود، لعدم توفر الأدلة الآثارية بعدُ عدا وجود الكتابات الكوفية المبكرة، ومجملها غير مؤرخ إلا أن المعلومات الواردة في المصادر العربية المبكرة، تؤكد على أن منطقتي الطائف وخيبر كانتا حافلتين بالنشاط الزراعي، وكانت كل من قبيلتي ثقيف وقريش تتنافسان على استغلال الأراضي الزراعية، خاصة في منطقة الطائف. واستمر هذا التنافس بعد ظهور البعثة المحمدية، حيث بدا واضحًا اهتمام بني أمية باستغلال الأراضي الزراعية، ليس فقط في منطقة الحجاز، بل أيضًا في بلاد الشام.

وينطبق هذا الحال على منطقة خيبر والحرار المحيطة بالمدينة المنورة، حيث نجد الواحات الزراعية التي اعتمدت كليًّا على العيون والآبار والسدود، ولعل حرة رهاط في مجملها تنتظر المزيد من الكشف، خاصة منطقة السوراقية وصفينة وحاذة(٦٣)، حيث نلاحظ بقايا سدود متهدمة تشابه في عمارتها سدود الطائف.

والواقع أن انتشار العديد من السدود في منطقة الحجاز، يدل على تلاحمها اقتصاديًّا قبيل البعثة المحمدية وبعدها. أما أسلوب بناء هذه السدود، فهو يتميز بالتعقيد أحيانًا وبالبساطة أحيانًا أخرى، كما إن ضخامة البناء تدل على توفر العنصر البشري والمادي في المنطقة. والتشابه السائد في هذه السدود هو الاستقامة لواجهاتها، مما يلي حجز المياه والسلالم المبنية على الواجهات الأخرى على طول ارتفاعها، بحيث تكون قاعدة السد أعرض بكثير من قمته. ونجد استمرارية هذه الطريقة في السدود التي عثر عليها على جانبي طريق حج الكوفة ـ مكة الذي بنيت على طوله المحطات والمنازل المختلفة(٦٤). وقد انتقل أسلوب هذه الواجهات المدرجة للسدود إلى المستودعات المائية الضخمة (البرك) ذات الأشكال الدائرية والمربعة، حيث نجد أن تلك البرك لا تبنى كما هو المعتاد بحوائط قائمة، بل أن الحوائط فيها كانت تبنى مدرجة من كافة الجهات من قاعدة البركة إلى أعلاها(٦٥).

وعلى ذكر البرك يمكن الإشارة إلى ما حققه عرب جنوب الجزيرة، عندما أنشأوا البرك ذات الأشكال والأحجام المختلفة على سفوح الجبال وعلى حواف الوديان(٦٦) وانتقل هذا النظام بدون شك إلى مختلف أنحاء الجزيرة العربية، في فترة ما قبل الإسلام وأثناء العصور الإسلامية المختلفة، بدليل أن الترابط المعماري والفني بين البرك في جنوب الجزيرة والبرك التي أنشئت على المسالك ودروب الحج في باقي أنحاء الجزيرة، يمكن ملاحظته في يسر وسهولة

(اللوحة ٢٢). أما العيون فقد دلت الاكتشافات الآثارية والدراسات الحديثة، على وجود آثار للعيون في كثير من مناطق الجزيرة العربية، خاصة في منطقة اليمامة والساحل الشرقي ومنطقة الحجاز، وبالأخص منطقة وادي القرى ودومة الجندل، وهي المناطق التي ازداد ازدهارها منذ البعثة المحمدية وعصر الخلفاء الراشدين حتى نهاية العصر الأموي، على أقل تقدير(٦٧).

خامسًا: الآثار الخطية

لا شك أن الكتابات العربية السابقة للبعثة النبوية والمعاصرة لها ولعصر الخلافة الراشدة، ذات أهمية خاصة بالنسبة للآثار الإسلامية، من حيث معرفة بداية التسجيل الوثائقي لدى المسلمين في هذه الفترة الزمنية. ولكن مما يؤسف له أن الكتابات العربية الإسلامية، لم تجد نصيبها من الجمع والدراسة ليس فقط في الجزيرة العربية بصفة خاصة، ولكن في كافة أرجاء العالم العربي والإسلامي بصفة عامة، وما تم جمعه ودراسته حتى الآن، قد لا يتناسب مع ما تميزت به حضارة العرب الإسلامية من تطور وازدهار. كما أن غالبية اهتمام العلماء في هذا المجال، انصب في بداية الأمر على معرفة الكتابات العربية قبل الإسلام، مثل الكتابات السبئية والديدانية واللحيانية والثمودية والصفوية والنبطية وغير ذلك، ولم يكن للكتابة العربية الإسلامية نصيب من هذا الاهتمام. ولهذا تفتقر كتب الرحلات الاستكشافية داخل الجزيرة العربية، إلى الشواهد الآثارية المكتوبة من عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، كما أنه نتيجة للتغير السريع الذي شهدته الجزيرة العربية، خاصة منطقة الحجاز في بداية هذا القرن، ساعد على فقدان الكثير من المعالم الآثارية والتاريخية التي تعود إلى هذه الفترة، خاصة في منطقة الطائف ومكة المكرمة والمدينة المنورة. ومع ذلك فإنه لا يزال هناك بارق أمل في اكتشاف الدلائل الآثارية الخطية لهذه الفترة من خلال ما ستكشف عنه الدراسات الآثارية المختلفة التي تجري حاليا في الجزيرة العربية، وبالأخص في المواقع الآثارية بمنطقة الحجاز. ومهما يكن من أمر، فإن استعراض الوضع الحاضر من القليل المعروف عن الآثار الخطية المكتشفة، والتي تعود لعصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، يشهد على سرعة تعلم المسلمين الكتابة العربية الإسلامية، وتسجيلها بخطوط مختلفة وانتشار أساليبها في أرجاء واسعة من الجزيرة العربية والأقطار المجاورة، وقد ساعد على ذلك عوامل عدة نذكر منها:

(١) نزول القرآن الكريم على الرسول (ﷺ)، وقيام الصحابة بحفظه ومن ثم كتابته على ما يتيسر لهم من مواد الكتابة، وربما صاحب ذلك من كتابة ونسخ لمواضيع أخرى كالمعاهدات والرسائل التي بعثها الرسول (ﷺ) إلى الحكام المحليين في جزيرة العرب، وإلى القادة المشهورين خارج الجزيرة العربية في ذلك العهد(٦٨).

(٢) لم يبق كل من دخل في الدين الجديد ملازمًا للرسول (ﷺ) في مكة، بل عاد كثير من هؤلاء إلى أقوامهم، يرشدونهم ويفقهونهم بهذا الدين، ولعل أوضح الأمثلة الدالة على ذلك ما فعله الرسول (ﷺ) مع أبي ذر الغفاري،

الذي آمن قبيل الجهر بالدعوة وعاد إلى قومه (بني غفار) يعلمهم حتى علم بهجرة الرسول (ﷺ) إلى المدينة، فلحق به بعد الهجرة(٦٩).

ولا نستبعد أن أبا ذر وغيره من أوائل المسلمين ممن كانوا بعيدين عن مكة المكرمة، كانوا يتلقون الآيات القرآنية وارشادات الرسول (ﷺ)، مرسلة إليهم أولاً بأول إما مكتوبة على مختلف وسائل الكتابة، وإما مشافهة عن طريق مبعوثين.

(٣) إن الدين الجديد دفع الكثيرين من المسلمين إلى تعلم لغة القرآن وكتابتها، من أجل حفظ القرآن ونشره بين أفراد العائلة والقبيلة الواحدة، ولم يقتصر البعض على تعلم لغة القرآن وكتابته فقط، بل أن البعض من كُتّاب النبي (ﷺ) تعلم لغات أخرى، تسهيلا لمخاطبة الرسول (ﷺ) لغير العرب ودعوتهم للدين الجديد، وخير مثال لذلك هو إقدام زيد بن ثابت على تعلم السريانية في سبعة عشر يومًا، وتمكنه بأن يكتب رسائل الرسول (ﷺ) بهذه اللغة(٧٠).

(٤) إن حرص المسلمين على تعلم القراءة والكتابة بدا واضحًا بعد غزوة بدر مباشرة، عندما اشترط الرسول (ﷺ)، وكما هو معلوم، أن يقوم كل قرشي كاتب قارىء من أسرى معركة بدر، بتعليم عشرة من المسلمين.

(٥) بلغ عدد كُتّاب النبي (ﷺ) ما يقارب الخمسين من الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم). وتذكر المصادر أن الرسول (ﷺ) توفي والقرآن الكريم لم يجمع بعد، وكذا ظل الحال في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، غير أنه ما أن جاءت خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حتى أمر بجمع القرآن الكريم*(ب) حفاظًا عليه بعد أن توفي عدد كبير من حفظته(٧١). أما في عهد الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، فقد جمع القرآن في مصحف واحد، وجعل منه عدة نسخ بُعثت إلى الأقاليم التي دخلها الإسلام وانضوت تحت لوائه. ومنذ هذا الحدث المهم تطورت الكتـابة وازدهرت حتى وصلت ذروتها في عهد الخليفة عبدالملك بن مروان الذي عرَّب الدواوين وسك العملة. ومن العهد الأموي وصلت إلينا أمثلة كثيرة عن الكتابة العربية الكوفية المنقوشة على الحجر أو الكتابات الوثائقية على المباني، البعض منها مؤرخ والبعض الآخر يحمل أسماء الخلفاء أو الأمراء من البيت الأموي. ومن خلال هذه الكتابات المكتشفة أمكن لبعض الباحثين الاعتماد عليها لشرح تطور الكتابة والخط العربي.

---

* المحرر (س):

(ب) مثلما ذكر الباحث نفسه في التعليق رقم ٧١، وهو المعروف والمتواتر، من أن جمع القرآن الكريم قد تم في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه).

وإذا ما تتبعنا أقدم النقوش العربية المعروفة قبل ظهور الخط العربي (الكوفي)، فلا نجد غير خمسة نقوش تعتبر القاعدة الأولى التي بنيت عليها النظريات والدراسات حول نشوء الخط العربي. وقد تناول الباحثون عربًا كانوا أم غير عرب، هذه النقوش المكتشفة منذ أواخر القرن الماضي (الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي) وأعطوا كثيراً من الاجتهادات حول صلة هذه النقوش بتطور الخط العربي الجاهلي، ومن ثم الخط العربي في صدر الإسلام..

ومن المفيد الإشارة إلى هذه النقوش على النحو التالي:

(١) نقش أم الجمال (الأول) والتي تقع في جنوب منطقة حوران من أعمال شرق الأردن، ويعود تاريخه إلى عام ٢٥٠م.
(٢) نقش النمارة الذي عثر عليه العالم الفرنسي (دوسو Dussaud) في بلدة النمارة من أعمال حوران بالشام، ويعود تاريخه إلى عام ٣٢٨م.

(٣) نقش زبد التي تقع بين قنسرين ونهر الفرات جنوب شرق مدينة حلب، ويعود تاريخه إلى عام ٥١٢م.
(٤) نقش حرّان الذي عثر عليه في خرائب كنيسة بمنطقة حران جنوب دمشق، ويعود تاريخه إلى عام ٥٦٨م.
(٥) نقش أم الجمال (الثاني) الذي عثر عليه في الكنيسة المزدوجة، من قبل بعثة جامعة برنستون، ويعود تاريخه إلى القرن السادس الميلادي[٧٢].
(٦) ويمكن الإشارة إلى نقش عربي جديد، عرف بنقش أسيس، وهو جبل يقع إلى الجنوب الشرقي من دمشق، عثرت عليه بعثة ألمانية في سنة ١٩٦٥م، ويؤرخ هذا النقش بسنة ٤٢٣م[٧٣].

ونجد من خلال هذه النقوش أن الكتابة النبطية انتقلت من صبغتها الآرامية بالتدرج، حتى وصلت إلى المرحلة التي اتخذت فيها صفة الكتابة العربية الجاهلية في القرن الخامس الميلادي، خاصة في نقش زبد ونقش حران ونقش أم الجمال الثاني. وتعتبر هذه النقوش (حتى الآن) هي أقدم النصوص التي تقدم لنا الدليل على بداية الخط العربي وتطوره.

ومع الاعتراف بجهود من ساهموا في البحث عن أسرار نشوء الخط العربي وتطوره، لابد من الإشارة إلى أن الكتابة العربية الجاهلية في بداية البعثة المحمدية، كانت واسعة الانتشار في مكة المكرمة وما حولها، وذلك لأهمية مكة التجارية والثقافية، ولما تمثله الكتابة من أهمية للأعمال التجارية والثقافية.

وتشير المصادر التاريخية والأدبية إلى معرفة بعض سكان مكة المكرمة من ذكور وإناث للكتابة العربية، بدليل إن معظم كُتّاب النبي (ﷺ) كانوا ممن نشأوا في مكة المكرمة وعاشوا فيها، الأمر الذي يؤكد سرعة انتشار الخط العربي

في عصر النبوة والخلافة الراشدة داخل الجزيرة العربية، وبالأخص في منطقة الحجاز. كما أنه في هذه الفترة تعددت المواد التي يكتب عليها وهي: العسب والكرانيف والعظام (الأكتاف والضلوع) والجلود (الأديم والقضيم) واللخاف والمهارق والأقمشة وألواح الخشب ولحاء الشجر والفخار (أو بقاياه) والخزف. ويعتبر كل من الكتان والبردي من أهم مواد الكتابة بعد الفتح الإسلامي، خاصة في مصر. كما ظهرت الكتابة على الحجر والنقود(٧٤).

وعلى الرغم من تعدد هذه المواد، إلا أنه لم يعثر حتى الآن على نماذج منها تمثل العصر الإسلامي داخل الجزيرة العربية إلا النزر اليسير، بينما عثر في مصر على كثير من أوراق البردي يعود تاريخها إلى عصر الخلافة الراشدة والعصر الأموي(٧٥)، ويمكن الاهتداء بهذه الأوراق عند مقارنة أي من النقوش والكتابات التي يكشف عنها.

إن ما عرف من نقوش وكتابات من العصر النبوي والخلافة الراشدة، هي أمثلة قليلة جداً، والوثائق المكتوبة من الجزيرة العربية قد لا تُذكر لأن كل ما تم تسجيله من مجموعة المواد المختلفة المكتوبة لا يزيد عددها على عشرة نماذج، وقد ذكر هذه النقوش والكتابات كل من محمد حميدالله(٧٦) وناصر النقشبندي(٧٧) وصلاح الدين المنجد(٧٨) ونبيهة عبود (Nabia Abott) (٧٩) والبحاثة حسن الهواري(٨٠) وأدولوف جروهمان(٨١).

ويمكن تقسيم هذه الوثائق المكتوبة إلى قسمين، وذلك على النحو التالي:

أولاً: رسائل النبي (ﷺ) التي بعثها إلى كل من كسرى ملك فارس، والمنذر بن ساوى ملك البحرين، والمقوقس عظيم القبط في مصر، والنجاشي ملك الحبشة، وهذه الرسائل، التي يجزم حتى الآن بأنها إما أصلية وإما مستنسخة، قليلة جداً على الرغم من مكاتبات الرسول (ﷺ) الكثيرة التي ذكرتها كتب السيرة وملابسات بَعْثِها، علاوة على ما كان يصل إلى الرسول (ﷺ) من ردود على تلك الرسائل.

ثانيًا: من الوثائق الأخرى المكتشفة، تلك الكتابات المنقورة على جبل سلع في المدينة المنورة. وهناك وثائق أخرى مكتشفة خارج الجزيرة العربية تعود إلى عصور الخلافة الراشدة(٨٢).

هذه هي الوثائق المكتشفة التي تعود إلى عصر الرسالة والخلافة الراشدة، والتي من أهمها تلك الكتابات التي عثر عليها في جبل سلع في المدينة المنورة.

وعلى الرغم من أن الكثير من المعالم المكتوبة في الجزيرة العربية قد اندثرت، نتيجة للتغيرات الكثيرة التي طرأت على منطقة الحجاز، بصفة خاصة، إلا أن الأمل لا يزال قائمًا في الحصول مستقبلاً على شواهد آثارية أخرى مكتوبة تضيف لنا المزيد من المعلومات عن تطور الخط العربي في العصر الإسلامي المبكر(٨٣)؛ إذ أنه من خلال

الدراسات الفردية والجماعية التي عملت في الجزيرة العربية (وبالأخص في محيط جغرافية المملكة العربية السعودية)، نجد أن الكتابات المنقوشة على الصخور كانت قد انتشرت في كافة ربوع الجزيرة، وبالأخص في الحرار المحيطة بالمدينة المنورة ومنطقة خيبر (**اللوحة ٢٣**) والعلا ومناطق الوديان والواحات الزراعية القديمة في منطقة الطائف، بالإضافة إلى المواقع النائية من منطقة اليمامة، حيث نجد الكثير من الصخور التي تحمل كتابات عربية تأثرت كثيراً بعوامل الطبيعة، مما جعل الإقدام على قراءتها أمرًا صعبا للغاية.

وقد أظهرت أعمال المسح الآثاري في المملكة العربية السعودية بعض الكتابات العربية المنقورة على الصخر تعود تواريخها إلى فترات ليست بعيدة عن عصر الخلافة الراشدة، حيث نلاحظ مدى التطور السريع الذي طرأ على الكتابة العربية في هذه الفترة[٨٤].

ويمكن الاستشهاد ببعض هذه النقوش المكتشفة التي منها:

(١) نقش الباثة في طريق الحج (إلى الشمال من مكة المكرمة)، وهو نقش عبدالرحمن بن خالد بن العاص المؤرخ في سنة ٤٠هـ (٦٦٠م)[٨٥] (**اللوحة ٢٤**).
(٢) النقش Z-202 الذي وجد في وادي السبيل (شمال نجران) المؤرخ في سنة ٤٦هـ (٦٦٦م)[٨٦].
(٣) نقش الخشنة في طريق الحج (شمال مكة المكرمة)، وهو نقش باسم جهم بن علي بن هنيدة والمؤرخ في سنة ٥٦هـ (٦٧٥م)[٨٧] (**اللوحة ٢٥**).

وتاريخ النقش الأخير يدخل في عصر الدولة الأموية، ونظرًا لكونه مؤرخًا وواضح الخط فإنه يمكن الاعتماد عليه في مقارنة النقوش الأخرى المكتشفة وغير المؤرخة، خاصة النقوش التي عثر عليها في منطقة الطائف والتي اعتبرها البعض على أنها من العصر الأموي، وذلك اعتمادًا على نقش سد سيسد الأموي المؤرخ في سنة ٥٨هـ (٦٧٧م)، والذي أصبح متأخرًا عن النقوش التي تحمل تواريخ متقدمة[٨٨].

ولهذا نرى ضرورة إعادة النظر في النقوش التي جمعها فيلبي وريكمانز وليبنس، والتي نشرها جروهمان، وكذلك النقوش التي تنتشر في المناطق الواقعة بين مكة والمدينة المنورة وما جاورهما، وهو أمر لابد منه لإعطاء النقوش حقها من التقويم.

سادسًا: الصناعات

تذكر بعض المصادر التاريخية والجغرافية والفقهية المبكرة بعض الصناعات والأدوات التي كانت شائعة ومستعملة زمن الرسول (ﷺ). ويتضح من هذه المصادر أن تعليمات الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين (رضي الله

عنهم) من بعده، كانت تهدف أساسًا لتطوير الصناعات لدى عرب الجزيرة، وقد تجلى ذلك فيما بعد، بظهور نظام الحسبة الذي كان يضمن حقوق كل من البائع والمشتري والصانع. ومن الصناعات التي كانت سائدة في الجزيرة العربية في هذه الفترة، صناعة الجلود وأدوات الدباغة وصناعة الغزل والنسيج، وأدوات القتال من سهام ورماح وسيوف، وصناعات الأواني الفخارية والحجرية والنحاسية والفضية(٨٩).

ونظرًا لعدم العثور على نماذج من هذه الصناعات تعود لهذه الفترة التاريخية المهمة، فإن الأمل في الوصول إلى بعض نماذجها، ينحصر في متابعة الحفائر الآثارية في المواقع الإسلامية المبكرة، وكذا في المواقع التي كانت معروفة قبل البعثة النبوية واستمرت في الاستيطان بعدها.

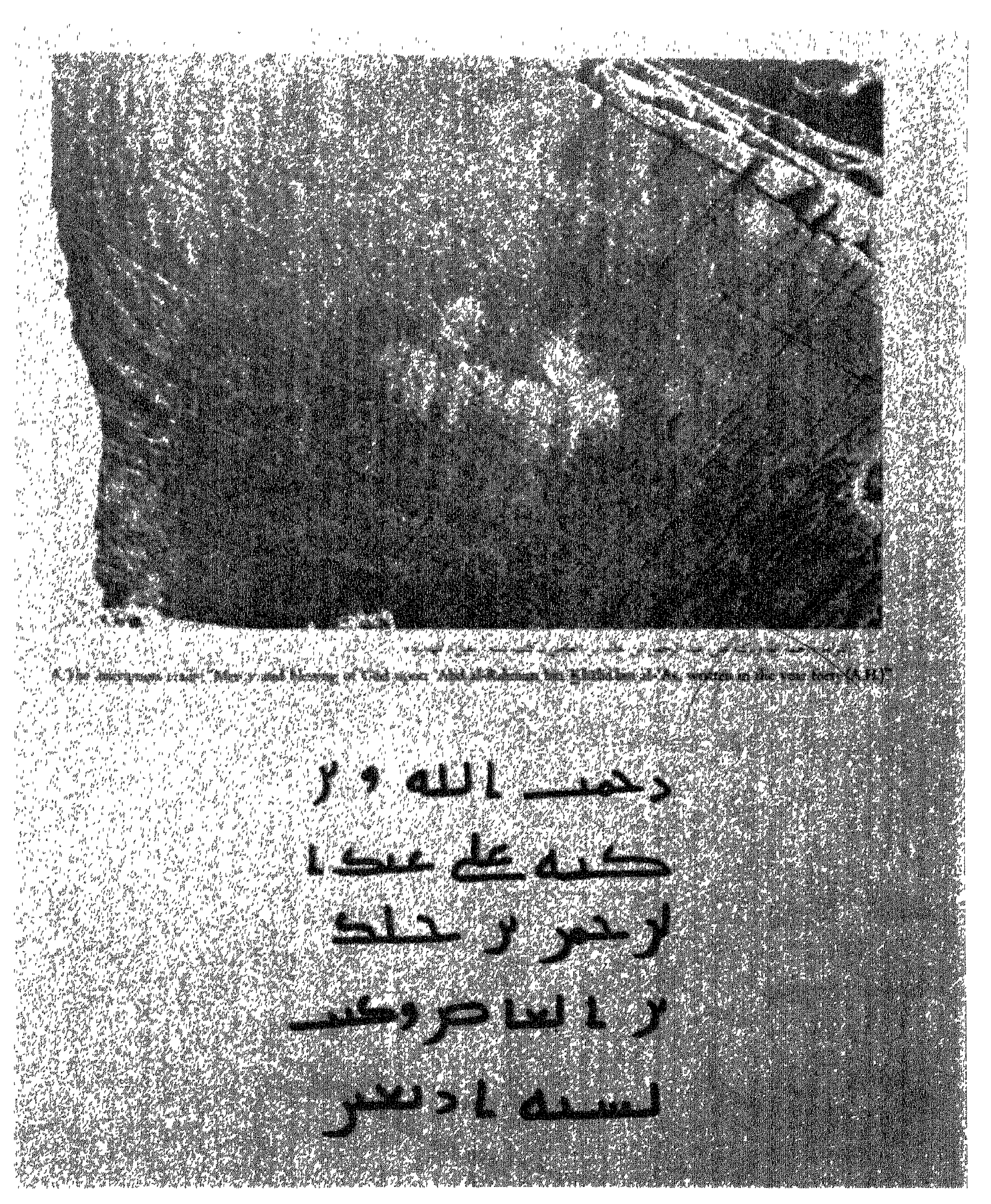
ولعل الصناعات الفخارية لما لها من أهمية بالنسبة لعلماء الآثار، ولكونها كانت لا تزال الوسيلة الأولى لوضع تفسيرات للحقب الزمنية للمواقع الآثارية، كانت من أهم الصناعات المشار إليها على الرغم من صعوبة تعميم انتشار الفخار في عشرات المواقع القديمة في الجزيرة العربية خاصة في المناطق المتوسطة والقريبة من المدينة، لأن نسبة ما فيها من فخار إلى العصر الساساني أو البيزنطي، بحكم تداخل التأثيرات السياسية والنفوذ العسكري لهاتين القوتين على معظم المناطق التي دخلها المسلمون فيما بعد، يعد أمرًا ذا صعوبة بالغة مع الأخذ في الاعتبار بعدم وجود سيطرة عسكرية لهاتين القوتين على الجزيرة العربية عدا بعض أطرافها الشمالية والشرقية، وادراك التأثيرات الاقتصادية والثقافية أيضًا.

ولهذا فإن الحذر في وضع تسلسل زمني (Chronology) للفخار، في المواقع القديمة والقريب عهد إنشائها مع بداية ظهور البعثة المحمدية، أمر واجب وضروري، وكذلك الأمر بالنسبة للحواضر الإسلامية التي نشأت وازدهرت مع بدء بناء الدولة الإسلامية وازدهارها. ولكي نتعرف على أنواع الأواني المصنوعة في عهد النبوة والخلافة الراشدة، فلابد من الاستفادة مما ورد عنها في كتب السنة بصفة خاصة، حيث نجد مسميات متعددة للأواني المستعملة وذلك على النحو التالي:

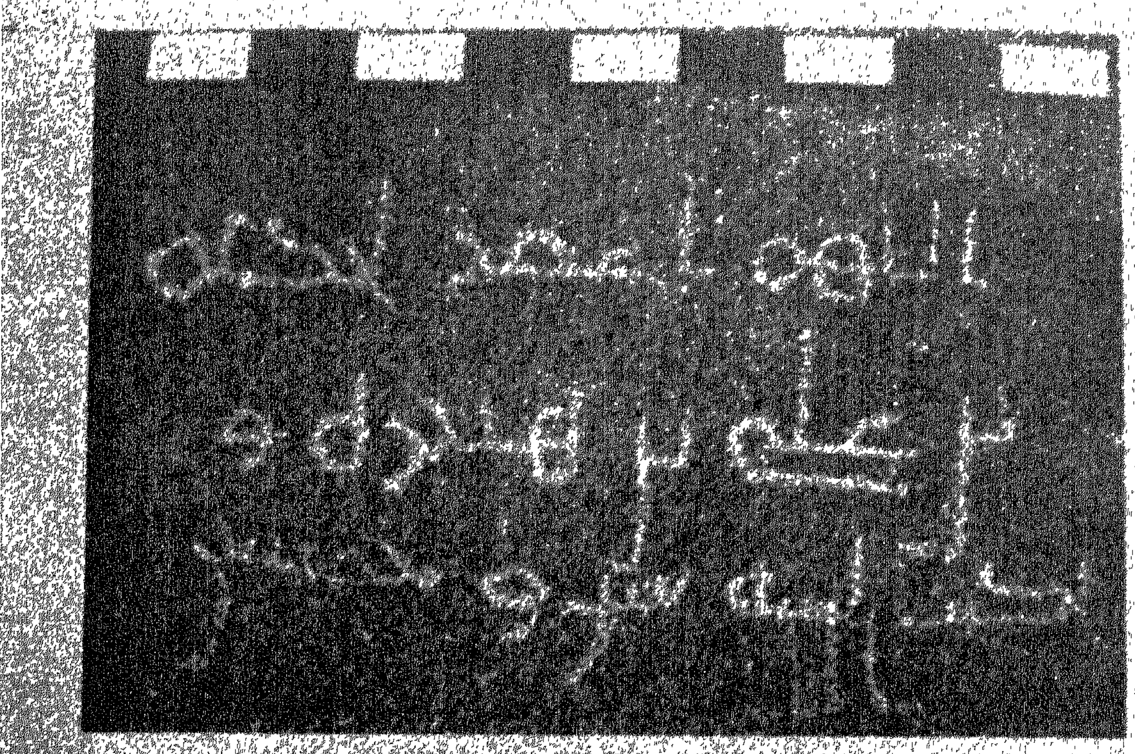
(١) القصعة: هي الغراء وعليها أربعة رجال ولها أربع حِلَق.
(٢) القدح: يصنع من الخشب أو من الحجارة أو من الزجاج. ويستفاد من الكتب المتقدمة أن الرسول (ﷺ) كان له قدح من خشب بثلاث ضبَّات من فضة أو من حديد وله حِلَق تعلق به. كما أن الرسول (ﷺ) كان له قدح من حجارة يقال له الريَّان، وقد شُبه القدح بالرحراح، وهو الإناء الواسع العمق والقريب القَعْر.
(٣) المغتسل: يصنع من الصفر (وهو النحاس الأصفر).
(٤) الصاع ونحوه: هو ما يستخدم للكيل ولإخراج الفطرة.



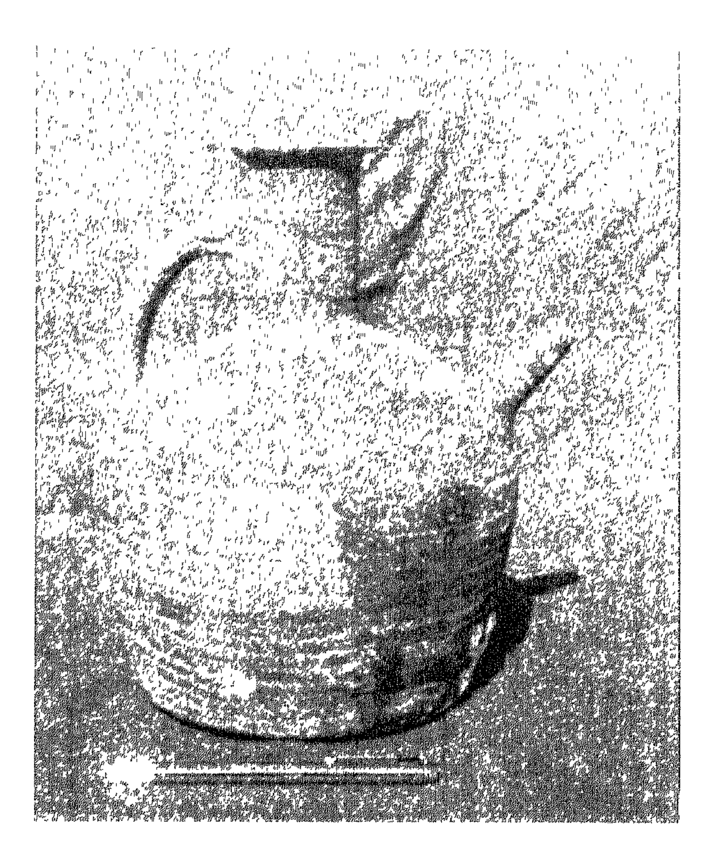
اللوحة ٢٣ : نقش إسلامي مبكر باسم عبدالرحمن بن خالد عثر عليه بقرب سد الزايدية في خيبر (تصوير المؤلف).



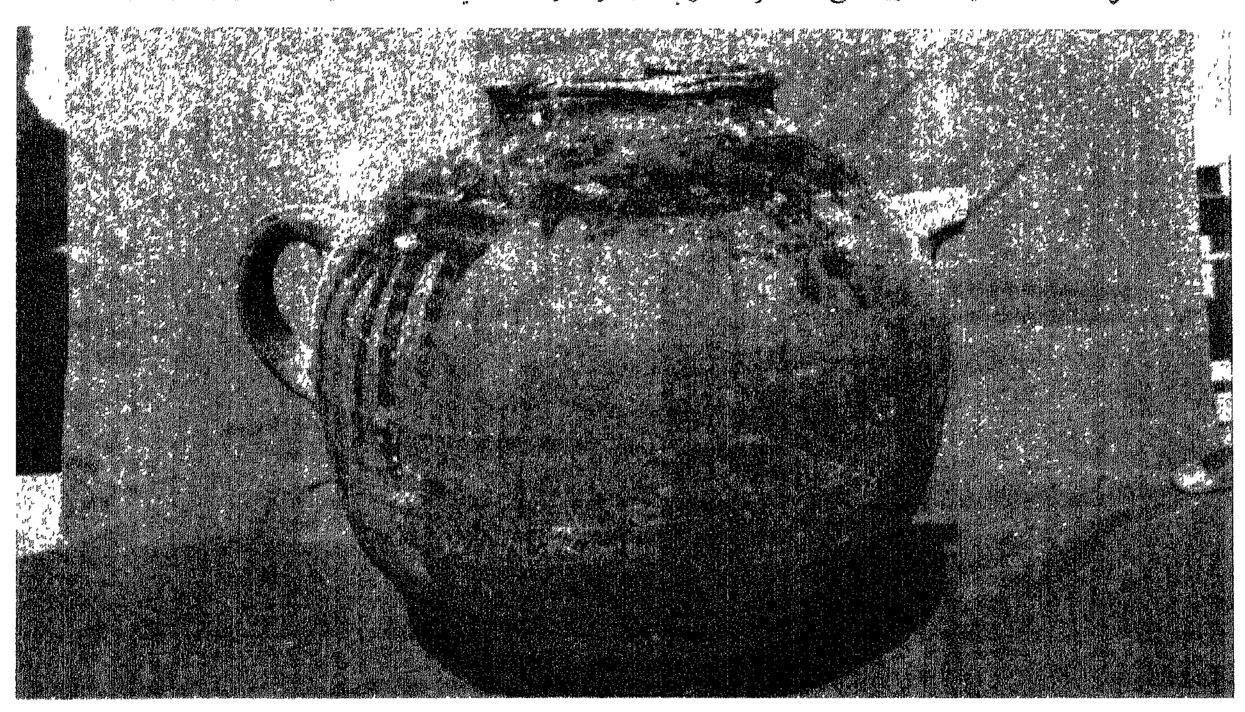
اللوحة ٢٤ : نقش (الباثا) بالقرب من مكة المكرمة على طريق الحج ، باسم عبدالرحمن بن خالد بن العاص مؤرخ في سنة ٤٠هـ (الصورة من حولية الأطلال).



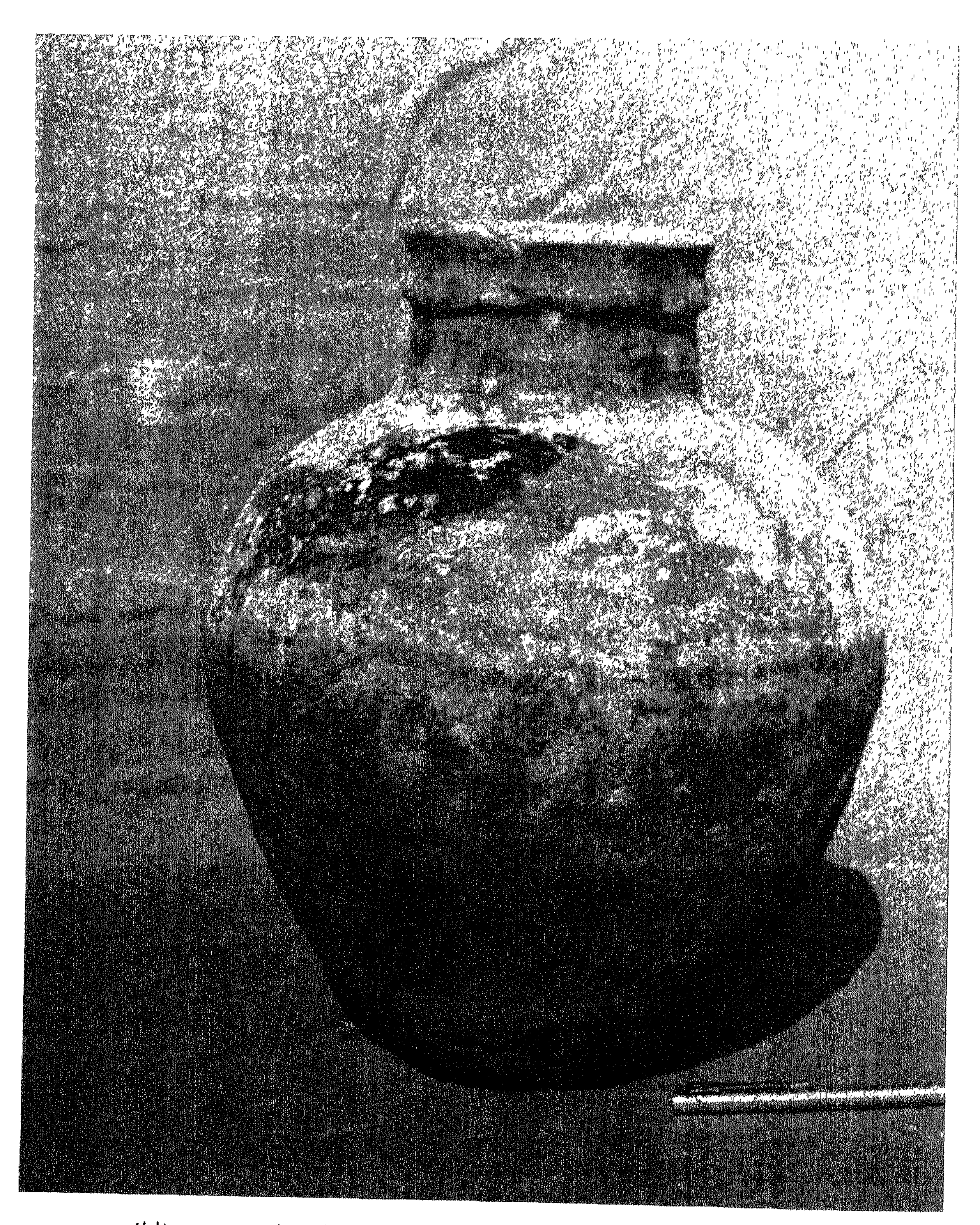
اللوحة ٢٥ : نقش الخشنة على طريق الحج بالقرب من مكة المكرمة باسم جهم بن علي بن هبيرة ومؤرخ سنة ٥٦هـ (الصورة من حولية الأطلال).



اللوحة ٢٦ : آنية فخارية من العصر الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



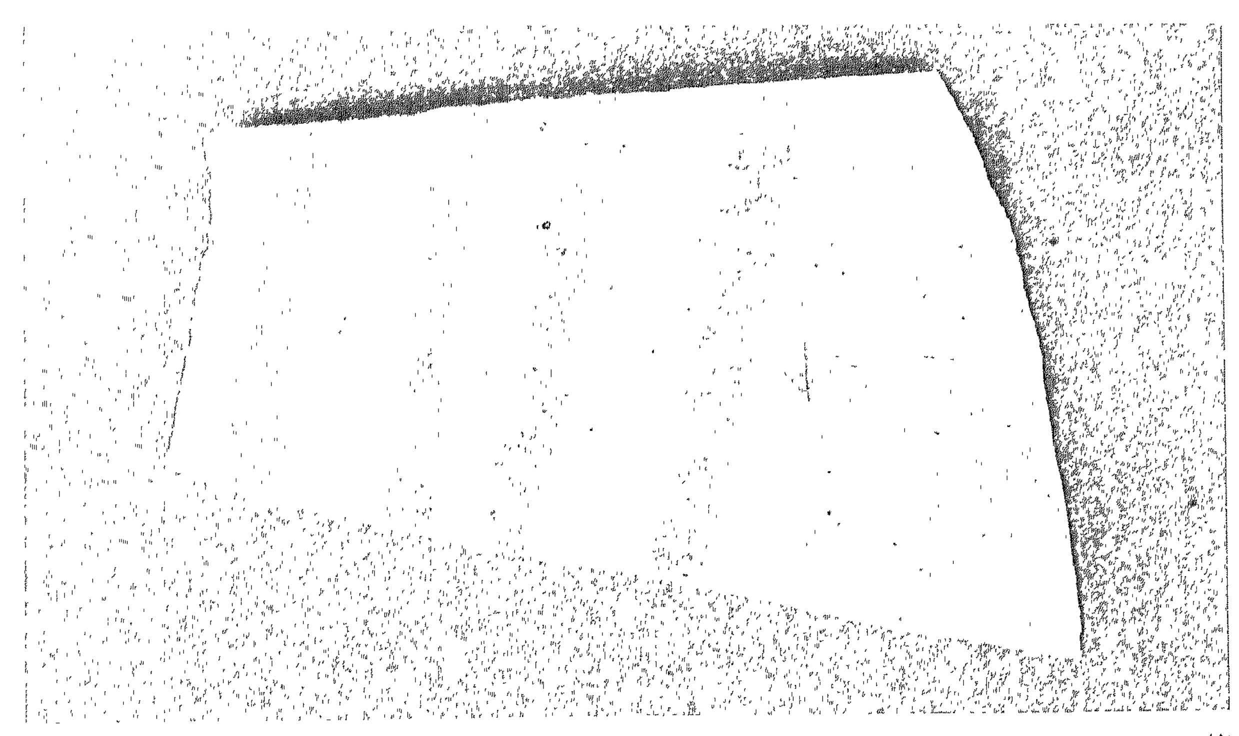
اللوحة ٢٧ : آنية فخارية من العصر الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٨ : مزهرية من الفخار الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



اللوحة ٢٩ : مزهرية من الفخار الأموي المبكر عثر عليها في منطقة الجوف (تصوير المؤلف).



اللوحة ٣٠: كسرة فخارية عليها تلوين من الفخار الإسلامي المبكر الذي عثر عليه في حفائر الربذة (تصوير المؤلف).

(٥) التور: هو ما يشبه الطست أو مثل القدح الرحراح.
(٦) المخضب: ويصنع من الخشب أو الحجارة، ويستعمل لغسل الثياب وهو يشبه المِرْكَنْ(٩٠). ولعله الذي يستعمل لخضب الشعر بالحناء.

أما الأواني الفخارية المطليّة، فقد كانت مستعملة ويذكر أنه أُهْدِيَ للرسول (ﷺ) جرة خضراء فيها كافور، إلا أن الرسول (ﷺ) نهى عن الانتباذ في أواني الحَنْتَمْ(٩١)، وهو الفخار المطلي، وهذا يعني أن هذه الأواني سمح باستعمالها لأغراض أخرى غير الانتباذ. كما ورد النهي عن الانتباذ في أواني القثاء والدباء والقرع.

ومن هذه المعلومات يتضح نوعية بعض الأواني الشائعة والمستعملة في عصر الرسالة والخلافة الراشدة، وهي الأواني الحجرية والخشبية والفخارية المطلي منها وغير المطلي، وكذلك الأواني الزجاجية. ومن خلال الدراسات الأثارية، نرى أن علماء الآثار قد وضعوا ترتيبًا زمنيًّا للصناعات الفخارية، اعتمد بعضهم فيه على تصنيفها حسب وجودها في طبقات الحفر الأثاري، واعتمد البعض الآخر على تصنيفها حسب المصادر الأصلية لعناصرها الزخرفية، فقيل ساساني وبيزنطي وهكذا. ونظرًا لأن العصر الأموي يعد امتدادًا لعصر الرسالة المحمدية والخلافة الراشدة، فإن المدة تكون كبيرة عند تحديد الفترة الزمنية للفخار السابق للعصر الأموي، على أساس أنه إما ساساني وإما بيزنطي، لا سيما وأن الفكرة الواضحة عن طبيعة الفخار الأموي لم تكتمل بعد (اللوحات ٢٦-٣٠) وأن الصناعات البيزنطية ظلت تأثيراتها مستمرة ليس فقط في العصر الأموي، بل حتى صدر العصر العباسي(٩٢)، ومن هنا فقد يكون القول الأمثل أن نقول: «فخار القرن الأول الهجري في بلاد الشام»، أو «فخار القرن الأول الهجري في بلاد الرافدين»، وهذا هو الأقرب للتحديد، وبهذا نضمن أن يكون هناك صفة تميز فخار الجزيرة العربية في كلتا الفترتين، في عصر ما قبيل البعثة، وعصر الرسالة والخلافة الراشدة.

فالأواني الفخارية المطلية ظاهرًا وباطنًا باللون الأخضر والأزرق التركوازي ذات الانتشار الواسع في إيران وبلاد الرافدين وبعض أنحاء الجزيرة العربية، لم يثبت لها تاريخ محدد. فهي تتأرجح من الفترة الساسانية ثم إلى الساسانية ـ الإسلامية، ثم إلى الفترة العباسية والقرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وما بعده. كما إن أساليب الصناعة والزخرفة المعروفة على هذا الفخار، قبل ظهور الدولة الإسلامية، ظلت قائمة بعد ظهور الإسلام مع بعض التغييرات والإضافات(٩٣). ولعلنا نجد ما يبرر قولنا هذا فيما نلاحظه في حفائر الفاو، التي يعتقد أن نشاطها السياسي والاقتصادي انتهى في حوالي القرن الثالث الميلادي، وكذلك في حفائر الربذة(٩٤)، وهو الموقع الإسلامي الذي يعود إلى فترة تبدأ بظهور الدولة الإسلامية في المدينة، وحتى مطلع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ويمكن اتخاذ هذين الموقعين كمثال لتحري ظروف ظهور الفخار المطلي في الجزيرة العربية، ومقارنته بالفخار المكتشف في المواقع الأثارية المعروفة، مثل سوسة والحضر (على سبيل المثال)، وكذلك في محاولة التعرف عما إذا كان

الفخار المطلي السابق والمعاصر لفترة الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، محلي الصنع أم أنه مستورد نتيجة للتبادل التجاري مع بلاد فارس ومنطقة الهلال الخصيب، وقد لا يستبعد أن يكون لفناني الحواضر العربية في الجزيرة العربية (مثل فناني قرية الفاو) دور كبير في تطوير الصناعات الفخارية وغيرها من الفنون الزخرفية والمعمارية.

سابعًا: التعدين وسك العملة

قد لا نضيف معلومات جديدة بخصوص العملات المتداولة في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة. فكما هو معروف من المصادر الإسلامية والتقارير العلمية في حقل علم النميات، أن النقود العربية ظلت تدور في فلك النقود البيزنطية والفارسية، وترتبط بأسعارها وأوزانها حتى عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان(٩٥). إذ قام هذا الخليفة بتعريب العملة، وإدخال كلمة التوحيد عليها بدلاً من الرموز الدينية والصور الآدمية التي كانت على النقود السابقة للإسلام، بما في ذلك النقود العربية المحلية في الجزيرة العربية(٩٦).

ولم يكن عرب الجزيرة قبل الإسلام يجهلون استعمال النقود وتداولها وسكها، فقد سك أهل الجزيرة (الممالك الجنوبية بصفة خاصة) العملة من الذهب والفضة والمعادن الأخرى، علاوة على استخدامهم للنقود اليونانية والرومانية والمصرية والحبشية والفارسية(٩٧). ولهذا فقد يعزى نجاح الخليفة عبدالملك بن مروان في تعريب الدواوين وسك العملة في وقت قصير إلى معرفة سابقة لعرب الجزيرة والممالك العربية بمعظم الأمور المتعلقة بذلك. ولعل السبب في عدم توفر عملة سائدة في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، هو عدم وجود قوة سياسية تسيطر على الجزيرة كوحدة جغرافية، بدليل أنه مع بدء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، بدأنا نلمس محاولات أولية لسك العملة، فيذكر أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أمر بضرب الدراهم سنة ١٨هـ*(جـ)، وحذا حذوه الخليفة الثالث عثمان بن عفان(٩٨). كما أن معاوية بن أبي سفيان ضرب الدراهم والدنانير، وفعل ذلك أيضًا زياد بن أبيه، وإبان استقلال عبدالله بن الزبير بمكة، يذكر أنه ضرب الدراهم المستديرة، وفعل مثل ذلك أيضًا مصعب بن الزبير في العراق(٩٩).

ونجد أنه منذ الفتح العربي الإسلامي للشام، بدأت الدولة العربية الإسلامية تفرض قوتها واستقلاليتها الاقتصادية من خلال سك العملة، إذ نجد ظهور الكتابة العربية إلى جانب الكتابة اليونانية على الفلوس البيزنطية المسكوكة في بعض مدن الشام، مثل دمشق، وحمص، وطبرية، وبعلبك، وقنّسرين، وإيلياء(١٠٠). ولهذا نلاحظ أن عهد الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان، كان ملائمًا لظهور عملة عربية إسلامية مستقلة تمامًا عن العملات

---

* المحرر (س):

(جـ) من المعروف أن تلك الدراهم كانت على الطراز الساساني، من حيث الصور والكتابات.

المسيطرة سابقًا، وساعد على نجاح هذا التغيير وجود الخبرة السابقة المتوفرة لدى عرب الجزيرة، والقوة العسكرية للمسلمين التي ضمنت لهم إنجاز هذا التغيير.

ومع أن الاكتشافات الآثارية للنقود الأموية بعد التعريب النقدي كثيرة، إلا أن النقود التي كانت متداولة في هذه الفترة لم يصل للباحثين منها سوى أمثلة قليلة عثر عليها خارج نطاق الجزيرة العربية. ولهذا فإن الصورة لم تكتمل بعد عن الأوضاع النقدية قبل عصر الدولة الأموية. ولعل الدراسات الآثارية الجادة التي بدأت تأخذ دورها في أقطار الجزيرة العربية، ستؤدي إلى مزيد من الاكتشافات في هذا الموضوع المهم.

ولنا أخيراً خاتمة ننهي بها هذا البحث. هي إن الجزيرة العربية ظلت، على مدى العصور التاريخية الإسلامية، مصدر رزق ومصدر خير أساسه العقيدة التي دفعت الرجال إلى حمل راية الإسلام خارج الجزيرة العربية، كما أنها كانت غنية بما فيها من واحات زراعية وأودية خصبة، ساعدت على قيام حواضر إسلامية متعددة في أرجائها المتباعدة. كما أن المناجم المختلفة للذهب والفضة والنحاس وغيرها، كانت متوفرة فيها واستخدمت منذ بداية ظهور الدولة الإسلامية في المدينة المنورة. وقد ساعد ذلك في كثير من الأمور ومنها تطور سك العملة الإسلامية وتطور الصناعات المعدنية.

ونأمل بحوله تعالى أن تبرز الصورة المشرقة للحضارة العربية الإسلامية من خلال الدراسات الآثارية الجادة والتي بدأت نتائجها في الآونة الأخيرة تأخذ طريقها للنور.

التعليقات والإشارات

(١) على الرغم من أن اهتمامات الرحالة الأوروبيين تركزت على ماضي الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، إلا أننا نقدر المجهودات التي تبناها الرحالة ألويس موزل (Alois Musil) بشكل خاص في تحقيقه لبعض المواقع التي زارها في الأجزاء الشمالية من الجزيرة العربية، واعتماده على المصادر الإسلامية (التاريخية والجغرافية)، على عكس المنهج الذي سار عليه الرحالة الأوروبيون قبل عصره. ومن أهم المصادر التي كتبها موزل مؤلَّفاه:
Northern Heǧaz (New York, 1962); *Northern Negd* (New York, 1928).

(٢) أبـو محمـد عبدالملك بن هشام المعافرى، **السيرة النبوية** (تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثانية. ١٣٧٥/١٩٥٥) القسم الأول، ص ٤٩٦؛ محمد بن سعد كاتب الواقدى، **الطبقات الكبرى**، ٨ أجزاء. (بيروت: دار بيروت ١٣٩٨/١٩٧٨)، جـ١، ص ص ٢٣٩-٢٤١؛ أبو الحسن أحمد بن يحيى البلاذرى، **فتوح البلدان**، (مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨/١٩٧٨)، ص ٢٠.

(٣) نور الدين علي بن أحمد المصري السمهودى، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، ٤ أجزاء (تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ١٣٧٤/١٩٥٥)، جـ١، ص ص٣٣٤-٣٣٥.

(٤) **المصدر السابق نفسه**، ص٣٣٥.

(٥) ابن هشـام، **المصدر نفسه**، ص٥٥٠؛ عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد بن أبي الحسن الخثعمي السهيلي، **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، ٤ أجزاء، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٢)، جـ٢، ص٣٤٠.

(٦) السمهودى، **المصدر نفسه**، ص ص٣٣٣-٣٣٤.

(٧) عبدالحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية المسمّى التراتيب الإدارية** جزءان، (بيروت: دار الكتاب العرب. مصورة عن طبعة فاس، ١٣٤٧هـ)، جـ٢، ص٧٧. ويذكر السمهودي أن بناء مسجد الرسول (ﷺ) كان بالسميط، وهو لبنة على لبنة (أي لبنة بجوار لبنة أو الواحدة فوق الأخرى)، ثم بالسعيدة (أي لبنة ونصف الأخرى)، ثم بني بالذكر والأنثى (وهما لبنتان مختلفتان) أي لبنتان تعرض عليهما لبنتان. **وفاء الوفا**، جـ١، ص٣٣٥.

(٨) ابن هشام، **السيرة النبوية**، جـ١، ص٦٠٦. وفيما يخص المحراب بصفة عامة أنظر الفصل الأول والثاني من كتاب نجاة يونس التوتونجي، **المحاريب العراقية** (بغداد، ١٩٧٦).

(٩) محمد عبدالعزيز مرزوق، **قصة الفن الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٠)، ص٣٠.

(١٠) السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٦٢.

(١١) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٥١٥ وما بعدها.

(١٢) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٥٣٠-٥٣١. ويلاحظ أن السمهودي ضاعف من عدد المواقع التي صلى فيها الرسول (ﷺ)، حيث بلغت عشرين موقعًا. والزيادة لدى السمهودي هي: ذي الحليفة، الشوّشق، قرية بني عذرة (وهي غير موقع مسجد الرقعة). انظر أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب** (تحقيق عبدالسلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٧٧)، ص ص ٢٥٤-٢٥٥. الإمام أبو اسحاق الحربي، **كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة** (تحقيق حمد الجاسر. الرياض: منشورات دار اليمامة ١٣٨٩/١٩٦٩م)، ص ص ٦٥٥-٦٥٦.

(١٣) ابن حزم، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٢-٢٤٣.

(١٤) **المصدر السابق نفسه**، ص٢١٢.

(١٥) **المصدر السابق نفسه**، ص١٠٢.

(١٦) الكديد: موضع يقع على طريق الحج العراقي القادم من فيد. انظر الحربي، **كتاب المناسك**، ص ص٥٢٠ وحاشية (١)؛ ٥٢١؛ السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣٢.

(١٧) مسجد الشجرة بالحديبية، القريبة من مكة إلى الشرق منها، التي تم فيها صلح الحديبية المعروف. انظر عنها

ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٠٨ وما بعدها؛ السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠٣٢.

(١٨) السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٣٣ـ١٠٣٤. والجعرانة تقع الى الشمال من مكة المكرمة بحوالي ٢٩كم ويحرم منها أهل مكة. انظر عنها عاتق بن غيث البلادى، **معجم معالم الحجاز**، ١٠ أجزاء (مكة المكرمة: دار مكة للنشر والتوزيع، ١٣٩٨ـ١٤٠٠/١٩٧٨ـ١٩٨٠م)، جـ٢، ص ص ١٤٩ـ١٥٠.

(١٩) السمهودى، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٣٤ـ١٠٣٥؛ وانظر حسن بن علي بن يحيى بن عمر العجيمي، **إهداء اللطائف من أخبار الطائف** (تحقيق يحيى محمود ساعاتي، الطائف، ١٤٠٠هـ)، ص ص٥٩ـ٦١.

(٢٠) السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١٠٠١. وقد أورد الحربي أيضًا أسماء المواضع والمساجد التي صلى فيها الرسول (ﷺ) بين المدينة المنورة ومكة المكرمة. انظر المناسك، ص ص٤٢٥ـ٤٢٨، ٤٤٠ـ٤٦٨. ويذكر الشيخ أحمد بن عبدالحميد العباسي إحصائية بعدد المساجد (المواضع) التي صلى فيها الرسول (ﷺ) فيجعلها مائة وستة وثلاثين مسجدًا. أنظر كتاب **عمدة الأخبار في مدينة المختار** (الطبعة الثالثة. القاهرة)، ص٢٣٢. كما يمكن مراجعة الباب السادس من المصدر نفسه، ص ص٢٩١ـ٢٣٢، الذي يلخص المساجد التي يعتقد أن الرسول (ﷺ) صلّى فيها.

(٢١) تقع جواثا إلى الشرق من مدينة الهفوف بحوالي ٢٠كم. كانت حصنًا لبني عبدالقيس (ضمن ما كان يسمى باقليم البحرين)، فتحه العلاء بن الحضرمي زمن الخليفة أبي بكر سنة ١٢هـ. انظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص٨٩ـ٩٦، أنظر أيضًا شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموى، **معجم البلدان**، ٥ أجزاء (دار صادر ـ دار بيروت ١٣٧٦/١٩٥٧م)، جـ٢، ص ١٧٤. محمد بن عبدالله الى عبدالقادر الأنصاري الأحسائي، **تاريخ الأحساء المسمى تحفة المستفيد بتاريخ الأحساء في القديم والجديد**، (الطبعة الأولى ـ الرياض، ١٣٧٩)، ص ص ١٠ـ١١، حمد الجاسر، **المعجم الجغرافي، المنطقة الشرقية**، القسم الأول ص ص ٤٢٣ـ٤٣٢.

ويوجد في موقع جواثا بقايا المسجد القديم الذي لم يبق منه سوى المقدمة التي تتكون من أساطين تحمل خمسة عقود مدببة تمثل أسلوب العمارة الإسلامية السائدة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، إلا أن المسجد تغيرت معالمه وتعرض لأعمال الترميم. ويبدو أن جواثا نفسها كانت عامرة في القرن الأول من الهجرة. هذا وقد دخلت منطقة الهفوف ضمن أعمال المسح الآثاري الشامل، غير أنه لم يظهر أي تقرير علمي مفصّل يسترشد به الباحثون لفهم الوضع الحضاري لموقع جواثا في صدر الإسلام والقرون التالية. انظر مجلة **أطلال** ٣، ص٣٠؛ ٢، ص ص١١٦ـ١١٧.

(٢٢) دومة الجندل (بمنطقة الجوف ـ المملكة العربية السعودية): من أشهر المدن القديمة في الجزيرة العربية، وكانت تتمتع بمركز تجاري مهم قبيل الإسلام. افتتحها خالد بن الوليد سنة ٩هـ. ودخل حصنها وعاد إليها خالد مرة أخرى سنة ١٢هـ، على أثر نقض ملكها الأكيدر بن عبدالملك للمعاهدة التي بينه وبين الرسول (ﷺ). وللمزيد عن قصة دخول دومة الجندل تحت راية الإسلام انظر ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ٢،

ص ص١٦٦-١٦٧. وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، ١٠ أجزاء. (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الرابعة القاهرة: دار المعارف ١٩٧٩-١٩٨٠)، جـ٢، ص ٥٦٤-٦٤٢؛ جـ٣، ص ص ١٠٨-١٠٩، ص ص ٣٧٨-٣٧٩؛ جـ٥، ص ص ٥٧، ٦٦-٦٧، ص٧، ص ص ٤٢٨/٥٧٢، ومحمد بن عمر بن واقد، **كتاب المغازي**، ٣ أجزاء (تحقيق مارسدن جونس، بيروت: عالم الكتب، ١٩٦٦)، جـ٣، ص ص ١٠٢٥-١٠٣٠؛ حمد الجاسر، **في شمال غرب الجزيرة** (الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩٠/١٩٧٠)، ص ص ١٠٢-١٣٢. وأنظر عبدالرحمن بن أحمد بن محمد السديري، **الجوف - وادي التفاح** (مؤسسة عبدالرحمن السديري الخيرية - الجوف/ شركة ماكميلان لما وراء البحار المحدودة، ١٩٨٦).

أما مسجد عمر فيبدو أنه أنشىء في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وقد تكون طرأت على المسجد تغييرات وإضافات عبر العصور الإسلامية، بالرغم من التخطيط المتواضع للمسجد والذي، هو في الوقت الحاضر، يتكون من المصلى الأمامي، وشكله مستطيل ٣٥×١٠م تقريبًا، وسقفٍ مسطحٍ محمولٍ على أكتاف مستطيلة الشكل تزداد سمكا في أعلاها، بحيث تشكل تيجان أعمدة، ويبلغ ارتفاع السقف عن أرضية المسجد في حدود ثلاثة أمتارٍ تقريبًا، وقد بُني المسجد بالحجر وعليه بقايا جصية وطينية نتيجة للترميمات المتتابعة فيه؛ أما السقف فهو من الجريد وخشب الأثل، وغطي من أعلاه بالطين والحجارة. وتوجد فتحات في جدار القبلة وفي الأعمدة لحفظ المصاحف، بالإضافة إلى أرفف لحمل المسارج. وفي جدار القبلة فجوتان داخلتان، إحداهما هي المحراب والأخرى المنبر، ينتهي كل واحد منهما من أعلاه بعقد على شكل حربة، ويرتفع عقد المحراب عن عقد المنبر بعض الشيء. ويضاف لمساحة المسجد الأصلية ساحة مكشوفة مستطيلة، بينما يوجد ملحق شمالي عبارة عن مصلى ذي محرابين، أحدهما دائري والآخر مستطيل، وقد بني هذا الملحق بالطين ويبدو أنه أهمل منذ فترة، وربما استخدم كمسجد للنساء أو للصلاة فيه خلال الشتاء. والذي يميز مسجد عمر عن غيره من المساجد المبكرة، هو البرج المخروطي المجاور والذي يعتقد أنه أقدم من المسجد نفسه، واستخدم فيما بعد ليقوم بدور مئذنة للمسجد. للمزيد من المعلومات أنظر:

Geoffrey R. King, "A Mosque Attributed to Umar B. Al-Khattab in Dumat Al-Jandal in Al-Jauf, Saudi Arabia", *JRAS* 2 (1978), 109-123.

ومن الآثار المهمة بمنطقة الجوف، قصر زعبل بسكاكة (**اللوحة ١٤**) وقصر مارد (**اللوحة ١٥**) وبقايا أطلال مدينة دومة الجندل التاريخية (**اللوحة ١٢**) وهي منطقة اعتمدت في نشاطها الزراعي على العيون والقنوات المحفورة في الصخر بالاضافة إلى نشاطها التجاري، كما يوجد بمنطقة الجوف أحد المواقع الآثارية المهمة وهو موقع الطوير الذي يبدو أنه كان مستخدمًا حتى العصر الأموي. للمزيد من المعلومات عن منطقة الجوف وآثارها التاريخية أنظر:

F.V. Winnet and W.H. Reed, *Ancient Records From North Arabia* (Toronto, 1970), 7-19, Figs. 3–18 and Plates 1–2.

وانـظر وصفًـا مختصرًا عن دومـة الجندل في المدينة العربية الإسلامية (إصدار المعهد العربي لانماء المدن ١٩٨٢م)، ص ص٢٠٨-٢١٤.

وعلى الرغم من أن منطقة الجوف قد شملها المسح الآثاري (عام ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.)، و (عام ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)، **أطلال ١**، ص ص ٤٣-٤٥؛ ص ص٤٩-٥٠، غير أنه مما يؤسف له أنه لم يعط للحقبة التاريخية المبتدئة بدخول الإسلام إلى المنطقة أي اهتمام يذكر، مع العلم أن كل المنطقة بصفة عامة، ودومة الجندل بصفة خاصة، ازداد نشاطها مع حركة الفتوحات الإسلامية في عصر الخلافة الراشدة وارتبطت بمنـطقـة الشـام خلال هذه الحقبـة وفي العصر الأمـوي، حيث نجد السبل ميسرة للاتصال عبر وادي السرحان، ولعل ما نجده فيها من آثار لبقايا الكسر الفخارية والنقوش الخطية والبقايا المعمارية المختلفة خير دليل على قولنا هذا (أنظر **اللوحات ٢٦-٣٠**).

(٢٣) عن زيادة الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في مسجد الرسول (ﷺ) أنظر الحربي، **كتاب المناسك**، ص ص٣٦٣-٣٦٤؛ السمهودي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص ٥٠٠-٥١٠.

(٢٤) انظر محمد بن أحمد الحجري، **مساجد صنعاء: عامرها وموفيها** (صنعاء، ١٣٩٨هـ)، ص ص٢٣-٢٤ وما بعدها؛ القاضي حسين أحمد السياغي، **معالم الآثار اليمنية** (صنعاء، ١٣٨٠هـ)، ص١٣ وما بعدها.

(٢٥) راجـع أبـو العيناء عبدالرحمن بن على الديبع الزبيدي، **كتاب قرة العيون بأخبار اليمن الميمون** (تحقيق محمد بن على الأكوع الحوالي. القاهرة، ١٣٩١/١٩٧١)، ص ص٦٤-٦٥؛ السياغي، **المرجع نفسه**، ص١١١.

(٢٦) محمـد عبـدالـوهـاب المقداد (الشهير بالنقيب الزبيدي)، **جامع الأشاعر (المسمّى قرة العيون وانشراح الخواطر فيما حكاه الصالحون في فضل مسجد الأشاعر**، تحقيق وتعليق عبدالرحمن الحضرمي)، **الإكليل**، العددان ٣، ٤ (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص١٠٧-١٣٨، ص١١٢. وانظر أيضًا عبدالرحمن بن عبدالله الحضرمي، **جامع الأشاعر - زبيد** (الطبعة الأولى، ١٩٧٤م) ص٢٢.

(٢٧) أما المساجد المبكرة التي أنشئت في عصر الخلافة الراشدة، فهي المساجد التي بنيت في الحواضر الإسلامية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب، في كل من البصرة والكوفة والفسطاط، ومصلى عمر بالقدس الشريف. كما قام القادة المسلمون ببناء مساجد عدة في المناطق التي قاموا بفتحها، وعلى سبيل المثال نذكر المسجد الذي بناه عبدالله بن سعد بن أبي السّرح أيام الخليفة عثمان بن عفان عند فتحه النوبة والبجة. أنظر ابن حزم، **جوامع السيرة**، ص٣٤٥.

ويعتبر عهد الخليفة عمر بن الخطاب فترة مهمة بالنسبة للبناء السياسي والعسكري والتطور الحضاري للدولة الإسلامية. ففي عهده افتتحت كثير من البلدان (في العراق والشام ومصر وفارس) وعمد عمر (رضي

الله عنه) إلى إنشاء الحواضر التي ازدهرت بسرعة فائقة. وفي كل حاضرة كان المسجد يتوسطها. فنجد عمر يكتب إلى أبي موسى الأشعري وهو على البصرة يأمره أن يتخذ مسجدًا للجماعة، بالإضافة إلى اتخاذ مساجد أخرى للقبائل، فإذا كان يوم الجمعة صلّى الجميع في المسجد الجامع. كما إنه كتب إلى سعد بن أبي وقاص وهو على الكوفة وكتب إلى عمرو بن العاص وإلى أمراء أجناد الشام بمثل ذلك.

(٢٨) لعل من أشهر المدن العربية القديمة التي اندثرت، هي مدن جنوب الجزيرة العربية والمدن التي كانت واقعة على الطرق التجارية. ولم تجد هذه المدن حتى الآن النصيب الوافي من البحث والتنقيب. وعلى سبيل التذكير، يمكن ذكر بعض هذه المدن التي كانت في الواقع عواصم وحواضر مهمة مثل: قرنو ويراقش، وشبوة وميفعة، وتمنع وحريب، والعلا والحِجر، وظفار، وصنعاء (جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ١٠ أجزاء. بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٣) جـ٢، ص ص ١١٦-١١٩، ١٥٧-١٦٦، و٢٢٢-٢٣٢، ٤٩٥، ٥٠٧، ٥١٠). وتتميز صنعاء عن غيرها من الحواضر العربية الإسلامية، بأنها لا زالت توضح لنا نموذجًا فريدًا في أسلوب تخطيط المدن العربية القديمة وبنائها، ويتبين لنا من آثار هذه المدينة بصمات من الأساليب المعمارية والفنون المختلفة وتطورها، من العصور القديمة وحتى دخول الإسلام إلى اليمن وعودة الازدهار الحضاري لليمن بعد ذلك. انظر على سبيل المثال:

Paolo Costa and Ennio Vicario, *Yemen Land of Builders* (Venice, 1977).

(٢٩) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص١١-١٢.

(٣٠) جرش: عبارة عن موقع آثاري يقع جنوب مدينة خميس مشيط بحوالي ٢٠كم، على طريق نجران. وقد ورد ذكر جرش في المصادر التاريخية والجغرافية، وكانت مدينة عامرة حتى القرن الرابع الهجري. وكانت محطة مهمة على طريق الحج القادم من اليمن والمار بنجران، ثم انقطعت أخبارها في المصادر المتأخرة، واشتهرت المدينة بصناعة الجلود وتصديرها. ويبدو أن المدينة تعرضت للتدمير والخراب في العصور الإسلامية المتأخرة. أما الموقع الأصلي للمدينة فقد كان ذا حجم كبير في السابق وتقلص نتيجة للامتداد الزراعي والعمراني، بحيث انكمشت المساحة إلى أقل من كيلو متر مربع. ويظهر على السطح امتدادات جدران المساكن وبقايا الأسوار وأحجار الرحي.

وعن تاريخ مدينة جرش وقصة دخول الإسلام إليها، انظر ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٢؛ ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢؛ الطبري، المصدر نفسه، جـ١، ص١٧٢٩؛ والحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، صفة جزيرة العرب، (تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤)، ص ص٢٥٥-٢٥٦؛ ياقوت الحموي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٢٦-١٢٧؛ الأصطخري، المسالك والممالك، ص٢٦؛ حمد الجاسر، في سراة غامد وزهران (الرياض: منشورات دار اليمامة، ١٣٩١/١٩٧١)، ص ص ٤٢-٤٩؛ عاتق بن غيث البلادى، بين مكة وحضرموت (دار مكة للتوزيع والنشر، ١٤٠٢/١٩٨٢)، ص ص٥٠-٥٢.

أما نتائج المسح الآثاري لموقع جرش، فتفصح بصفة مبدئية عن وجود فترات زمنية متعاقبة، حيث ترجع الفترة الأولى للاستيطان إلى القرن الأول بعد الميلاد، بينما تعود آخر مرحلة استيطان إلى القرن ١١م. أنظر **أطلال** ٥، ص ص٢٥-٢٦ (القسم العربي)، وص٢٥ (القسم الأجنبي)؛ وانظر التعاقب الطبقي في لوحة ١٠ - أ: ٢١٧-٢١٨.

وتشير الدراسات المبدئية التي قام بها عبدالكريم الغامدي بأن آثار جرش تعود إلى فترة سابقة للإسلام، وتمتد مرحلة الاستيطان إلى العصور الإسلامية. غير أننا لا نجد في هذا البحث أي معلومات تضيف شيئًا جديدًا عن الفترة الإسلامية التي نحن بصدد البحث فيها، وهو موضع جرش في القرن الأول للهجرة. أنظر أطروحة الدكتوراه:

Abdul Kareem Abdulla S. al-Ghamdi, *The Influence of the Environment on Pre-Islamic Socio-Economic Organization In Southeastern Arabia* (Ph. D. Thesis, Arizona State University 1983), 171–183.

(٣١) تقع آثار الجار الآن إلى الجنوب من مدينة ينبع البحر، وجنوب غرب المدينة المويلح (حوالي ١٥٠ كم) وإلى الشمال الشرقي من قرية الرايس الحديثة (حوالي ١٢ كم) وقد اتضح من الدراسات الأولية للموقع، بأنه يشتمل على مجموعات من التلول الآثارية وتظهر فيها الامتدادات الجدارية، وأسس المباني، وهذه الآثار تمتد من الشمال إلى الجنوب لمسافة تزيد على الكيلومتر. وتنتشر الكسر الفخارية والزجاجية بكثرة في أرجاء الموقع. كما يمكن مشاهدة فتحات بعض القنوات القديمة لجلب المياه، وآثار لبقايا الأرصفة التي كانت معدة لرسو السفن. ويدل الموقع على أنه كان يشكل مدينة كبيرة في العصور السابقة، وقد تعرض بعد التوقف من استخدامه إلى أضرار متعددة بعضها طبيعية كجرف السيول وتأثير المدّ والجزر على الموقع. وقد عرف من خلال التحريات الآثارية أن المواد المستخدمة في البناء هي الأحجار المرجانية والآجر (الطوب المحروق)، كما عثر على بقايا أعمدة مرجانية أسطوانية الشكل ذات قواعد مربعة. كما اتضح بشكل مبدئي أن مخطط الميناء قد يوحي بأنه استخدم في الفترة الرومانية، حيث عثر على بعض قطع العملة التي ترجع إلى الفترة من ٣٥٠-٣٥٥م. وعلى الرغم من وجود فخار يعود إلى العصر الهلنستي، إلا أن الغالبية العظمى للفخار والخزف يعود إلى عصور إسلامية مختلفة ابتداءً بالفترة الأموية وما قبلها، وحتى العصر العثماني. أنظر الدراسة الأولية لموقع الجار **أطلال**، ٥، ص ص٤٦-٤٧ (القسم العربي)، ص ص ٥٢-٥٣ (القسم الأجنبي)، ولوحة ٥٨، لمخطط لميناء الجار، وكذلك اللوحات ٦٣- أ - ب، ٦٤- أ - جـ التي توضح المناظر العامة والأساسات الجدارية والعملة الرومانية المكتشفة.

وعلى أي حال فالواضح أن الجار تمتعت بشهرة كبيرة مع بداية القرن الأول الهجري، واتسعت حجمًا كمدينة وميناء ومحطة بحرية وبرية للحجاج، ولم تخل مؤلفات المسلمين التاريخية والجغرافية من ذكر لميناء الجار، كما ينسب إلى الجار بعض الصحابة ورواة الحديث. ومن المؤرخين والجغرافيين الذين ذكروا الجار ابن سعد، والطبري، والمقدسي، واليعقوبي، وعرام، والإصطخري، وابن حوقل، وياقوت، والسمهودى،

والجزيري، حيث يتضح أن الجار ظلت عامرة على مدى عشرة قرون من بدء ظهور الإسلام.

كما تجدر الإشارة إلى مجهودات بعض الباحثين الرواد الذين ساعدوا على تحقيق موضع الجار والإعلام عنه، قبل مجيء ذوي الاختصاص من الآثاريين. انظر حمد الجاسر، **في شمال غرب الجزيرة**، ص ص١٦٧-٢١٤؛ عبدالقدوس الأنصاري، «رحلتان من مدينة جدة إلى أطلال الجار، ميناء المدينة القديم»، **المنهل**، جـ٥، المجلد ٣٢ (١٣٩١هـ/١٩٧١. عدد خاص). وانظر أيضًا عاتق بن غيث البلادى، **معجم معالم الحجاز**، جـ٢، ص ص١٠٤-١٠٨؛ **على طريق الهجرة: رحلات في قلب الحجاز** (دار مكة للنشر والتوزيع ١٣٩٨)، ص ص ٢٠٩ - ٢١٣. وانظر **اللوحات ٧ - ١١** عن الربذة.

(٣٢) عكاظ: تعتبر من المواقع الآثارية المهمة، وتقع إلى الشمال الشرقي من مطار الطائف بحوالي عشرة كيلو مترات. ويشتمل الموقع على بقايا المنازل والقصور ذات الأسقف البرميلية، وتبدو في بقايا الجدران لهذه القصور التفاصيل الهندسية المعمارية الراقية. كما يلاحظ في الموقع مجموعات من التلول الآثارية المنخفضة التي تظهر فيها الأساسات لجدران المباني القديمة، وقد بنيت من الحجر الجيري والناري، واستخدم الجص في طلاء الجدران من الداخل بطريقة منتظمة. كما يلاحظ على سطح الموقع انتشار بقايا الفخار والخزف والزجاج. ولقد ورد ذكر عكاظ في الكثير من كتب التاريخ والجغرافيا والأدب. وقد دارت مناقشات كثيرة في عصرنا الحاضر حول تحديد الموقع. وحتى الآن لم تجر أي تنقيبات آثارية في الموقع، ولم تصدر أي تقارير علمية عن الآثار البارزة فيه. ونكتفي بالإشارة إلى المقالة التي كتبها حمد الجاسر بعنوان «تحديد موقع عكاظ»، **العرب** (ملحق الجزء الثالث، رمضان ١٣٨٨هـ/ ديسمبر/ كانون أول ١٩٦٨)، ص ص١-٢٣. وانظر **سوق عكاظ في التاريخ والأدب** (إصدار نادي الطائف الأدبي)، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.؛ ومقدمة في **آثار المملكة العربية السعودية**، اللوحات ص ص١٥٨-١٥٩.

(٣٣) انظر في تحديد هذه المواقيت: **صحيح مسلم بشرح النووي** (كتاب الحج - باب مواقيت الحج)، (بيروت: مطبعة دار الفكر، ١٤٠١/١٩٨١م)، جـ ٢، ص ص٨١-٨٧.. وانظر الجزء الثاني من كتاب **صحيح البخاري** (القاهرة: مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ) ص ص١٦٤-١٦٧.

(٣٤) ذات عرق: تعرف اليوم باسم الضريبة، وتقع إلى الشمال الشرقي من مكة المكرمة، على طريق الحج العراقي المؤدي إلى مكة من الكوفة. وتوجد آثار ذات عرق إلى الغرب من قرية الضريبة الحديثة. انظر وصفًا لهذا الموقع في **أطلال، ٢**، ص ص٦٧-٦٩، واللوحات ٤٦، ٤٧، ٥٨، ٥٩ أ - ب.

وقد أورد صاحب **كتاب المناسك**، ص ص٣٥١-٣٥٢، معلومات مهمة عن ذات عرق وما فيها من منازل سكنية ومرافق عامة لخدمة المسافرين من الحجاج وغيرهم، وانظر أيضًا في تحقيق هذا الموضع عاتق بن غيث البلادى، **معالم مكة التاريخية والأثرية** (دار مكة للنشر والتوزيع. ١٤٠٠/١٩٨٠)، ص ١٦٠.

(٣٥) مثال على ذلك طريق الحج العراقي من الكوفة إلى مكة المكرمة، والمسمى بدرب زبيدة. ولمزيد من المعلومات أنظر الدراسة المطولة - لكاتب هذا البحث - عن هذا الطريق من الناحية التاريخية والآثارية:

S. al-Rashid, *Darb Zubaydah; The Pilgrim Road From Kufa to Mecca* (Riyadh: University Press, 1980).

(٣٦) في هذا الموضوع أنظر صالح أحمد العلي، «الحمى في القرن الأول الهجري»، **العرب**، المجلد ٣، جـ٧ (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص ص٥٧٧-٥٩٥. ؛ حمد الجاسر، «القطائع النبوية في بلاد بني سليم»، **العرب**، المجلد ٨ (رجب، ١٣٩٣هـ)، ص ص١-٨؛ (شعبان/ ١٣٩٣هـ)، ص ص٨١-٩٠؛ (رمضان/ ١٣٩٣هـ) ص ص٢٢٤-٢٥٤؛ (ذو القعدة و ذو الحجة/ ١٣٩٣هـ)، ص ص٣٥٨-٣٦٦؛ (محرم وصفر ١٣٩٤هـ)، ص ص٥٠٩-٥١٣.

ومن أشهر مناطق الأحمية في عصر الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة في الجزيرة العربية حمى الرَّبذة وحمى ضريَّة. وقد أثبتت الدراسات الآثارية عن وجود مدينة في كل منها على درجة كبيرة من الأهمية.

وبخصوص تحديد حمى الربذة انظر حمد الجاسر، «الربذة في كتب المتقدمين»، **العرب**، جـ٥، المجلد (١) (ذو القعدة، ١٣٨٦هـ)، ص ص٤١٨-٤٢٧؛ جـ٦ (ذى الحجة، ١٣٨٦هـ)، ص ص٥٤٦-٥٥٠؛ جـ٧ (محرم ١٣٨٧)، ص ص٦٢٥-٦٢٩؛ جـ٨ (صفر، ١٣٨٧هـ)، ص ص٧٢٤-٧٢٦. «الربذة: تحديد موقعها»، **العرب**، جـ١، جـ٢ (مجلد ١٠)، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ص١-٤. كذلك انظر: محمد ناصر العبودى، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، بلاد القصيم**، جـ١ (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ص٢٠٣-٢١٧؛ سعد عبدالله بن جنيدل، **المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، عالية نجد**، (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، جـ٢، ص ص٥٧١-٥٩١. أما عن الآثار المكتشفة في منطقة الربذة، يرجى النظر في التعليق رقم ٤٧ من هذا البحث.

وفي تحديد حمى ضريّة انظر محمد ناصر العبودي، **بلاد القصيم**، جـ٤، ص ص١٤٠٦-١٤٣٧؛ وانظر صالح سليمان الوشمي، **«الآثار الاجتماعية والاقتصادية لطريق الحج العراقي على منطقة القصيم»**، رسالة للماجستير (جامعة الملك سعود ١٤٠٢-١٤٠٣هـ)، ص ص ١٩٥-٢٠٥، ٢٩١-٢٩٦.

(٣٧) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣٠٦.

(٣٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٣.

(٣٩) الحربي؛ **كتاب المناسك**، ص ص٣٠٩، ٥٧٦؛ ياقوت، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٢٥٥-٢٥٦، جـ٣، ص١٢٩ (في مادة الزباء) وانظر S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah*, 14.

(٤٠) عن هذه المواقع وغيرها من البقايا الآثارية لمنازل طريق الحج العراقي أنظر Al-Rashid, *op. cit*, 73-107 .

(٤١) الأطم (وجمعها آطام) حصن مبني بالحجارة، أو كل بيت مربع مسطح، وتشبه الآطام الحصون المرتفعة. وقد اشتهرت المدينة خاصة بهذا النوع من التحصينات. انظر ابن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار لسان العرب)، المجلد ١، ص ص٧١-٧٢ (مادة أطم)، وهناك تعريفات أخرى كثيرة للمباني المحصنة في الجزيرة العربية. انظر جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٨، ص ص٣٤-٣٨.

(٤٢) الهمداني، **صفة جزيرة العرب**، ص ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤٣) الهمداني، **المصدر نفسه**، ص٣٦٥، وقد تعرّض الهمداني للعديد من القصور والحصون اليمنية التي بنيت قبل الإسلام، وظل بعضها قائمًا ومعروفًا بعد ظهور الإسلام مثل قصر غمدان الذي خرّب في عهد الخليفة عثمان بن عفان. ويذكر الهمداني أن الكثير من القصور في اليمن كانت عامرة حتى القرن الثالث الهجري، ومن هذه القصور قصر النضد (على جبل غربي صنعاء) الذي أحرقه البراء بن أبي الملاحف القرمطي في سنة ٢٩٥هـ، حيث ظلت النار تأكل خشب القصر أربعة أشهر. انظر **الإكليل** (تحقيق محمد بن علي الأكوع، دمشق، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، جـ٨، وكذلك التعليقات التي وضعها المحقق لما فيها من فائدة للتعريف بأماكن القصور والحصون، وتحقيق لمواضعها الجغرافية، **المصدر نفسه**، ص ص٣٣-٧٤، ٨٢-٩٤، ١٠٨-١٣١.

(٤٤) الهمداني، **المصدر نفسه**، ص ص٣٠٤-٣٠٥.

(٤٥) شملت أعمال المسح الآثاري المبدئي كل المنطقة الممتدة من الخرج وحتى وادي الدواسر، حيث تم حصر العديد من المواقع الآثارية، وجمعت عينات فخارية من الخرج وليلى ووادي الدواسر، حيث اتضح أن القطع الفخارية تشابه مثيلات لها من فخار قرية الفاو. بينما يمكن تحديد فخار العصر الإسلامي إلى القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، خاصة بعض القطع الفخارية التي عثر عليها في موقع ساقي الناهض القريبة من البدع، جنوب ليلى بمنطقة الأفلاج. **أطلال ٣**، (القسم الأجنبي)، ص ص٢٩-٣٠، ٣٧-٣٩، وانظر (القسم العربي)، ص ص٣٦-٣٧، ٤٦-٤٨.

(٤٦) عبدالرحمن الطيب الأنصاري، «قرية» الفاو. **صورة لحضارة الجزيرة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية** (الرياض: جامعة الملك سعود - جامعة الرياض سابقا بمناسبة مرور ٢٥ سنة على تأسيسها ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

(٤٧) بدأت أعمال التنقيبات الآثارية في موقع الربذة الإسلامي في عام ١٣٩٩/١٩٧٩م، ولا زالت الحفائر الموسمية جارية في الموقع في كل عام. وقد أظهرت حفريات الرّبذة نتائج مهمة توضح لنا صورة واضحة لأسلوب تخطيط المدن في الجزيرة العربية في العصر الإسلامي المبكر (انظر **اللوحات ٧-١١**). انظر النتائج الأولية لحفائر الربذة:

S. Al-Rashid, "Lights on the History and Archaeology of Al-Rabadhah (locally called Abu Salim)", *PSAS* 9 (1979), 88-101; 10 (1980), 81-84.

وكذلك التقارير الأولية للحفائر الآثارية للمواسم الثلاثة الأولى، **مجلة كلية الآداب - جامعة الملك سعود**، المجلد السابع (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٢٥٩-٢٧١؛ المجلد الثامن (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص٣٦٧-٣٨١، المجلد التاسع (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص٣٣٩-٣٥٩.

(٤٨) عن تخطيط المدينة المنورة خلال العصر النبوي انظر عبدالله بن عبدالعزيز بن إدريس، **مجتمع المدينة المنورة**

وتنظيم القبائل سياسيا واجتماعيا في عصر الرسول (ﷺ)، ١-١١هـ/٦٢٢، ٦٣٣م (الرياض: عمادة شئون المكتبات بجامعة الملك سعود، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

(٤٩) عبدالقدوس الأنصاري، آثار المدينة المنورة (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٩٣/١٩٧٣)، ص ص ٧٢-٧٨.

(٥٠) من أبرز هذه الحصون أطم بني حارثة وأطم بني زريق وأطم فارع. انظر الواقدى، المغازى، جـ٢، ص ص٤٥١-٤٥٤؛ السمهودي، وفاء الوفا، جـ١، ص٣٠٢.

(٥١) عبدالقدوس الأنصاري، بين التاريخ والآثار (الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧١)، ص ص: ٧٦-٩٧؛ آثار المدينة المنورة، ص ص ٢١٩ - ٢٢٨.

(٥٢) Richard Le Baron Bowen and Frank P. Albright, *Archaeological Discoveries in South Arabia* (Baltimore, 1968), 7-8, 16-19, 70Off. وانظر عن سد مأرب، *op. cit.*, Ills. 82-89.

(٥٣) J.C. Wilkinson, "*The Organisation of the Falaj System in Oman*" Research Paper No. 10, School of Geography - University of Oxford, 1974; Donald Hawley, *Oman and Its Renaissance* (London, 1977), 130-133.

(٥٤) انظر أطلال ٢ (القسم العربي)، ص ص١١٤-١١٨؛ (القسم الأجنبي) 101–89 ,217–203؛ وكذلك S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah;* "Ancient Water-tanks on the Haj Route from Iraq to Mecca and their Parallels in other Arab Countries", *Atlal* 3 (1979), 55–62.

والمقالة مترجمة باللغة العربية ومنشورة في العدد نفسه بعنوان: «برك المياه على طريق الحج من العراق إلى مكة ونظائرها في الأقطار العربية الأخرى»، أطلال ٣ (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص٦٥-٧٢، اللوحات ٢٨-٤٣.

(٥٥) انظر حمد الجاسر أيضًا، في شمال غرب الجزيرة، ص٢٥٠.

(٥٦) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال (تحقيق خليل محمد هراس. القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م)، ص١٠٩.

(٥٧) يقع هذا السد على بعد ٣٠كم تقريبًا إلى الجنوب من خيبر، وهو إلى الشرق من طريق المدينة المنورة - خيبر بحوالي كيلو متر واحد، في وادي الغرس (وادي السلسلة). يبلغ طول السد الأصلي حوالي ٣٠٠ متر، وما تبقى من السد حاليا حوالي ١٧٠ مترًا، بينما يصل ارتفاع السد إلى ٣٠ متراً. ويعتبر هذا السد من أبدع ما بناه العرب في منطقة الحجاز، لضخامته وسماكته وتعقيد بنائه. انظر أطلال ٥ (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص١٨-١٩، لوحة ٢٣أ، ب.

(٥٨) سد الحصيد: ويقع إلى الشرق من طريق المدينة المنورة - خيبر، وهو على بعد ١٤كم تقريبا إلى الجنوب من خيبر. وقد كان هذا السد على حالته الطبيعية حتى تم طلاء واجهتي السد بطبقة أسمنتية مع بعض الإصلاحات، وذلك في عام ١٩٧٤م/١٩٧٥م. ولا زال السد يحجز كميات كبيرة من مياه وادي الحصيد. ويبلغ طول السد ٦٠ مترًا تقريبا وارتفاعه حوالي ١٠ أمتار. انظر صورة أصلية للسد: H. St. John Philby,

The Land of Midian (London, 1957), opposite p. 23. وانظر الصورة نفسها منقولة عن فيلبي في كتاب حمد الجاسر، **في شمال غرب الجزيرة**، ص٣١٤.

(٥٩) سد المشقوق: وهو من سدود خيبر القديمة، ويقع إلى الشرق من الشريف ويبعد حوالي ٣كم إلى الشرق من خط الأسفلت الواصل بين تبوك والمدينة. وقد أقيم السد على أحد روافد شعيب حلحال. ويصل طول هذا السد التقريبي الى حدود ١٠٠ متر وعرضه ١٠ أمتار. ويشاهد على ظهر السد بقايا طبقة جصية. أما واجهة السد الغربية فهي مدرجة، وتبدو في طرفه الجنوبي آثار لفوهة أو قناة. ولم يعد هذا السد صالحًا لحجز المياه بسبب سقوط الطبقة الجصية وارتفاع نسبة الطمي في أرضية السد. لم ترد أية اشارة لهذا السد في أعمال المسح الآثاري لهذا السد. وقد أورد فيلبي وصفًا مختصرًا للسد نفسه، **المرجع السابق نفسه**، ص٣٩. وانظر، حمد الجاسر، **المرجع نفسه**، ص ٢٨٣.

(٦٠) سد الزايدية: ويقع إلى الشمال الشرقي من خيبر، على مضيق وادي الزايدية، طوله التقريبي ٢٥ مترًا وسمك جدار السد حوالي ٨ أمتار، أما ارتفاع السد فيصل في الوقت الحاضر الى ٤ أمتار تقريبًا. وقد غطى الطمي أرضية السد. أما النقوش الخطية الباقية على طرف الوادي والسد من الناحية الشمالية والجنوبية، فهي في الغالب تعود إلى أوائل القرن الأول الهجري. انظر **أطلال ٥**، ص١٨، اللوحة ٢٤، أ، ب.

(٦١) عن هذا الموضوع انظر R. Raikes (ed. al.), *"Selected Studies on Hydrological Aspects of Taif Dams"*, (Unpublished study conducted for the Ministry of Agriculture, Kingdom of Saudi Arabia 1969).

(٦٢) عن هذه السدود انظر **أطلال ٤** (القسم العربي)، ص ص٢٧-٢٨، (القسم الأجنبي)، ص ص٢٦-٢٧ (اللوحة ٣٣أ - سد السلامة، ب - سد سيسد) كذلك. ويضاف إلى مجموعة هذه السدود، أربعة سدود أخرى هي سد الدرويش، وسد اللصب، وسد سداد، وسد أم البقرة، وسد داما وهو الوحيد الذي يبعد حوالي ١٤٠ كم جنوب غرب الطائف في وادي داما. انظر وصفًا مفصلاً لهذه السدود في مجيد خان، علي مغني، «سدود أثرية في منطقة الطائف»، **أطلال ٦** (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ص١٢٥-١٣٤. وانظر المقالة نفسها باللغة الانجليزية بعنوان، "Ancient Dams in the Taif Area" (1981/1401), 125–135 أما اللوحات المخططة والمصورة لهذه السدود فهي (اللوحات ١٠٥-١٢٣). كذلك انظر مقالة السيدة شيرلي كاي «عن بعض السدود القديمة في الحجاز (الطائف وخيبر)».

Shirley Kay, "Some Ancient Dams of the Hejaz", *PSAS* 8 (1978), 68–73, Pls. 1–15, pp. 74–80.

(٦٣) السوارقية وحاذة وصفينة ثلاث واحات صغيرة، تقع إلى الجنوب الشرقي من المدينة المنورة، وكانت هذه الواحات الثلاث تشكل محطات رئيسة على طريق الحج الواصل بين المدينة المنورة ومكة المكرمة من جهة، وبين العراق من جهة أخرى. وترتبط كل من صفينة وحاذة، بصفة خاصة، بطريق فرعي لدرب زبيدة يخترق الجزء الشرقي من حرة رهاط، وقد اشتهر هذا الجزء من الطريق باسم «طريق علي بن موسى» الأمير العباسي الذي قام بإصلاح الطريق في العصر العباسي الأول، حيث نقاه من الجلاميد الصخرية الكبيرة التي كانت تعترض طريق قوافل الحجيج. ولا زالت آثار طريق الحج واضحة المعالم فيما بين صفينة وحاذة. أما السوارقية

فهي من المناطق التي اشتهرت في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، ولا زالت تحوى مجموعات من الآثار الخطية على الجبال مع وجود بقايا المنازل القديمة والسدود والآبار. ولمزيد من المعلومات انظر S. Al-Rashid, *Darb Zubaydah*, 105–107, 133–134. وانظر أيضًا بعض المعلومات التاريخية والجغرافية في، Abdullah Al-Wohaibi, *The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers 800–1150*, (Beirut, 1973), 257–261.

(٦٤) عثر على مجموعات أخرى من السدود، بعضها في حالة جيدة والبعض الآخر متهدم، ومن هذه السدود: سد وادي حرص (**أطلال ١**، ص٦٣، اللوحات ٢٥ أ ـ د، ٣٠ ـ أ)، سد وادي كند (في مكة الرقة) (**أطلال ٢**، ص ص٦٦-٦٧، اللوحة ٥٤ـب). ومن السدود التي اكتشفت حديثًا سد الماوية الذي يقع الى الجنوب من هجرة الماوية الحديثة بالقرب من جبل الماوان، وهو المكان الذي كان يسمى قديمًا مغيثة الماوان، وهي إحدى محطات طريق الحج القديم، وتبعد هذه المحطة عن موقع معدن النقرة الآثاري الى الجنوب الشرقي، بحوالي ٥٠كم تقريبًا.

وقـد زار المؤلف هذا السد (في ٤/٤/١٣٩٨هـ)، ولاحظ أنه بحالة بنائية جيدة، غير أن أرضيته امتلأت بالطمي المتراكم عبر مئات السنين. وللسد واجهة مدرجة، وقد بني بالحجر الرملي والبازلتي والجرانيتي المثبت بالمونة المخلوطة بالرمل الخشن والأحجار المجروشة. يبلغ طول السد التقريبي ٤٧ مترًا وسمكه من الأعلى حوالي ٥٠ر٣ أمتار، أما الارتفاع من الخارج فيبلغ حوالي ٣ أمتار.

(٦٥) من أمثلة البرك المدرَّجة المكتشفة في درب زبيدة بركة العقيق ومجمع بركة الخرابة. انظر S. Al-Rashid, *op. cit.*, 103–105, Pls, xxxv, xxxvi, 2. وانظر **أطلال ٢**، اللوحتين ٤٨، ٥٠.

(٦٦) عن موضوع برك المياه في جنوب الجزيرة انظر S. Al-Rashid, *op. cit.*, 203–212.

(٦٧) يحسن بنا أن نشير إلى أن القنوات القديمة لا زالت آثارها باقية حتى الآن في منطقة العلا، وما جاورها مثل وادي الجـزل وينبع النخل، ومنطقة دومة الجندل وعيون الجوى بالقصيم، كذلك لا زالت بعض الآثار القديمة للقنوات باقية في منطقة الخرج وفي منطقة القريات، خاصة عيون «حديثة» القديمة، إلى الشمال الغربي من النبك قاعدة قريات الملح الإدارية.

وقـد يطول الشرح في الحـديث عن مواطن العيون القديمة في الجزيرة العربية مثل اليمن وعمان. ويستحسن الإشارة إلى أحدث الأبحاث في هذا الموضوع. فانظر

Abdullah Adam Nasif, *An Historical and Archaeological Survey of Al-Ula with Special Reference to its Irrigation System* (Ph. D. Thesis, University of Manchester, 1981). 2 Vols.

وعـلى سبيل المثال انظر فيه الصفحات. 157–174; (Plates & Maps) 179–208 (قنوات العلا)؛ 216–220 (قنوات المدينة المنورة)؛ 220–224 (قنوات ينبع).

(٦٨) مثلاً عن كُتّاب النبي (ﷺ) والذين تولوا كتابة معاهدات الرسول داخل الجزيرة العربية ورسائله إلى بعض الأمراء والملوك، انظر محمد مصطفى الأعظمي، **كُتّاب النبي (ﷺ)** (بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ومحمد

حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (الطبعة الثالثة، بيروت، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

(٦٩) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، ٤ أجزاء (القاهرة، ١٣٦٨هـ)، جـ٢، ص ص١١١-١١٥.

(٧٠) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، جـ٢، ص ص٣٥٨-٣٥٩. وانظر الأعظمي، **المرجع نفسه**، ص ص٦٠-٦٣.

(٧١) تجمع المصادر أنه من أسباب جمع القرآن استشهاد عدد كبير من حفظة القرآن الكريم في معركة اليمامة سنة ١١هـ في عهد أبي بكر الصديق، وبلغ عدد من استشهد من الصحابة (من المهاجرين والأنصار) زهاء ٥٨ رجلًا، جميعهم من حفظة القرآن. وكان الخليفة عمر بن الخطاب قد ألحّ علي أبي بكر للمسارعة في جمع القرآن بعد هذه الحادثة، وقد تولى زيد بن ثابت (رضي الله عنه) جمع القرآن الكريم من الرقاع والأكتاف والعسب ومن صدور الرجال. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣/١٩٦٤)، ص٧٧. وفي عدد من استشهد في معركة اليمامة انظر **تاريخ خليفة بن خياط** (تحقيق أكرم ضياء العمرى. الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ص ص١١١-١١٥.

وقد حدثت معركة اليمامة في سهل عقرباء بالقرب من الجبيلة إلى الشمال من مدينة الرياض بحوالي ٥٠كم. وتعتبر المعركة هذه من أعنف المعارك التي خاضها المسلمون ضد المرتدين في جزيرة العرب بقيادة مسيلمة الكذاب، وكان على جيش المسلمين خالد بن الوليد الذي كان على رأس عشرة آلاف مقاتل من المسلمين. ولا تزال آثار المقابر مشاهدة في المنطقة حتى وقتنا الحاضر. انظر عن هذا الموضع عبدالله بن خميس، **معجم اليمامة** (الرياض، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، جـ٢، ص ص١٦٣-١٦٨؛ وعن الجبيلة، **المرجع نفسه**، جـ١، ص ص٢٦٤-٢٦٧. وللتفاصيل عن موقع عقرباء وجملة، وهي من المواقع المعروفة عند ظهور الإسلام في منطقة اليمامة، انظر حمد الجاسر، **مدينة الرياض عبر أطوار التاريخ** (الرياض، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ص ص٤٥-٥٣.

(٧٢) عن هذه النقوش الخمسة انظر ناصر النقشبندي، «منشأ الخط العربي وتطوره لغاية عهد الخلفاء الراشدين»، **سومر** ٣ (١٩٤٧)، ص ص١٢٩-١٤٢. ولقد تصدى الباحث خليل يحيى نامي إلى دراسة هذه النقوش ومناقشتها، من حيث التطور السريع للكتابة النبطية حتى أصبحت أشكال حروفها مقاربة للأحرف الكوفية المبكرة في بحثه، «أصل الخط العربي وتاريخ تطوره إلى ما قبل الإسلام»، **مجلة كلية الآداب** (الجامعة المصرية) المجلد الثالث (١٩٣٥م)، ص ص١-١١٢.

(٧٣) عن الحفائر الآثارية في هذا الموقع انظر نور الدين حاطوم، «قصر جبل سيس الأموي»، **مجلة الحوليات الأثرية السورية** ١٣ (١٩٦٣م)، ص ص٢٤٣-٢٦٢. وعن النص المشار إليه انظر Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie* II (Wien, 1971), 15-17. وانظر سهيلة ياسين الجبورى، **أصل الخط العربي**

وتطوره حتى نهاية العصر الأموي (بغداد، ١٩٧٧م)، ص ص٥٢-٥٣، لوحة (٦ب). كذلك عثر في جبل أسيس على مجموعة الكتابات الصخرية بعضها مؤرخ ويعود إلى الفترة الأموية؛ انظر: محمد أبو الفرج العش، «كتابات عربية غير منشورة وجدت في جبل أسيس»، **مجلة الحوليات الأثرية السورية** ١٣ (١٩٦٣م)، ص ص٢٨١-٢٩٣، Pl. I–II

(٧٤) محمود عباس حمودة، **تاريخ الكتاب الإسلامي** (القاهرة، ١٩٧٩م)، ص ص٦٣-٦٥.

(٧٥) معظم هذه الأوراق محفوظة بدار الكتب المصرية، وقد نشر المستشرق الألماني أدولف جروهمان بعضا منها في أجزاء بعنوان **أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية** (ترجمة حسن إبراهيم حسن)، جـ١ (القاهرة، ١٩٣٤م)، جـ٢ (القاهرة، ١٩٥٥م). كما يمكن الإشارة إلى أن كثيرًا من المتاحف الأوروبية في حوزتها مجموعات كبيرة من أوراق البردي التي لم يتم فهرستها ونشرها علمياً، وبالأخص المجموعات الموجودة في خزائن متحف اللوفر بباريس.

(٧٦) Muhammad Hamidullah, "Some Arabic Inscriptions of Medinah of the early Years of Hijrah", *Islamic Culture* 13 (1939), 427 – 439.

(٧٧) النقشبندي، المرجع نفسه، ص ص١٢٩-١٤٢.

(٧٨) صلاح الدين المنجد، **دراسات في تاريخ الخط العربي منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموي**، (بيروت: دار الكتب الجديد، الطبعة الثانية ١٩٧٩م).

(٧٩) Nabia Abott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development* (Chicago, 1939).

(٨٠) H. Hawary, "*The Most Ancient Islamic Monument* Known Dated A. H. 13 (A.D. 652)", *JRAS* (1930), 321-333.

(٨١) وضع جروهمان تسلسلاً والكتابات العربية المؤرخة، ومجموعها ٤٥ نصًا كتابيًا تبدأ بالبردية المؤرخة في ٢٢هـ/ ٦٤٣م، وتنتهي بنقش مؤرخ في سنة ١٢٩هـ/ ٧٤٦-٧٤٧م. انظر. A. Grohmann, *op. cit.*, 71-75.
cit., 71–75.

(٨٢) قد يكون من المناسب ونحن نتحدث عن وثائق عصر النبوة والخلافة الراشدة في الجزيرة العربية، أن نشير إلى أن هذه الوثائق لم تقتصر على ما عثر عليه في الجزيرة العربية، بل لقد عثر على الكتابات والوثائق التالية:
(١) بقايا كتابة على جسر «أطهان صو» في كردستان في العراق والتي يذكر أنها تعود إلى سنة ٢٤هـ/٦٤٣م.
(٢) بردية مكتوبة بالخط اليوناني والعربي مؤرخة في سنة ٢٢هـ/٦٤٢م، وهي تمثل إيصال استلام من قبل أحد أمراء عمرو بن العاص في اهنس بمصر. وكذلك بردية تنسب إلى عمرو بن العاص، يحتمل أنها تعود إلى سنة ٢٤هـ/٦٤٣م.
(٣) حجر عروة بن ثابت والذي عثر عليه في حائط كنيسة في قبرص، ويعود تاريخه إلى سنة ٢٩هـ/ ٦٥٠م.
(٤) حجر عبدالرحمن بن خير الحجري الذي عثر عليه في أسوان بمصر، والمؤرخ في سنة ٣١هـ/٦٥٢م.
(٥) وأخيرًا نذكر الكتابة المضروبة على قطع العملة الفضيّة والنحاسية، منذ سنة ١٩هـ وحتى سنة ٤٠هـ.

راجع النقشبندي. المرجع نفسه.

(٨٣) تعزي الباحثة سهيلة الجبورى (المرجع نفسه، ص٧٣) سبب عدم وصول وثائق مكتوبة، تعود إلى الفترة الزمنية القريبة من عصر الرسالة المحمدية في الحجاز، الى ندرة الحفائر الآثارية في شبه الجزيرة والتي سببها بما وصفته بالتعصب الديني. والواقع أن هذا الحكم الجائر لا يمكن قبوله أبدًا من هذه الباحثة وادعاؤها باطل، إذ أنه لم يكن هناك أي تعصب ديني بخصوص الآثار الإسلامية، خاصة تلك التي تعود بالفائدة العلمية للتاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، بل أثبتت الدلائل أن أقطار الجزيرة العربية قد وضعت الخطط والبرامج المكثفة للكشف عما تحويه أراضيها من تراث عربي قديم وإسلامي، من أجل سد النقص وإثراء المعرفة.

(٨٤) أطلال ١٠ (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، ص ص٧٣-٧٤. ومن أهم المناطق التي عثر فيها على نقوش صخرية، هي منطقة دومة الجندل حيث عثر على مجموعة من النقوش المحفورة على قمة جبل مجاور للمدينة القديمة، وقد شاهد كاتب هذا البحث تلك النقوش ومعظمها غير مؤرخ عدا نقش واحد يعود تاريخه إلى سنة ١٢١هـ، وهذه النقوش لم تجد طريقها للنشر بعد. أما النقوش الصخرية الأخرى فهي تلك التي شاهدها الكاتب في منطقة خيبر، وفيها ما يقارب الأربعين نقشًا جميعها غير مؤرخة عدا نقش واحدٍ مؤرخ في سنة ١٢٨هـ، باسم سليمان بن أسعد. وهذه النقوش لم تنشر بعد.

(٨٥) وجد هذا النقش في وادي الشامية بمكان يسمى الباثا الذي يبعد حوالي ٤٠كم شمال غرب الطائف. وقد قرأ الباحث أحمد حسين شرف الدين النص على النحو التالي: «رحمة الله وبركاته على عبدالرحمن بن خالد بن العاص وكتب سنة أربعين»، أطلال ١، اللوحة ٤٦ أ ـ ب.

(٨٦) أشار جروهمان إلى هذا النص، وقد قام ريكمانز بنسخه في وادي سبيل إلى الشمال من نجران، وقرأ جروهمان النص كالتالي: «اللهم اغفر لعبد (الله) بن ديرام. كتب لأربعة ليال خلون من محرم من سنة ست وأربعين». انظر A. Grohmann, *Arabic Inscriptions*, 124, Z–202, Pl. XXIII

(٨٧) الخشنة إحدى المواقع الإسلامية الواقعة على طريق الحج (درب زبيدة)، والواقعة إلى الشمال من مكة المكرمة، والنقش مكون من ثلاثة أسطر تقرأ كالتالي: «اللهم اغفر لجهم بن علي بن هنيدة وكتب لسنة ست وخمسين». ويلاحظ أن الباحث أحمد حسين شرف الدين قد أخطأ في اسم جهم ووضعه في النص باسم «حديّه»، وفي وصفه النص وضعه باسم هديّه. انظر أطلال ١، ص٧٣، واللوحة ٥٠ـ أ ـ ب.

(٨٨) عن هذا النقش انظر G.C.Miles; "Early Islamic Inscriptions Near Taif in the Hijaz", *JNES* 7 (1948), 236–242, Pls. XVII–XVIII; Grohmann, *op. cit.*, 56–58.

(٨٩) انظر أيضًا عن امتداد هذه الصناعات: عائشة باقاسي، بلاد الحجاز في العصر الأيوبي (مكة المكرمة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٧٤-٧٦. أما عن أنماط النشاط الحرفي والصناعي في المدينة المنورة في عهد الرسول (ﷺ) فانظر عبدالله بن إدريس، مجتمع المدينة في عهد الرسول (ﷺ)، ص ص٢١٩-٢٢٥. وعن ظهور الحسبة في الإسلام انظر على سبيل المثال محمد بن أحمد القرشي (ابن الأخوة)،

كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة (تحقيق محمد محمود شعبان، وأحمد عيسى المطيعي. القاهرة، ١٩٧٦م).

(٩٠) عن مسميات هذه الأواني واستخـدامـاتهـا انـظر، الإمـام النـووي، ريـاض الصـالحين (بـيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م)، ص ص٢٥٤-٢٥٥ (المخضب - القدح - التور)؛ وعمدة القاريء شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين أبو محمد أحمد العيني (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، جـ٣، ص ص٨٧-٩٦.

(٩١) الكتاني، التراتيب الإدارية، ص١٠٣. والحنتم «جرار مدهونة خضر» كانت تحمل فيها الخمر إلى المدينة. ثم اتسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحدتها «حنتمة» انظر هذا التعريف في ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، جـ١، ص٤٤٨.

(٩٢) ومن الدراسات الحديثة خارج نطاق الجزيرة العربية، تلك التي أجريت في الأردن على مدى عشر سنوات وأكثر، لغرض تقصّي مراكز الاستيطان الحضاري في تلك المنطقة قبل الإسلام، والتطور الذي حدث فيها بعد دخول الإسلام، وما طرأ عليها من تغيير خاصة في العصر الأموي. انظر

James A. Sauer, *Heshbon Pottery* (Michigan: Andrews University Press, 1971), 39-49. خاصة فيما

يخص الفترة الأموية في تل حسبان. وانظر للمؤلف نفسه:

"The Pottery of Jordan in the Early Islamic Period", *Studies in the History and Archaeology of Jordan* I (Amman, Jordan: (Deptartment of Antiquities, 1982), 329–337.

(٩٣) مثال على ذلك انظر الفصل الثاني من كتاب: Arthur Lane, *Early Islamic Pottery* (London, 1948), 5–9. وهذه الأواني الفخارية المطليّة هي التي أطلق عليها أواني الحنتم *op. cit.*, 9, Pl.3 . وبالإضافة إلى انتشار هذا النوع من الفخار في أنحاء متفرقة من الجزيرة العربية، فقد ظهر العديد من المواقع الآثارية التي تم الحفر فيها خاصة خربة المفجر والحيرة وسامراء وسوسه وسيراف ونيسابور، وللأستئناس أنظر المراجع التالية المتعلقة ببعض هذه المواقع:

D. C. Baramki, "*The Pottery From Khirbat El-Mefjer*", *QDAP* vol. 9–10 (1939–42), 65–103. Mayriam Rosen-Ayalon, *La Poterie Islamique* (Paris, 1974); Charles K. Wilkinson, *Nishapur: Pottery of The Early Islamic Period* (New York: The Metropolitan Museum of Fine Art, 1973); David Whitehouse, "Excavation at Siraf", *Iran* VI (1968), 1–22, X (1972), 63–87; David Talbot Rice, "The Oxford Excavations At Hira", *Ars Islamica*, (1934), 51–73, Arthur Lane, "Glazed Relief Ware of the Ninth Century A.D.", *Ars Islamica* VI, Part I (1938–9), 56–65.

(٩٤) انظر التعليق رقم ٤٧ من هذا البحث. والواقع أن النتائج الأولى لحفائر الربذة توضح التطور المرحلي للفخار الإسلامي، حيث نلاحظ تنوع الفخار غير المطلي وتنوع الفخار المطلي والخزف (اللوحة ٣٠)، ونأمل أن

تعطي الدراسة النهائية لفخار الربذة صورة واضحة عن التسلسل الزمني لموقع الربذة منذ ظهورها في بداية القرن الأول الهجري وانتهائها في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة. ونلاحظ حتى الآن توافقًا بين ما ذكرته المصادر التاريخية والجغرافية عن الرّبذة مع المعثورات الآثارية، وبالأخص الفخار.

(٩٥) في هذا الموضوع يمكن الإشارة إلى مجموعة من الكتب والأبحاث التي بين أيدينا والتي تناولت بأساليب مختلفة النقود الإسلامية بصفة عامة، وعن بداية ظهور العملات العربية الإسلامية، وعلى سبيل المثال انظر: عبدالرحمن فهمي محمد: **فجر السكة العربية** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٦٥م)؛ ناصر النقشبندي ومهاب درويش البكري، **الدرهم الأموي المعرّب** (بغداد، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)؛ محمد أبو الفرج العش، **كنز أم حجرة الفضي** (دمشق: المديرية العامة للآثار والمتاحف، ١٩٧٢م)؛ حسان علي حلاق، **تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي** (بيروت، ١٩٧٨م)؛ سمير شمّا، **النقود الإسلامية التي ضربت في فلسطين** (دمشق، ١٩٨٠م)؛ محمد أبو الفرج العش، «المسكوكات في الحضارة العربية الإسلامية»، **المجلة العربية للثقافة**، ١ (١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ص١٨١-٢٠٢.

J. Walker, *A Catalogue of the Mohammadan Coins in the British Museum* I (1941), II (1956) (repr., 1967). Stanley Lane, Poole, *The Coins of the Eastern Khaleefehs in the British Museum* I–X (Bologna, 1875; rpr., 1967); George C. Miles, *Rare Islamic Coins* (New York, 1950).

وهناك تقارير علمية مختلفة عن العملات الإسلامية وغيرها من العملات التي سبقت ظهور الإسلام، وترد تباعًا في المجلات العلمية المتخصصة، من أهمها **مجلة المسكوكات** التي تصدر عن المديرية العامة للآثار العراقية والتي صدر أول عدد منها في سنة ١٩٦٩م.

(٩٦) عبدالرحمن فهمي، **المرجع نفسه**، ص٣٩ ومابعدها.

(٩٧) على سبيل المثال انظر Brian Doe, "*Southern Arabia* (London, 1971), 11–122, Pl. 44. ، عبدالرحمن الطيب الأنصارى، **«قرية» الفاو صورة للحضارة العربية قبل الإسلام**، ص٢٨، واللوحات ص ص١٢٤-١٢٥.

George France Hill, *A Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia* (Bologna, 1965), pp. XIV–LXXXVI, Pls. VII–XI. وانظر أيضًا جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٧، ص٤٨٧.

(٩٨) محمد باقر الحسيني، **تطور النقود العربية الإسلامية**، (بغداد، ١٩٦٩)، ص ص٤٦-٤٨. أما الفلوس النحاسية فيذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ضرب فلسًا على طراز عملة هرقل سنة ١٧هـ. انظر **المرجع نفسه**، ص٤١. وكذلك عثر على بعض الدراهم التي تعود إلى عهد الخلفاء الراشدين عمر وعثمان وعلي (رضي الله عنهم). انظر وداد علي القزاز، «الدراهم الإسلامية المضروبة على الطراز الساساني للخلفاء الراشدين في المتحف العراقي»، **المسكوكات** ٨ (١٩٦٩م)، ص ص١٣-١٥.

(٩٩) حسـان علي حلاق، **تعـريب النقـود والدواوين في العصر الأموي**، ص٢٥ ، وانظر، البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص٤٥٣-٤٥٤ .

(١٠٠) محمـد باقـر الحسيني، المرجع نفسه، ص ص ٤١-٤٢ ، ٤١-٤٢ ، وعبدالرحمن فهمي، **النقود العربية ماضيها وحاضرها**، ص ص ٢٧-٢٨ .

موقع نِصتان في ضوء الوثائق البردية
قبيل الإسلام وخلال نصف القرن الأول من الحكم العربي

مصطفى عبدالحميد العبادي

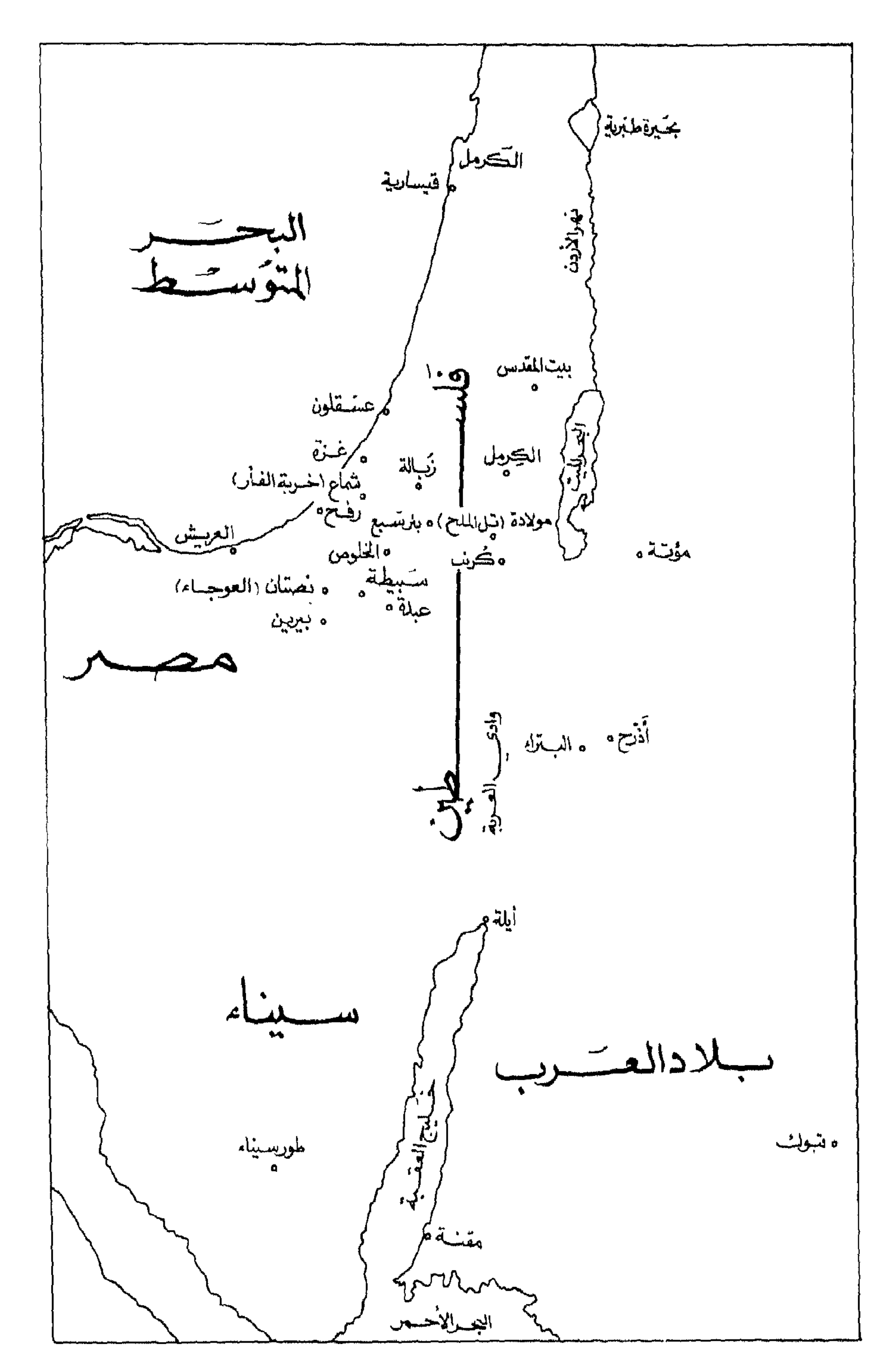
نِصْتان أو نِصّانا هو الاسم القديم لقرية العوجاء أو عوجا الحفير التي تقع في صحراء النقب بجنوب فلسطين (**الخارطة ١**)، وترجع أهميتها في التاريخ القديم إلى موقعها على طريق القوافل الرئيسة من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط، وبتعبير أدق في المرحلة الأخيرة من طريق أيلة (إيلات) إلى غزة. وكان يمر بنصتان أيضًا الطريق المتجهة غربًا إلى مصر.

ويبدو أن هذا الموقع ظل مجهولاً للكتاب والمؤرخين في العصور القديمة والإسلامية، ولعل الوحيد الذي أشار إليه قبل القرن التاسع عشر هو المقريزي في هذه العبارة المختلطة:

«وجد في مدينة الأعوج (العوجاء) أعوام بضعة وستين وسبعمائة جب بقلعتها، بعيد المهوى يبلغ عمقه نحو ماية ذراع، وبقاعه عدة أسفار على رفوف حمل منها سفر طوله ذراعان وأزيد، قد غلف بلوحين من خشب وكتابته بالقلم المسند طول الألف واللام نحو شبر. فوجد ببلاد الكرك مَنْ قرأه فإذا هو سفر من عشرة أسفار قد ابتدأه بحمدالله»(١).

حتى إذا كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، زار شمال الجزيرة العربية عدد من الرحالة والمستشرقين الأوروبيين، وتعرفوا على «العوجا» وسجلوا أوصافًا لها. وما من شك أن أهم من وصف الموقع هما: موسل (Alois Musil) (٢) والسير ليناردوولّي (Sir Leonard Woolley) (٣)، وظل الموقع معروفًا باسم العوجا أو الأعوج أو عوجا الحفير (لكثرة تعاريج واديها) حتى عامي ١٩٣٥-١٩٣٦ و١٩٣٦-١٩٣٧، حين اكتشفت بعثة «كولت» الآثارية مجموعة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية القديمة، وتبين من قراءتها أن للموقع اسمًا قديمًا آخر هو «نِصّانا» باليونانية وعرفتها الإدارة العربية الأولى باسم «نِصْتَان».

ولا نعرف شيئًا عن منشأ الاسم القديم، ولكن يبدو أنه اسم نبطي، وأن الأنباط كانوا أول من أدرك أهمية هذا الموقع، واتخذوه محطة لتجارتهم على طريق القوافل بين قاعدتهم البطراء وميناء أيلة على خليج العقبة. ويبدو أن أقدم آثار نِصتان بناء نبطي من القرن الثاني ق.م. «يصلح لقوة صغيرة لحراسة الحدود أو لإدارة الجمارك»(٤). وما من شك أن تاريخها الأول ارتبط بفترة ازدهار تجارة الأنباط العالمية فيما بين القرن الثاني قبل الميلاد والقرن الثاني الميلادي. وفي سنة ١٠٦م بعد أن سقطت البطراء تحت السيطرة الرومانية، قرر الامبراطور تراجان بناء طريق كبرى جديدة تمتد من الساحل السوري إلى ميناء أيلة، مارة بدمشق وبُصرى وفيلادلفيا (عمّان) والبطراء. وقد تم بناؤه



الخارطة ١ : جنوب فلسطين والمناطق المجاورة، موضح عليها نِصْتَان والمواقع التي وردت في البرديات.

خلال خمس سنوات (١٠٦-١١١م)(٥)، بهدف إحكام السيطرة الرومانية على تجارة التوابل الجنوبية. ولكن الطريق الرومانية الجديدة لم تحقق الأهداف التجارية منها، فقد صاحب سقوط البطراء ظهور مدينة جديدة من مدن القوافل على طريق أخرى، وهي مدينة تدمر في بادية الشام. ولوحظ أن جزءً كبيراً من التجارة تحوّل في الحال إلى الطريق الشرقية المارة بتدمر. وقد أدى هذا التحول في طريق التجارة إلى اضمحلال البطراء وتابعتها نِصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع.

هكذا انتهت المرحلة الأولى من تاريخ نِصْتان، والتي يعتبر من أهم بقاياها بجانب البناء النبطي مجموعة صغيرة من أيدي الجرار الفخارية ذات الأختام اليونانية، ولا يزيد عددها على ٣٨، وترجع إلى الفترة ١٥٠-٥٠ قبل الميلاد. والأكثرية الغالبة من الجرار التي تمثلها هذه الأيدي المختومة - والمعروفة باسم Amphora *(أ) - وعددها ٣٣، جاءت من جزيرتي رودس وكوس اليونانيتين، وثلاثة من بامفيليا بآسيا الصغرى، واثنتان من جرار زيت إيطالية الصنع. ومن المحتمل أن هذه الجرار الثمانية والثلاثين، لم تأت إلى نِصتان بمحتوياتها الأصلية مباشرة من رودس وكوس وبامفيليا وبرينديزي، ولعل الأمر الأكثر احتمالاً هو أنها مرت بمصر أو بغزة أولاً، نظرًا لأننا قد عثرنا على الكثير من النماذج مماثلة لأختام نِصتان في الإسكندرية ونقراطيس بمصر(٦).

ومما يؤيد مثل هذا الاحتمال فقرة ذات دلالة وردت عند هيرودوت الذي زار مصر وعاش فيها في زمن يقرب من ثلاثة قرون قبل تاريخ أيدي جرار نِصتان. يتحدث هيرودوت في هذه الفقرة عن الأقاليم الواقعة في جنوب سوريا وإلى الشرق من مصر، وهو يعتبر سكانها على تباينهم فئات مختلفة من السوريين:

«فالأرض الممتدة من جنوب فينيقيا حتى مدينة غزة يسكنها سوريون يسمون بالفلسطينيين، وجميع الموانى من غزة حتى مدينة اينيسوس تتبع ملك العرب؛ وتنتمي للسوريين البلاد من اينيسوس إلى بحيرة سربونس، التي يمتد جوارها جبل كسيون، والأرض وراء بحيرة سربونس هي أرض مصر. والمنطقة الممتدة من مدينة اينيسوس إلى جبل كسيون وبحيرة سربونس (مسيرة ثلاثة أيام) شديدة الجفاف».

وبعد هذا الوصف لبعض أقاليم فلسطين وما يليها جنوبًا وغربًا، يسوق في شيء من الفخر والاعتداد بالنفس ملاحظة شخصية له، فيقول:

«وسوف أذكر الآن أمرًا قلّما لاحظه أولئك الذين زاروا مصر. فقد كان يأتي إلى مصر في كل عام أوعية فخارية مملوءة نبيذًا من كل بلاد اليونان، وكذلك من كل البلاد الفينيقية، ومع ذلك يمكن أن يقال أنه

---

* المحرر (ع):
(أ) أنفورة لمن لا يقرأ الإنجليزية.

لا يكاد يرى هناك جرة واحدة فارغة. ويمكننا أن نتساءل أين تذهب هذه الجرار؟ وهو ما سأبينه. ذلك أنه على رئيس كل مقاطعة أن يجمع من مدينته جميع الجرار الفخارية، ويأخذها إلى مدينة منف. وهناك في منف يملأونها بالماء ويصدرونها إلى تلك الأقاليم الجافة من البلاد السورية. وهكذا فجميع الأواني الفخارية الجديدة التي تأتي من الخارج تفرغ محتوياتها في مصر، وتؤخذ إلى سوريا حيث توجد الأواني القديمة»(٧).

إذا صح ما يسجله هيرودوت هنا من ملاحظة شخصية، فإننا نجد فيها أقدم إشارة إلى تصدير مياه النيل من مصر إلى الأقاليم الجافة في سيناء وجنوب فلسطين من ناحية، كما قد نجد فيها تفسيراً للتماثل الشديد بين الأختام على أيدي الجرار اليونانية التي عثر عليها في نِصتان، وتلك التي من الإسكندرية ونقراطيس بمصر في التاريخ نفسه. ويمكننا أن نضيف أخيراً أن فيضان نهر النيل يحدث في أشهر الصيف والخريف التي يشتد فيها جفاف الأقاليم الصحراوية في سيناء وجنوب فلسطين. وما من شك أن حركة القوافل في تلك الفترة تصبح أشد حاجة إلى الحصول على هذه الكمية الإضافية من الماء العذب، حين تجف الآبار في الصحراء. ولعل ذلك يدعم وجود صلة وثيقة بين أقاليم صحراء جنوب فلسطين ومصر، وهو ما سنراه واضحًا في وثائق نِصتان في القرنين السادس والسابع الميلاديين فيما بعد.

على أية حال، تقل وتكاد تحتجب عنا المعلومات فيما يتعلق بأخبار نِصتان فيما بين القرنين الثاني والرابع(٨)، وإذا بها تعود إلى الظهور مرة ثانية على مسرح الحياة العامة في المنطقة. وليس لدينا معلومات مباشرة عن ظروف نهضتها وأسبابها، وازدياد أهميتها خلال القرن الخامس وما بعده. ولكن ما من شك، أن وراء تغير أحوال نِصْتان وازدهارها تحولات أساسية في ظروف الشرق الأدنى، فهناك سقوط تدمُر للسيطرة الرومانية في القرن الثالث، وتوتر العلاقات بين الدولة الفارسية في بلاد الرافدين والدولة البيزنطية في سوريا. وقد أدت هذه التطورات إلى تعطل طريق القوافل الشرقية عبر بادية الشام، وعودة الحياة إلى طريق التجارة الجنوبية من الجزيرة العربية إلى البحر المتوسط، وتنشط رحلة الشتاء والصيف بين جنوب الجزيرة وشمالها على نحو قلّما عرفته بلاد العرب طيلة ١٥٠٠ سنة من تاريخها القديم. وهكذا استعادت نِصْتان مكانتها السابقة باعتبارها محطا لرحال القوافل، وتدخل مرحلة من الرخاء والازدهار فيما بين القرنين السادس والسابع، لم تعرف مثيلاً لها قبل ذلك التاريخ أو بعده. وترابط بها منذ القرن الخامس وحدة عسكرية وتشاد قلعة بيزنطية ضمن نظام حراسة الحدود الرومانية، ولا تعتمد حياتها الاقتصادية على دورها باعتبارها محطة للقوافل فحسب، ولكن يظهر بين سكانها طبقة غنية تشارك في النشاط التجاري وتستثمر ثروتها في الزراعة، فتنتشر في أوديتها زراعة العديد من الغلات والمحاصيل مثل القمح والشعير والزيتون والكروم والتمر وغيرها، وذلك بفضل نشاط أهلها الذين أقاموا السدود والجسور، واستغلوا كل قطرة ماء من مياه الأمطار أو الآبار الجوفية(٩).

ومن حسن الحظ أنه قد وصلتنا مجموعة فريدة من الوثائق البردية والنقوش الكتابية، ترجع إلى فترة ازدهار نِصْتان فيها بين ٥٠٠ و ٧٠٠ ميلادية، أي نحوًا من مائة سنة قبل الإسلام وخلال القرن الأول من الهجرة. ولعلها حتى الآن هي مجموعة الوثائق الوحيدة من الجزيرة العربية التي عاصرت بدايات الإسلام. وقد كتبت بثلاث لغات، هي اليونانية والنبطية والعربية. وتساعدنا دراستها على التعرف بصورة مباشرة على التطورات التي أصابت المجتمع العربي في بلدة نائية في شمال الجزيرة العربية، خلال تلك الفترة الحاسمة من التاريخ. وسوف نقصر دراستنا هنا على ما تلقيه هذه الوثائق من أضواء على بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، في هذه الفترة الانتقالية بين العصرين البيزنطي والإسلامي.

ويمكن أن نقسم وثائق نِصْتان إلى ثلاث مجموعات تتعاقب في تسلسل تاريخي، أولها مجموعة صغيرة من النقوش الكتابية النبطية لا تزيد عن عشر قطع في حالة سيئة من الصيانة، بحيث أن خمسة منها فقط أمكن قراءتها، والخمسة الأخرى لم يمكن فهم معنى نصوصها التي لا تزيد أحيانا على كلمة واحدة أو كلمتين. ومما زاد من صعوبتها أنه ليس من بينها نقش واحد مسجل به تاريخ كتابته. ولكن نظرًا لأنها جميعًا وثنية، فيرى الناشر أنها سابقة على القرن الخامس حين انتشرت النصرانية بين القبائل العربية هناك. ولا تزيد أهميتها على أنها تحفظ لنا نحوًا من خمسة عشر اسمًا نبطيًّا(١٠).

والمجموعة الثانية هي النقوش اليونانية،(١١) وأقدم نقوشها المؤرخة يرجع إلى عام ٤٦٤ ميلادية(١٢)، وأحدثها مؤرخ في عام ٦٣٠ ميلادية(١٣)، أي أنها تتوقف قبل ثلاث سنوات فقط من دخول الجيوش العربية*(ب) جنوب فلسطين سنة ١٣ من الهجرة، أو ٦٣٣ ميلادية. وتشتمل هذه المجموعة على ١٥٢ نقشا يغلب عليها جميعًا الطابع الديني، شواهد قبور وأدعية وصلوات واهداءات، أو نقوش بمناسبة إقامة مبانٍ ومنشآت. ويتضح منذ الوهلة الأولى أننا أمام مجتمع نصراني، وبرغم أن المجتمع يتكون من الأسر العربية المألوفة في المنطقة، إلا أن كثيرًا من أفرادها قد اتخذوا الأسماء النصرانية، وخاصة أسماء القديسين وأسماء أنبياء التوراة، وبعض الأسماء اليونانية التي استخدمها آباء الكنيسة الأوائل. وهذه النقوش اليونانية تعيننا على التعرف على بعض أبناء الأسر المحلية المهمة، والذين تظهر بعض أسمائهم في الوثائق البردية، التي تبين أنهم كانوا من الطبقة العليا في نصتان.

---

* المحـرر (ع):

(ب) كذا. من هذا الموضع وغيره مما يلي من صفحات في البحث، وبصفة خاصة حيث يتكلم عن نِصْتان في ظل الحكم الإسلامي في النصف الأخير من بحثه، يستخدم المؤلف لفظتي «العربي» و «العربية» بدلاً من «الإسلامي» و «الإسلامية»، اللتين كان ينبغي إستخدامها لواقع الحال. فقد لزم التنويه. أما كلمتا «مسيحي» و «مسيحية»، الخ، اللتان استخدمها أيضاً، فقد قمنا باستبدالها بكلمتي «نصراني» و «نصرانية» الخ.

وأخيرا تأتي مجموعة الوثائق البردية التي كتب أكثرها باللغة اليونانية، وأقلها كتب باللغتين العربية واليونانية(١٤). وما من شك أن هذه هي أهم ماتم اكتشافه في نصتان على الاطلاق. ولا ترجع أهميتها الى وفرتها فحسب، فهي تبلغ نحوًا من ١٩٥ بردية، ولكن لأنها تغطي فترة تاريخية حاسمة، وهي الفترة السابقة على البعثة النبوية مباشرة ونحوًا من ثمانين عاما بعد الهجرة. ولذلك يشترك قسمها الأول مع مجموعة النقوش اليونانية في بيان الأحوال في الفترة البيزنطية في القرن السادس الميلادي، ثم تنفرد بقسمها الثاني ببيان الظروف الجديدة في عهد الدولة العربية أو الثمانين سنة الأولى منها. أما عن العلاقة بين مجموعة النقوش اليونانية والبرديات اليونانية، فكل منهما يكمل الآخر، لأن النقوش جميعها تقريبًا ذات طابع ديني، وتعكس لنا دوائر الكنيسة ومجتمعها. في حين أن البرديات ـ أو أكثرها ـ تصور لنا مجتمع الحامية العسكرية التي كان الحصن مركزها ودوائر الإدارة والمعاملات المالية. وما من شك أن أهم طائفتين بالقرية، هما طائفة رجال الدين والكنيسة وطائفة رجال الحامية العسكرية، وأنهما معا كانتا تكونان الطبقة العليا في المجتمع المؤلف من أصحاب الأرض والتجارة. ويهمنا أن نحاول الآن أن نتعرف على تكوين هذه الطبقة، وانتماء عناصرها وبعض أوجه نشاطهم، في قرية حدودية نائية مثل نِصْتان، والتي كانت تقع في منطقة تعتبر حاجزًا أو فاصلاً بين الدولة البيزنطية إلى الشمال والجزيرة العربية إلى الجنوب.

وأول ما يتضح لنا من الأسماء التي نواجهها في النقوش والبرديات، أن الكثرة الغالبة من سكان نِصْتان قبل الإسلام كانوا من العرب. وهي ظاهرة كانت معروفةً أو ملاحظة من قبل، بالنسبة لانتشار القبائل العربية في أقاليم مختلفة من سوريا بصفة خاصة، كانت معروفة للمؤرخين العرب الأوائل الذين أرخوا لحوادث الفتوح الإسلامية في الشام، كما يتضح من قولهم: «لما ولّى عمر بن الخطاب معاوية الشام حاصر قيسارية حتى فتحها (في شوال سنة ١٩)... وفتح المسلمون الباب فدخل معاوية ومن معه، وكان بها خلق من العرب»(١٥)، أو قولهم: «وكان حاصر قنسرين لتنوخ مذ أول ماتنخوا بالشام، نزلوه وهم في خيم الشعر، ثم ابتنوا به المنازل، فدعاهم أبو عبيدة إلى الإسلام فأسلم بعضهم، وأقام على النصرانية بنو سلح بن عمران بن الحاف بن قضاعة...»(١٦).

والآن تقدم لنا أوراق نِصْتان ونقوشها دليلاً جديدًا مدعمًا بالوثائق، يؤيد الملاحظات السابقة في تفصيل يجلو لنا الموقف قبل التحرك الأول للجيوش العربية نحو الشام وإبانه.

ولبيان التكوين الاجتماعي قبل الإسلام، نبدأ بأن نورد أمثلة من النقوش اليونانية التي تمثل مجتمع الكنيسة النصراني بصفة خاصة. ونبدأ بأقدم نقشين مؤرخين من هذه المجموعة، أولهما شاهد قبر مؤرخ في سنة ٤٦٤م باسم الكاهن توماس(١٧)، والثاني شاهد قبر كذلك مؤرخ في سنة ٤٧٥م باسم بلاديوس الشماس (διάκονος)(١٨)، وكلاهما اسمان نصرانيان مألوفان. ثم هناك نقش ثالث(١٩)، يحتمل أنه يتضمن ترتيلة كنسية بأسماء بعض القديسين وآباء الكنيسة، أو لعله قائمة بأعياد القديسين والقديسات أو الآباء.

ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولاً أن اسم القديس مرقص يتصدر القائمة، وهو أشهر القديسين وأولهم في مصر. وثانياً أن الكلمة المستخدمة لآباء الكنيسة هي «أبا» (αββᾶς) وهي مشتقة من «أب» العربية. ومما يؤكد هذا الاستنتاج أن الأسماء الثلاثة الأخيرة بالقائمة لثلاث قديسات، تسبق أسماءهن في كل حالة بالحروف اليونانية كلمة (ommana = ομμανα)وهي نفس الكلمة العربية «أمّنا»، فرغم أن لغة الكتابة في الكنيسة كانت اللغة اليونانية، نجد أن لغة أهل نِصْتان من العرب قد ظهرت في ألقاب القديسين والقديسات.

المرحلة الثانية التي نتعرف فيها على بعض عناصر مجتمع نِصْتان هو تاريخ محدد جداً، وهو الأسبوع الممتد من ٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول إلى ٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ٥٤١م، أي نحوٌ من قرن قبل الفتح العربي. ذلك أنه خلال شهري أكتوبر/ تشرين الأول ـ نوفمبر/ تشرين الثاني عام ٥٤١م زمن الامبراطور جستنيان اجتاح أرجاء الامبراطورية البيزنطية وباء مروّع راحت ضحيته أعداد كبيرة من السكان في أكثر بلدان الشرق الأدنى وقراه. وها نحن نجد في شواهد قبور نِصْتان ما يثبت أن الطاعون قد ألم بها، وقضى على أعداد من أهلها. فهذه أسرة واحدة تفقد ثلاثة من أطفالها في يوم واحد هو ٢٧ أكتوبر/ تشرين الأول من ذلك العام؛ اسطفان بن خلف الله، مات وعمره ١٢ عامًا، ودوروتيوس وعمره ٦ سنوات، وسارة عمرها ٦ سنوات (لعل الأخيرين توأمان!)[٢٠].

ومن بين ضحايا الوباء خلال ذلك الأسبوع، سيدة تسمى عزونيني بنت عباس (؟)[٢١]، وزنين بن دوروتيوس بن زنين وعمره ٢٨ عاما[٢٢]، وأخيرًا عمرو بن سعد الذي مات وعمره ٢١ عاما[٢٣]، من هذه الشواهد القليلة لضحايا الوباء في أسبوع واحد، نجد غلبة الأسماء العربية، رغم اختلاطها أحيانًا بأسماء بيزنطية.

وقد نتساءل كيف تسربت الأسماء اليونانية والنصرانية إلى المجتمع العربي في نِصْتان، لأن الأمر لم يقتصر على مجرد انتشار النصرانية في الدولة البيزنطية، أو قيام كنيسة في القرية. ولدينا نقش من عام ٦٠١م[٢٤]، يبين لنا كيف يمكن أن عناصر انتقلت إلى نِصْتان من خارجها. وذلك مثل سرجيوس وأسرته التي انتقلت من مدينة حمص في سهل سوريا في الشمال. ونعلم من تفصيلات النقش أن سرجيوس كان من أبناء واحدة من أكثر الأسر ثراء ومكانة في حمص. ويبدو أنه حضر من حمص إلى فلسطين بصفته «مستشـاراً قانـونياً» (όνμπόνος = assessor) لحاكم ولاية فلسطين، ثم استقر بنِصْتان وأصبح راهبًا في ديرها. فخلفه في حمص كواحد من رؤساء الدين، ابن أخته يوحنا الذي لم يترهبن مثل خاله، ولكنه شغل أيضًا بالكنيسة عمل شماس (διάκονος). ونحن نعرف أن الطبقة العليا في المدن الهلّينستيّة والرومانية، كانت قد اصطبغت بالصبغة اليونانية منذ تاريخ مبكر. والنقش أخيرًا يبين إمكان الجمع بين المناصب الدينية والمدنية.

وتزداد وضوحًا الأسماء البيزنطية الواردة إلى نِصْتان بين الأسر الكبيرة في دوائر الكنيسة في الفترة السابقة على الإسلام مباشرة، كما نرى من نقشين يرجع تاريخهما إلى السنوات السابقة على الفتح العربي مباشرة. وهي نقوش

مقابر لأسرة من كبريات أسر نِصْتان توفي أول أبنائها عام ٥٩٢م، وهو سرجيوس بن باتركيوس وكان يشغل منصب كاهن ورئيس الكنيسة (πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος)(٢٥)، وثانيهما ابنه باتركيوس الذي شغل المناصب الكنسية ذاتها وتوفي عام ٦٢٨م(٢٦)، ومن بعده بعامين توفيت أخته ماريا بنت سرجيوس، ودفنت بالكنيسة مثلهما عام ٦٣٠م(٢٧).

سبق وذكرنا أن النقوش اليونانية تصور مجتمع رجال الدين والكنيسة، بينما تصور الوثائق البردية اليونانية مجتمع رجال الوحدة العسكرية. ومن حسن الحظ أن البرديات أوفر عددًا وأوفى معلومات، وسوف نجدها تجلو وتفصل جوانب مما اعتصرناه من النقوش.

وأقدم برديتين من مجموعة نِصْتان مؤرختان في عام ٥١٢ ميلادية، أي نحوًا من مائة عام قبل الهجرة. ونجد في الأولى منهما(٢٨)، أخوين يعملان جنديين في الحامية العسكرية، أحدهما وهو فلافيوس اسطفان بن إبراهيم، يتنازل لشقيقه فلافيوس أوس بن ابراهيم عن ملكية أداة أو آلة حجرية(٢٩)، يبدو أنها معصرة للزيتون، مما يدل على أنهما من طبقة ملاك الأرض. فنحن هنا أمام أخوين يصفان نفسيهما بأنهما من «جنود وحدة الامبراطور تيودوسيوس الأوفياء جداً»،(٣٠) ورغم اتخاذهما الاسم الروماني فإن احتفاظ أحدهما باسم «أوس»، يكشف الأصل العربي لهذه الأسرة. فاسم «أوس» من الأسماء العربية القديمة، كما هو معروف في اسم الشاعر أوس بن حجر. ومعناه «عطيّة» أو «عوض»(٣١)، وقد وجد متصلاً بأسماء المعبودات كعادة العرب، مثل «أوس الله» في نقش يوناني من نِصْتان(٣٢)، و «أوس عم بن يصرعم» في نقش من قتبان باليمن، يرجع تاريخه إلى القرن الرابع ق.م(٣٣)؛ كما أن هناك قبيلة أوس المشهورة في الجاهلية.

أما البردية الثانية من عام ٥١٢م ذاته فهي عقد تقسيم ملكية بين ثلاثة أفراد، هم فلافيوس زنين بن ابراهيم وفلافيوس يوحنا بن أسد ـ جنديان من معسكر نِصْتان ـ وأخت يوحنا (وقد فقد اسمها مع الجزء الخاص بنصيبها). وهنا أيضًا، رغم اتخاذ هذين الجنديين الاسم الروماني «فلافيوس» فأسماهما «زنين» و«ابن أسد»، تكشفان عن أصولهما العربية. كما أن الأرض المقتسمة تدل على أننا أمام جنودٍ من ملاك الأرض في نِصْتان، كما يبدو مما بقي من البردية أن الجنديين يقتسمان نحوًا من ثلاث عشرة قطعة من الأرض الزراعية(٣٤) ثم أن أسماء أصحاب الأرض المجاورة من كل جانب لاتخلو من دلالة: «الأبّي بن فيزان ـ إلياس ـ وابراهيم بن سعد الله»(٣٥).

ونلحظ هذا المزج بين الأسماء العربية وغير العربية ذات الطابع النصراني في أفراد الأسرة الواحدة، يستمر طيلة القرن السادس. ففي بردية من عام ٥٥٨م(٣٦)، نجد أحد جنود الوحدة العسكرية ويدعى فلافيوس سرجيوس بن إلياس بن تيم عبادة، يتزوج أولاً عمته ماريا بنت تيم عبادة وينجب منها إلياس، وبعد وفاتها يتزوج ثانية مليكة بنت إبراهيم، وينجب منها ثلاثة أبناء هم العلقة وزكريا واسطفان. وفي بردية أخرى(٣٧)، نجد

سرجيوس يقسّم بين أبنائه الأربعة ممتلكاته التي كانت تتكون من أرض زراعية ومبان سكنية وأدوات مختلفة. بعد ذلك بأكثر من اثني عشر عامًا، نجد أصغر الأبناء وهو أسطفان قد اقتفى أثر والده في الالتحاق بالوحدة العسكرية، وأصبح أيضًا من المولين الذين يشتغلون باقراض المال. والمدين في هذه الوثيقة يصف نفسه أنه من «بني زمزمة» (ἐκ τῶν ὑιων Ζαμζαμα)، وأنه مدين لاسطفان بمبلغ أربعة نومسمات ذهبية (= دنانير)(٣٨)، ووصف المدين نفسه بأنه «من بني زمزمة» لا يخلو من دلالة، فهذه أول مرة نسمع في نِصْتان عن وصول قبائل عربية جديدة، وسوف يزداد وجودها مع بدايات التحرك الإسلامي.

ولعل خير وثيقة نختم بها ذلك الجانب الاجتماعي من تكوين الوحدة العسكرية بنِصْتان هي البردية رقم ٣٧. وهي عبارة عن سجل أو مذكرة بالجمال الخاصة بالوحدة العسكرية، مع أسماء الجنود راكبيها أو فرسانها. والبردية بحالتها الراهنة مبتورة في بدايتها ونهايتها، ولكن الجزء الباقي يشتمل على ٣٨ اسمًا. ولكل جندي جمل، إلا في حالة بعض رؤساء جماعات من هؤلاء الجنود، فهناك ثمانية يتلقبون بلقب «رئيس عشرة» (*decurio* = δέκαρχος) يرأس كل منهم جماعة من الرجال متفاوتة العدد. وأول ما نلاحظه بالنسبة للأسماء، هو ذلك المزيج بين الأسماء ذات الطابع العربي المحلي والأسماء البيزنطية، أي ذات الطابع اليوناني النصراني، سواء بين الجنود أو رؤسائهم، كما أن أكثر من نصف الأسماء ذات طابع عربي، مثل عبدالله والعمير (؟)، وسعدالله بن المغيرة، وفيزان بن خلف الله، وبعضها مزيج مثل جورج بن سعدان أو والي بن اسطفان بن عويذ(٣٩).

ولا تقتصر أهمية هذه الوثيقة على ذلك الجانب الاجتماعي من حيث تكوين جنود الوحدة، ولكنها تقدم لنا دليلاً بيّنا على أن الوحدة العسكرية بنِصْتان، كانت تتكون أساسًا من راكبي الجمال وليس الخيل، وهي بذلك ملائمة لمهمة الحراسة ومراقبة المنطقة الحدودية المجاورة على طريق القوافل. ويبدو من هذه الوثيقة أن ثمة مهامًا أخرى كان يكلف بها أحيانا أفراد تلك الوحدة، فهناك عدة اشارات إلى إرسال أعداد منهم إلى خارجها؛ مرتين إلى قيسارية (أسطر ٥ و ١٥)، ومرتين إلى مصر (أسطر ٣٣ و ٤٠). ونظرًا لأن قيسارية(٤٠) ومصر تمثلان إقليمين إداريين يقعان خارج حدود الإدارة وسلطتها، والتي تتبعها نِصْتان، لذلك نستنتج أن التكليف الخاص بتلك التحركات جاء من إدارة مركزية أعلى.

وما ينبغي أن ننسى أن نِصْتان كانت غنية بالجمال، ومن الطريف أن هناك وثيقة رسمية من القرن السادس الميلادي (رقم ٣٥)، تمدنا بمعلومات إضافية عن دور الدولة في الحصول على الجمال للأغراض المختلفة، حسب حاجة هذه الوحدة أو غيرها. وهذه الوثيقة عبارة عن أمر إداري بجمع ضريبة مكونة من ٦٤ جملاً أو ناقةً من نِصْتان. وقد حُددت بها الجهات واختصاصاتها التي توجه إليها الجمال مباشرة، مثل رئيس الوحدة (سطر ٢ : *primicerius*) والرؤساء (سطر ٣ : *priores*) - ولعلهم رؤساء الجماعات مؤلفة من عشرة أفراد (δέκαρχοι) في البردية السابقة -

وضباط الصف (سطر ٩: *ducici*) والبريد (سطر ١٠ : *cursores*)، ثم هناك كنيسة المعسكر وجهات أخرى لم يمكن تحديدها. وما من شك أن بعض هذه الأعمال يتفق مع مهام الوحدة.

ويمكننا أن نستمد من وثائق العصر العربي ما يؤكد هذا الاستنتاج السابق. فهناك أكثر من مثال على أوامر صدرت من الوالي العربي على فلسطين إلى المسئول في نِصْتان، بأن يقدم أفرادًا للقيام بمهام مماثلة: في مثالين نجد أمرًا بتكليف دليل لمرافقة مسافرين إلى سيناء(٤١). وفي مثال ثالث نجد أمرًا بتكليف جملين ورجلين لأداء الرحلة الالزامية من قيسارية إلى اسكيتوبوليس(٤٢). وهناك مثال رابع على تكليف أفراد من نِصْتان بنقل الضرائب وحراستها(٤٣). وهكذا نجد أن الوحدة العسكرية في نِصْتان لم تكن مهمتها حربية لأغراض القتال، بقدر ماكانت لأغراض الشرطة والحراسة، أو تقديم الأدلاء أو الخدمة لأغراض البريد ونقل الضرائب.

نكتفي بهذا القدر عن «وحدة» نِصْتان وتكوينها ووظيفتها، لنتعرف في شيء من التفصيل على ثروة إحدى الأسر التي تمثل الطبقة العليا من كبار الملاك والمتصلين بتجارة القوافل. ومن حسن الحظ أننا نمتلك بردية تساعدنا على هذا التعرف، وهي رقم ٣١ (من القرن السادس الميلادي)، وتعتبر من أطول برديات المجموعة وأكثرها تفصيلاً. وهي تشتمل على عقد بين ثلاثة أشقاء، هم فكتور وسرجيوس وخلف الله، بتقسيم أملاك والدهم يولايس. وما بقي من البردية، وهو ستون سطرًا، يشتمل على الجزء الأخير من نصيب سرجيوس والجزء الأول من نصيب خلف الله فقط، ونظرًا لأن التركة قُسمت بنسبة الثلث على السواء (سطر ٣٢)، يقدَّر ما وصلنا من الوثيقة بثلث حجمها الأصلي الذي ربما بلغ نحوًا من ١٨٠ سطرًا. وتتكون تركة الوالد من أرض زراعية وعقارات (سطر٣٣: οἰκοδομία). ويمكننا أن نعرف من نصيب سرجيوس، أن الأرض الزراعية اشتملت على بستان كروم (سطر ١٠ : ἀμπελῶν)، ومزرعة حبوب (سطر ١٤ : τοῦ ἀμπελῶνος 6πορίμων ἀπὸ τῶν.....)، وحديقة جافة بالإضافة إلى أرض تسمى «تكبيسة» (سطر ٢٧ : θαχβιϐα ἀρμακίδων). ولسوء الحظ أن الوثيقة ـ مثل سائر وثائق نِصْتان ـ لا تذكر مساحة أي من الأرض الزراعية، ولذلك لا نستطيع أن نقدر مدى اتساعها. وقد سبق أن رأينا جنديين وأخت لأحدهما، يقتسمون ثلاث عشرة قطعة أرض دون أن تحدد مساحة أي منها(٤٤)، ولكن الأمر الذي يدلنا على أننا أمام تركة ضخمة، هو قسم العقارات، الذي يقع في نصيب خلف الله، فقد اشتمل نصيبه على عقارين مهمين جدًا بالنسبة لحياة القرية كلها؛ الأول عبارة عن بيت ضخم تسميه الوثيقة «دار أبي يوسف ضباب، وبه ٩٦ منامة أو سرير وطابق علوي، وأرض فضاء أمامه»(٤٥)، والثاني بيت آخر يسمى «دار أبي المغيرة»، وله ساحة وممر خاص للدخول والخروج وأرض فضاء (٤٦).

من الواضح أننا أمام دارين مما يُطلق عليه خان أو فندق لنزول القوافل، ومن ثم اشتهارهما بأسماء معينة، مثل أبي يوسف ضباب وأبي المغيرة، ولعلهما اثنان من كبار تجار القوافل في أرجاء الجزيرة العربية، يرجع إليهما الفضل في إنشاء الدارين أصلاً بالاتفاق مع أحد أعيان نِصْتان، وقد آل أمرهما الآن إلى خلف الله بن يولايس. ومن

الطريف أن أحد الرحالة الألمان في مطلع القرن العشرين، زار أقاليم شمال الجزيرة العربية، وتعرّف بين آثار نِصْتان (عوجا الحفير) على خان تتكون من ست عشرة غرفة على جانبي فناء أسفل الجبل الذي يقوم عليه الحصن(٤٧)، وهو ما يتفق تمامًا مع موقع دار أبي يوسف بن ضباب، فقد جاء وصف حدّه الغربي، أنه «جبل المعسكر»(٤٨). ومن المعروف أن الغرف العلوية كانت تخصص عادة للنوم، في حين تستخدم غرف الطابق الأرضي لحفظ السلع والمتاجر، كما أن الفناء والأرض الفضاء كانت تصلح لتجمع القافلة وإنزال الأحمال من الجمال عند وصولها، أو تحميلها عند رحيلها.

وما من شك أن بيئةً تجاريةً مثل التي وجدت في نِصْتان، كثيراً ما تنشأ الحاجة بها إلى اقتراض المال، وكثيراً ما كان، إقراض المال أحد المجالات التي استثمر المولون أموالهم فيها، لما كان يستحق على الديون من فائدة، وما كان يرصد لأدائها من ضمانات يقدمها المدين للدائن. لذلك لم يكن غريبًا أن عثرنا بين برديات نِصْتان على عشرة عقود لديون مالية، ولكن الأمر الجدير بالملاحظة أن تسعة منها من العصر البيزنطي(٤٩)، وواحد فقط من لعصر الإسلامي(٥٠)، وسوف نتحدث عنه فيما بعد. أما بالنسبة لعقود الديون البيزنطية، فنظرًا لأن كثيراً منها مشوّه ومبتور، فسوف اقتصر هنا على مثال واحد منها هو أكملها نصًا(٥١)، لإظهار الشروط والقيود التي كان يخضع لها المدين في ذلك الوقت. ونجد الدائن في هذا العقد واحدًا من أبرز أهالي نِصْتان وأعظمهم شرفًا ومكانة، فهو باتريكيوس بن سرجيوس، قاريء الكنيسة ورئيس ديرها، وقد سبق أن ذكرناه ووالده ـ الذي شغل تلك المناصب قبله ـ عند حديثنا عن النقوش، ومن بين الوثائق البردية خمسة من أوراقه، جميعها تتعلق بمعاملات مالية وتجارية مختلفة. وهو في هذه الوثيقة يقرض إبراهيم بن بروكوبيوس بن بورسافوس، من المقيمين بمعسكر نِصْتان تسع نومسمات ذهبية (= دنانير). ويقر ابراهيم بأنه اقترض هذا المبلغ «لحاجته الشخصية ولضرورة ملحة» (سطر ٤ : εἰς ἰδίας μου καὶ ἀναγκαίας χρίας). ولكن الدين دين، فهو يلتزم برده «هو وجميع ورثته ومن يليهم في الميراث، إلى باتريكيوس وورثته ومن يليهم في الميراث، في اليوم والساعة التي يريدها» (سطران: ٤-٥). ثم يأتي بعد ذلك شيء من التفصيل في طريقة سداد الدين وفيها شيء من التيسير، فستة نومسمات (= دنانير) منها تستحق عنها فائدة بمقدار ٦٪، والثلاثة الباقية من المبلغ المقترض بدون فوائد على الإطلاق(٥٣)، على أن يتم الدفع دون مراوغة أو تسويف، ودون أي معارضة أو اعتذار أو مانع قانوني أيا كان. ثم يأتي الشرط الأخير الخاص بالضمان، فنجد المدين يلتزم هو وورثته ومن يليهم، بأن يقدموا ضمانًا عن أداء الدين للدائن وورثته ومن يليهم، جميع ما يملكون وما سوف يملكون في أي صورة ومن أي نوع (سطر ٧)، ويعقب ذلك توقيعات أربعة شهود (الأسطر ١٠-١٢). وجميع الشروط الواردة في هذا العقد تقليدية ومألوفة في عقود الديون الأخرى من العصر البيزنطي، مع استثناء إعفاء جزء من الدين من الفوائد. وهذا الاستثناء يدل على معاملة خاصة جانبية بين الطرفين المتعاقدين، لم يرد تفصيلها في العقد هنا. أما تقدير سعر الفائدة بنسبة ٦٪، فهو السعر الرسمي على الأموال الذي فرضه الامبراطور جستنيان كحد أعلى منذ سنة ٥٢٨م(٥٤)، تخفيفًا عن المدينين لأن الفوائد على الأموال قبل ذلك الإصلاح

كانت ١٢٪، وكانت تعتبر باهظة ومرهقة للمدينين، الذين كثيراً ما عجزوا عن سداد ديونهم وفوائدها، ففقدوا ممتلكاتهم نتيجة لذلك(٥٥).

وننتقل بعد هذا النوع من المعاملات المالية، إلى بردية أخرى تطلعنا على شيء من تنوع أوجه النشاط التي كان يمارسها أفراد أسرة واحدة من الأسر الغنية في نِصْتان والذي امتد إلى الخارج أيضًا. والبردية رغم غموض نصها أحيانا، وفقدان أجزاء أساسية منها في نصفها الثاني، يمكن إجمال مضمونها بأنها إعلان رسمي من جانب ثلاثة أشقاء بالرفض أو التخلي عن تركة ابنة عمهم. وليس من الواضح ماهي الظروف التي دفعتهم إلى هذا القرار، وربما كانت التركة مثقلة بالديون أو الأعباء تجاه الدولة ومعرضة للمصادرة. ولكن الذي يهمنا من هذه الوثيقة، هو شخصيات الأشقاء الثلاثة ذوي المكانة، كما يتضح من الصفات التي ينعتون أنفسهم بها. أولهم من رجال الكنيسة، «الكاهن زنين المحبب إلى الله» (Ζοναινος θεοφιλέβτατος πρεββύτερος:)، وثانيهم صائغ الذهب جورج الماهر جداً (Γεωργίος θαυμαβιώτατος χρυβοχόος)، والثالث إلياس الذي يتصف أيضًا بالمهارة الفائقة دون تحديد عمله أو صنعته، ولكنه متغيب بالخارج، ويقيم آنئذ بمدينة الإسكندرية (ταννῦν διάγοντι κατὰ τὴν Ἀλεξανδρέων μετρόπολιν)، وأن أخويه ينوبان عنه ويعملان بناء على أوامر منه (κατὰ τὰ ἐντεγταλμένα αὐτοῖς παρ᾽ αὐτοῦ) (السطران ٣-٤).

وفي الواقع ان إقامة أحد هؤلاء الإخوة في الإسكندرية، وأنه على اتصال مستمر بأخويه في نِصْتان، ليأتي بمثابة دليل على ظاهرة تكررت الإشارة إليها في نِصْتان، هي وجود صلة قوية بينها وبين مصر. ففي واحدة من أقدم برديات المجموعة، نجد اثنين من أفراد وحدة نِصْتان مقيمين في العريش بمصر، ويستخدمان الأشهر المصرية في تاريخ وثيقتهم بشهر بؤونة سنة ٥١٢م(٥٦)، وفي تحركات بعض أفراد الوحدة في النصف الثاني من القرن السادس، نجد منهم من كُلِّف بالذهاب إلى مصر(٥٧).

وفي بردية من نهاية القرن السادس أو بداية القرن السابع الميلادي، نجد قائمة بحساب قافلة مسافرة في الطريق عبر سيناء، وتتوقف عند دير طور سيناء لتقوم بالزيارة والصلاة وشيء من التجارة أيضا(٥٨)، والقسم الخاص بحساب ما أنجزوه من أعمال في طور سيناء لا يخلو من طرافة :

أجر الدليل البدوي (السطر ٢٢ : τῷ Σαρακαινῷ)	$\frac{1}{2}$ ٣ نومسما (دينار)
مبلغ ما دفعه للقافلة الراهب مارتيريوس	$\frac{1}{2}$ ٢٧٠ نومسما
تقدمة بمناسبة الصلاة في (دير) الجبل المقدس	١ نومسما
نفقات. . وثمن شراء سمك ولوز	١ نومسما
مبلغ دفع (لدير) الجبل المقدس باسم جماعة من البلدة	١٠ نومسما

وكذلك باسم . . . . ٧ نومسما

وواضح أن مبلغ ١/٢ ٢٧٠ نومسما (دينارًا) التي دفعها الراهب للقافلة، كانت إقرارًا لمعاملات بين أهل نِصْتان والدير، أو مقابل سلع حملتها إليه القافلة. أما النفقات التي بلغ مجموعها ١/٢ ٢٢ نومسمات، فكان أكثرها الهبات التي كانت تدفع للدير ومجموعها ١٧ نومسما، كما أن أجرة الدليل البدوي عبر صحراء سيناء، وهي ١/٢ ٣ نومسمات (دنانير)، تعتبر مرتفعة جداً. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الإدارة العربية فيما بعد، ترسل أكثر من مرة أوامر إلى نِصْتان طالبة تقديم دليل مجانًا لمرافقة مسافرين إلى طور سيناء(٥٩).

ثم تأتي أخيراً بردية من أهم برديات مجموعتنا وأطولها، وهي سجل يومي بمبيعات التمر في نِصْتان، خلال ثمانية أشهر بين أكتوبر/ تشرين الأول ومايو/ أيار من عام واحد، في نهاية القرن السادس أو القرن السابع الميلادي. والطريف في هذه الوثيقة هو غلبة الطابع المصري عليها في ظاهرتين، الأولى استخدام التاريخ المصري بانتظام شديد، فهي تبدأ في ٢٠ بابة (Φαωφι) (أكتوبر/ تشرين أول)، ثم تتوالى الأشهر المصرية هاتور - كياك - طوبة - أمشير- برمهات - برمودة - - بشنس - بئونة(٦٠)، وهذا خلاف التاريخ المستخدم محليًا بالأشهر المقدونية. أما الظاهرة الثانية فهي أسماء مشتري التمر، فليس بينهم على الإطلاق أي من الأسماء الأخرى الموجودة في مجموعة وثائق نِصْتان التي بين أيدينا. وهي جميعًا من الأسماء المألوفة في الأوساط المصرية المتأغرقة(٦١)، سواء في الإسكندرية أو عواصم أقاليم مصر التي تسمى اصطلاحًا *metropoleis* . ونظرًا لأن هذه الوثيقة تشترك مع وثيقتين أخريين من المجموعة، في أنها جميعًا كُتبت بخط كاتب واحد من نِصْتان(٦٢)، فقد استحال أن تكون برديتنا جاءت من مصر. وبقي الاحتمال الآخر، وهو أن السوق التجاري في نِصْتان في تلك الفترة خضع لسيطرة أو احتكار مصري(٦٣). وما من شك أن تلك المشتروات من التمر كانت تخدم غرضين، الأول هو طعام للقافلة أثناء الرحلة، والغرض الثاني هو استيراد أنواع من التمر الجيد إلى مصر، كما هو ثابت من وجود تجار تخصصوا في هذه التجارة في مصر في القرن السادس الميلادي، وكان يطلق على الواحد منهم اصطلاح (φοινσκοπώλης)، أي «تاجر التمر»(٦٤).

قبل أن أنتهي من وثائق العصر البيزنطي، يهمني أن أشير بإيجاز إلى برديتين مختلفتين في مضمونهما عن البرديات التي تحدثنا عنها حتى الآن. وسوف اقتصر هنا على مجرد ذكرهما، نظرًا لأني سأعود إلى الاستشهاد بهما بمقارنتهما مع بعض وثائق العصر العربي.

والبردية الأولى عبارة عن كتاب موجه من موسى أسقف مدينة أيلة، الميناء المعروفة على خليج العقبة، إلى أحد سكان نِصْتان، فكتور بن سرجيوس. والكتاب من إملاء موسى وتوقيعه. ونصه:

«من موسى أسقف أيلة بفضل الله، إلى فكتور بن سرجيوس. أبعث إليك المرفقات. . . . وأنت أخذتها من «البدوي» (ἀπὸ τοῦ Σαρακηνοῦ) لتسلمها إلى كنيسة القديس سرجيوس بنِصْتان وكنيسة القديس سرجيوس في الخلصة. وإنك لتسدي خدمة كبيرة لي بعملك هذا. . . ولقد أثبتُ توقيعي أسفل هذا الأمر (بخط مختلف) بتوقيعي موسى بن سرجيوس، الأسقف»(٦٥).

وتقع مدينة أيلة على مسافة ١١٠ أميال جنوبًا من نِصْتان، وتقع مثلها في ذات الإقليم الإداري وهو المعروف باسم فلسطين الثالثة *(Palaestina Tertia)*. والخطاب ـ كما هو واضح ـ لا يفيد أية معلومات محددة، ومع ذلك لا يخلو من دلالة. فأيلة مدينة لها أهميتها التاريخية، فهي الميناء الرئيس للدولة البيزنطية على البحر الأحمر، كما كانت لها أهميتها التجارية بحكم موقعها على طريق القوافل من الجزيرة العربية جنوبًا إلى نِصْتان وغزة شمالاً. ورغم أنها لم تكن المركز الإداري لإقليم فلسطين الثالثة *(Palaestina Tertia)*، الذي وجد في مدينة الخلصة (٢٥ ميلاً تقريبًا شمال نِصْتان)، إلا أن أيلة كانت من غير شك أكثر مدن الإقليم أهمية من الناحية الدينية، ولعلها كانت أكثر سكانًا أيضًا. ويتضح ذلك من لقب رئيسها الديني وهو أسقف *(Episcopus)*، وهو لقب خاص برئيس الكنيسة الرئيسة في كل إقليم، فهو الرئيس الديني ـ حسب التنظيم الكنسي النصراني ـ لإقليم «فلسطين الثالثة». وليس أدل على أهميته الدينية من أن أسقفها شهد مجمع نيقيا المعروف، الذي دعا اليه الامبراطور قسطنطين سنة ٣٢٥م لمناقشة قضايا النصرانية الكبرى(٦٦). ولذلك ليس غريبًا أن نجد في هذه البردية من مطلع القرن السابع الميلادي، أسقف أيلة يتحدث بلهجة الرئيس إلى التابع ويصدر أمره (السطر ٤ : ἐπιδτάλμα) لكل من كنيستي نِصْتان والخلصة ذاتها.

أما البردية الثانية والأخيرة من الوثائق البيزنطية التي نتناولها في هذه الدراسة، فهي رقم ٣٩، التي تشتمل على قائمة بأسماء تسعة مواقع في جنوب فلسطين، والقائمة مكررة مرتين رأسيًا، وأمام كل قائمة مبالغ بمقادير مختلفة. ومن سوء الحظ أن أول البردية مبتور، ولذلك فقدنا تاريخ الوثيقة وعنوانها. ومع ذلك فقد أمكن تقدير تاريخها بمنتصف القرن السادس الميلادي أو قبله بقليل، أي من عهد الامبراطور جستنيان. أما عنوانها أو طبيعة الوثيقة ودلالة الأرقام والمبالغ الواردة بها في كل حالة، فلم يمكن القطع فيها برأي حتى الآن(٦٧). وهو ماسأحاول تناوله واقتراح تفسير لبعض أجزائها في نهاية هذه الدراسة، وذلك بمقارنتها بما تجمع لنا من معلومات من وثائق العصر العربي. ونقتصر هنا على إثبات المعلومات الواردة في البردية مرتبة في جدولين (الشكلين ١، ٢)، يمثلان البيانات المثبتة في القائمتين.

ودون أن نتعرض لتفصيلات مضمون هذا الجدول الآن، يكفي أن نقول إنه من الثابت أن أسماء هذه المواقع التسعة، تمثل مواقع الحصون الرومانية لحماية الحدود الشرقية والجنوبية لفلسطين *(Limes Palaestinae)* (٦٨). وإذا كانت المبالغ المثبتة أمام كل موقع ذات دلالة مالية أو اقتصادية أو سكانية، فإننا نلاحظ أن نِصْتان تأتي في المرتبة الثالثة بعد الكرمل *(Chermoula)* وخربة الفاد أو شماع الكنعانية *(Birsamis)*، في حين أن الخلوص *(Elusa)* أقل منها، وتحتل المرتبة الثامنة بين المواقع التسعة، رغم أنها المركز الإداري للاقليم. وأخيرًا، من الملاحظ أن ثمة علاقة

الموقع	عمود أول	عمود ثان
نِصْتان *Nessana*	٢/٣ ١٤١٤ نومسما (دينار)	١/٣ ٦٢٩ قيراط = ١/٢٤ ١/٦ ٢٦ نومسما (دينار)
عبـدة *Eboda*	١/٣ ١/٢ ١٣٥٦ ,,	٦٠٣ دد = ١/٢٤ ١/١٢ ٢٥ ,,
زبالة *Sobila*	١/٦ ١٠٣١ ,,	١/٤ ١/٢ ٤٦٠ دد = ١/٦ ٢٩ ,,
كرنب *Mampsis*	١٣٧٥ ,,	١/٢ ٦١١ دد = ١/٨ ١/٣ ٢٥ ,,
الكرمل *Chermoula*	١/١٢ ٢٣٣٧ ,,	١/٢ ١٠٣١ دد = ١/٢٤ ١/٤ ٤٣ ,,
بئرسبع *Birosaba*	١/١٦ ١/٣ ١/٢ ١١٥٣ ,,	٥١٣ دد = ١/٢٤ ١/٣ ٢١ ,,
تل الملح (مولادة الكنعانية) *Malaatha*	١/٦ ٥٢٤ ,,	٢٣٢ دد = ٢/٣ ٩ ,,
الخلوص (الخلصة) *Elusa*	١/٢٤ ١/٢ ٧٩٢ ,,	٣٥٢ دد = ٢/٣ ١٤ ,,
خربة الفاد* (شباع الكنعانية) *Birsamis*	١/٦ ١٨٩٩ ,,	١/٢ ٨٤٣ دد = ١/٨ ٣٥ ,,

الشكل ١ : القائمة الأولى (أسطر ١ ـ ٨)

* لم يرد هذا الموقع في القائمة الأولى، وربما ورد ضمن الأسطر المبتورة في أولها قبل نِصْتان، ولكن ورد في القائمة الثانية (السطر: ١١)، وعلى هذا الأساس أضافها الناشر في جدوله ص١٢٠.

نسبية بين المبالغ الثلاثة الخاصة بكل موقع والموزعة على القائمتين، بمعنى أنها جميعًا بنسبة ١٠٠ : ٨ر١ : ٦ تقريبًا. فإذا أخذنا مثال نِصْتان، نجد أن المبلغ المبين بالعمود الثاني من القائمة الأولى وهو - بعد حذف الكسور - ٢٦ نومسما، يمثل ٨ر١٪ من مبلغ العمود الأول ١٤١٤، كما أن الرقم الوارد بالقائمة الثانية وهو ٨٦ يمثل ٦٪ من ١٤١٤(٦٩).

الموقـــع	المبلغ المطلوب أو المدفوع منه		
الكرمـل	١٤١ ١/٦	نومسما	(دينار)
خربة الفاد (شماع الكنعانية)	١١٤	,,	,,
الخلوص (الخلصة)	٤٨ ١/٢	,,	,,
عبـده	٨٢ ٢/٣ ١/١٢	,,	,,
نِصْتـان	٨٦	,,	,,
زبالـة	٦٢ ٢/٣ ١/٢٤	,,	,,
بئـر سبـع	٧٠ ١/٦	,,	,,
كرنب	٨٣ ١/٨	,,	,,
تل الملح (مولادة الكنعانية)	٣١* (جـ) ٢/٢	,,	,,

الشكل ٢ : القائمة الثانيـــة

* المحرر (ع):
(جـ) كذا بالأصل والمقصود ١/٢ ٣١.

نِصْتان في ظل الحكم العربي*(د)

لم يرد اسم «نِصْتان» في أخبار الفتوح العربية الأولى، ولا نكاد نعرف على وجه التحديد تاريخ فتح العرب لها. ولكن بحكم موقعها في الجزء الجنوبي من فلسطين، على طريق تحرك الجيوش بمجرد خروجها من الجزيرة العربية، فمن المتوقع أن يكون سقوطها في أول تحرك عربي نحو فلسطين في خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)، أي عام ١٣ هجرية (٦٣٣ ميلادية)، ويبدو ذلك واضحًا من مجمل ما وصلنا عن بداية التحرك العربي، رغم غموض أو اختلاط بعض تفصيلاته. وأكثر مصادرنا ثقة في هذا المجال هو البلاذري، الذي يقول:

«لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة، رأى توجيه الجيوش إلى الشام... فعقد ثلاثة ألوية لثلاثة رجال: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية (الذي آلت قيادته إلى يزيد بن أبي سفيان من بعده)، وشرحبيل بن حسنة حليف بني جمح، وعمرو بن العاص بن وائل السّهمي، وكان عقده هذه الألوية يوم الخميس لمستهل صفر سنة ١٣...» وأمر أبو بكر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة عامدًا لفلسطين، وأمر يزيد أن يسلك طريق تبوك، وكتب إلى شرحبيل أن يسلك أيضًا طريق تبوك... فأول وقعة كانت بين المسلمين وعدوهم بقرية من قرى غزة يقال لها داثن، كانت بينهم وبين، بَطْريق غزة... وتوجه يزيد بن أبي سفيان في طلب البطريق، فبلغه بالعَرَبة من أرض فلسطين... قالوا كانت أول وقائع الم سلمين وقعة العربة، ولم يقاتلوا قبل ذلك مذ فصلوا من الحجاز، ولم يمروا بشيء من الأرض فيما بين الحجاز وموضع هذه الوقعة إلا غلبوا عليه بغير حرب وصار في أيديهم(٧٠). بعد ذلك ساروا إلى بصرى، فصالحوا أهلها على أن يؤدوا عن كل حالم دينارًا وجريب حنطة، ثم كانت وقعة أجنادين فيما بين جمادى الأولى والآخرة سنة ١٣»(٧١).

يبدو من هذا الوصف أن نِصْتان كانت على طريق تحرك جيش عمرو بن العاص بين أيلة وغزة، وأنها استسلمت له بغير قتال في الأشهر الأولى من سنة ١٣هـ (٦٣٣م).

وليس لدينا وثائق مؤرخة من السنوات الأولى بعد الفتح مباشرة، ولعل أول إشارة صريحة إلى الإدارة العربية الجديدة نجدها في بردية غير مؤرخة من برديات القرن السابع من نِصْتان، ولكنها ذات طرافة ودلالة بالنسبة لأسلوب الإدارة الجديدة في مرحلة مبكرة منها. والبردية تتضمن إيصالاً عن الضرائب المستحقة عن أرض ممنوحة حديثًا(٧٢). ونظرًا لأهمية التفصيلات الواردة بالإيصال، يمكن أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام: أ ـ لجنة جباية الضريبة، ب ـ تحديد الضريبة، جـ ـ توقيعات اللجنة.

---

* المحـرر (ع):

(د) المقصود «الحكم الإسلامي». وأنظر تعليق المحرر (أ).

ونجد في قسم (ا) أن هناك لجنة من ثمانية أفراد أحدهم رئيس وآخرون يشتركون في كتابة الإيصال ويوقعون في آخره. والثمانية هم: إبراهيم بن موسى رئيسًا، والياس بن سرجيوس وإسطفان بن حنون و. . . بن سعدالله واسطفان بن. . . وجورج بن رقيع وإلياس بن إبراهيم وإسطفان بن إلياس، وآخرون عن منطقتنا نِصْتان.

إن وجود هذه اللجنة وتكونها على هذا النحو يعيننا على استنتاج أمر مهم، وهو أن النظام البيزنطي لإدارة القرية وجباية ضرائبها استمر العمل به دون تغيير. فهناك المسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها من كبار ملاك الأرض بها، وهم هنا هؤلاء الثمانية «والآخرون عن أرض نِصْتان». ونحن نعرف وجود هذا التنظيم البيزنطي، الذي استحدثه الامبراطور أنستاسيوس الأول (٤٩١ ـ ٥١٨م) الذي نقل المسئولية من أعضاء المجالس (*curiales*) إلى لجنة من المواطنين (συντελεσταί) مسئولية عن وفاء مقادير الضريبة المقررة. وقد ورد ذكر هؤلاء المواطنين في بعض نقوش القرن السادس الميلادي بالنسبة لجباية الضرائب(٧٣). كما نرى أيضا أن الإدارة العربية في مراحلها الأولى، حافظت على النظام بأشخاصه، فجميع أفراد اللجنة الثمانية نصارى، ومن الأسماء المألوفة بين أسر نِصْتان.

ولكن إذا انتقلنا إلى القسم الثاني من البردية، ندرك أن الإدارة الجديدة لم تكن سلبية تمامًا. وخير لنا أن نقرأ نص العبارة: «. . . لقد تسلمنا منك، أيها السيد سرجيوس بن جورج مقدار ما أعطيتنا $\frac{١}{٢}$ ٣٧ نومسما (دينارًا) عدًا، حسب مسح الأرض الذي قام به العرب (السطر ٨ : ἐκ τῆς γεωμετρίας τῶν Σαρακηνῶν)، عما منح لك بأمر أميرنا الوالي مسلم من إقطاع بني وعر». ولعل من الأفضل أن نقرر أمرا مهمًا ورد في هذه الفقرة، وهو «مسح الأرض الذي قام به العرب» الذين تسميهم البردية *sarakenoi* ، وهي كلمة أطلقها أهل المدن على أهل البادية بصفة عامة(٧٤)، وما من شك أنها تعني هنا الادارة العربية الجديدة.

وتعبير «مسح الأرض الذي قام به العرب» (*Sarakenoi*) تعبير غريب على لغة الإدارة، فقد كان المألوف عادة تحديد السلطة التي أمرت بإجراء المسح. ونظرًا لعدم ذكر الأمر بالمسح، أصبح هناك أكثر من احتمال لتاريخ هذه البردية. فهناك المسح العام الأول للأرض الذي أمر به الخليفة عمر بن الخطاب سنة ٢٠هـ (٦٤٠)م، وهناك مسح عام ثانٍ بعده بنصف قرن تقريبًا، أمر به الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان سنة ٧٣هـ (٦٩٢م)، وربما كان هناك مسح محدود محليًا. ويرى ناشر البردية أن الإشارة هنا إلى الادارة الأموية(٧٥). ولكن لغة البردية وعدم دقة استخدامها للاصطلاحات الإدارية، تجعلنا نرجح أن هذه الوثيقة كتبت في فترة مبكرة من الحكم العربي لأكثر من سبب: أولاً، إن استخدام لفظ *sarakenos* يمثل تفكيرًا وتعبيرًا بيزنطيًا، فليس من المتصور أن يستخدمه العرب في وصف إجراء إداري صدر عنهم. ومعنى هذا أن أهل قرية نِصْتان المسئولين عن الضريبة في هذه البردية لم يألفوا بعد الأوضاع السياسية الجديدة ولا شخصياتها. فهم لا يعرفون سوى اسم المسئول العربي المباشر في إقليمهم، وهو «مسلم» دون ذكر نسبه أو اسم أبيه على مألوف عادتهم، ولسوء الحظ لم يمكن التعرف على شخصه حتى الآن(٧٦). ثانيًا، يكفي أن نقارن بين لغة هذا الإيصال ولغة وثيقة مالية من برديات نِصْتان أيضًا، وترجع لأول حكم عبدالملك بن مروان،

أي حوالي عام ٦٥/٦٦هـ (٦٨٥م)(٧٧)، لنتبين الفرق الزمني بين الوثيقتين. ففي هذه البردية الأخيرة ـ وهي تتعلق باجراءات مالية مختلفة ـ لا يذكر أمر أو يسجل إجراء ما إلا مصحوبًا باسم المسئول أو السلطة التي صدر عنها، إلى أعلى درجات الإدارة العربية، وعلى رأسها الخليفة عبدالملك الذي ورد ذكره عدة مرات، وأخيه عبدالعزيز واليه على مصر، إلى غير هؤلاء ممن يليهم من الولاة والعمال. وليس أدل على دقة لغة الإدارة آنئذٍ من أن عبدالملك مُنح لقبه الرسمي «أمير المؤمنين» (السطر ٣٦ : [Ἀβδελμαλεχ ἀμιρ[αλμουμνιν]). ثالثًا، وأكثرها دلالة، أن هناك بردية ماليةً أيضًا من مصر ومن بداية فتح العرب لها في عام ٢٢هـ (٦٤٢م) في عهد عمر بن الخطاب، تتحدث عن «كشف نفقات الإدارة العربية» مستخدمة كلمة *sarakenoi* (λόγῳ δαπανημάτων Σαρακηνῶν)(٧٨) لهذا كله يمكننا أن نطمئن إلى أن ما بين أيدينا في إيصال ضرائب نِصْتان هذا، هو وثيقة رسمية من عهد الخليفة عمر بن الخطاب.

هذا بالنسبة لتاريخ البردية، أما موضوعها فلا يخلو من طرافة. فمن الواضح أن مقدار الضريبة التي دفعت (٣٧ ½ نومسما = دينارًا) تدل على أننا أمام ملكية كبيرة من الأرض الزراعية. ومن حسن الحظ أن لدينا من مصر كشفًا بحسابات الضرائب من العصر العربي، وفيه نجد أن مبلغ ⅓ ½ ٣٧ دينارًا ضريبة عن ١٤٦ أرورا من الأرض الزراعية(٧٩)، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقدر مساحة الأرض، التي دفع عنها سرجيوس بن جورج ½ ٣٧ دينارًا في نِصْتان، بما لا يقل عن ٤٠٠ دونم (أو ما يزيد على ١٤٦ أرورا، مع ملاحظة أن الأرض المصرية أشد خصوبة وأكثر انتاجًا، ومن ثم أعلى ضريبة).

وأخيرًا يجب أن نلاحظ أن هذه المساحة الكبيرة من الأرض لم تكن ملكًا لسرجيوس بن جورج أصلًا، ولكنها أعطيت له بأمر من الوالي المسلم، بعد أن نزعت من أرض كانت مقطعة لقوم يقال لهم «بنو وعر»(٨٠). ولا نعرف الظروف التي جعلت الإدارة العربية تنزع أرضًا من قبيلة عربية وتمنحها لأحد النصارى من أهل القرية، ولكن ذلك يتفق على الأقل مع ظروف سنوات الفتح الأولى، حين أمر عمر بن الخطاب أن تبقى الأرض بأيدي أهلها*(هـ). وهكذا نجد في شخص سرجيوس بن جورج واحدًا من كبار ملاك الأرض من أهالي نِصْتان، ويبدو أنه قد زادت أملاكه في ظل الحكم العربي الأول.

ويمكننا بعد هذا المظهر الإداري، أن نسلط شيئًا من الضوء على بعض التغير الذي حدث في مجتمع نِصْتان خلال نصف قرن من الحكم العربي. ولعل البردية رقم ٥٦ هي خير مثال يطلعنا على الأوضاع الجديدة. وأول ما

---

* المحرر (ع):

(هـ) تفسير ذلك هو الحرص على إحياء الأراضي الموات، مما يجوز فيه نزع الأراضي غير المستصلحة وإعطاؤها لمن يصلحها ولو كان نصرانيًا. فربما قد تركت هذه الأرض لهذا السبب. أنظر في ذلك بحث ابراهيم طرخان في هذا المجلد، وخاصة « (٢) العامل الإقتصادي» منه.

يميزها أنها مكتوبة باللغتين العربية واليونانية، ومؤرخة في نصها العربي بسني الهجرة «سنة سبع وستين»، وفي النص اليوناني بالتقويم البيزنطي المحلي الموافق ١٨ يناير/ كانون الثاني ٦٨٧م. ورغم تهشم بعض أجزاء النص العربي، إلا أنه يبدو أن الصياغة العربية كتبت أولاً، ثم صيغ على أساسها النص اليوناني في عبارات أوفى وأكمل. أما عن موضوع الوثيقة، فهو لا يخلو من تعقيد. في ظاهرها البسيط هي إحلال مدين من دينه. فالدائن ويسمى «الأسود بن عدي»، كان قد أقرض «الأب قيار» خمسين دينارًا، وهو يشهد هنا أن قيارًا قد أوفى سداد خمسين دينارًا ليُحل ابنه من الأسود، الذي «صدّق عليه بعشرين دينارًا وأتمَّ الأب قيار دفع ثلاثين دينارًا ، إلى الأسود بن عدي». إلى هنا كان من الممكن أن نظن أننا أمام عملية سداد دين بسيطة، أظهر فيها الدائن كثيراً من التسامح «بتصدّقه» على المدين بعشرين ديناراً. واكتفائه باسترداد ثلاثين فقط. ولكن عبارة في أول جملة بالوثيقة تمنعنا من هذا الفهم البسيط، وهي قوله : «الأب قيار دفع . . . ليُحل ابنه من الأسود (السطر ١ : ἐλετροϐτατω). فإذن ثمة علاقة شرطية بين سداد الدين واسترداد الأب قيار لابنه. وليس في البردية نص صريح يحدد هذه العلاقة، ولكن الجزء الأخير من النص اليوناني يساعدنا على تفسير طبيعة هذه العلاقة: إذ يعلن الأسود بن عدي أنه يتعهد للأب قيار بشأن ابنه ما يأتي: أن كلاً من الأب قيار وابنه أحرار يذهبان حيث يشاءان، وأنه ليس للأسود بن عدي، أو أيٍّ من ورثته ومن يليهم في الميراث، على أي منهما حق في قليل أو كثير(٨١).

ندرك من هذه العبارات أننا أمام اتفاق معقد، وليس مجرد قرض مالي. ولعلنا نلاحظ الفرق البيّن بين هذه الوثيقة وعقود الديون من العصر البيزنطي التي سبقت الإشارة إليها، فالدين في العصر البيزنطي كان يستحق الدائن عليه فائدة بمقدار ٦٪، وهو مالا نرى له ذكرًا في اتفاق الأسود بن عدي مع الأب قيار. وسبب ذلك أن الأسود بن عدي رجل مسلم، يعيش في ظل إدارة إسلامية قد أبطلت الربا أو الفائدة على الديون. لذلك لجأ الأسود بن عدي إلى حيلة قانونية قديمة تحقق له نفعًا يعوضه عن الفائدة وربما يفوقها قيمة، وبشروط قاسية، ذلك أنه رغب في استئجار ابن الأب قيار ليعمل في خدمته. وعلى سبيل إغراء الأب واقناعه، قدّم له دينًا بمبلغ خمسين دينارًا تسترد عند انقضاء عقد العمل مع الابن، على أساس أن يدفع الأب ثلاثين دينارًا ويتنازل له الأسود عن عشرين دينارًا. ولسوء الحظ لا نعرف مدة عقد العمل مع الابن، ولكن نظرًا لضخامة القرض الأصلي والمبلغ المتنازل عنه، لابد أنه استمر زمنًا طويلاً، يبلغ عشر سنوات على الأقل. أما الشرط القاسي الذي أخذ به الأسود مدينه في العقد الأصلي، فهو أنه قيّد حرية الأب قيار وابنه طيلة مدة عقد العمل. لذلك نجده يطلق حريتهما بعد سداد الدين، وكأنه قد أخذ مدينيه بنوع من الرق المؤقت.*(و):

* المحـــرر (ع) :

(و) ليس في هذا أي نوع من الرق، ذلك لأن مثل هذا التعامل بالجهد لحل دين أو غيره كان معروفًا في الجاهلية والإسلام أقدم ما يعرف منه في قصة سيدنا موسى عليه السلام والشيخ في مدين.

وهكذا نرى في هذه البردية، أن هناك أفرادًا من العرب المسلمين الجدد ظهروا بين أثرياء قرية نِصْتان، وأن منهم من لجأ في سبيل استثمار أمواله إلى أساليب فيها شيء غير قليل من التعسف. ومن الطريف أن العقد مستوف لجميع الشروط القانونية، فقد استشهد الأسود في نصه العربي بأربعة شهود ـ مثل عقود الديون البيزنطية ـ ولكنهم في هذه الحالة جميعهم مسلمون. ومن الطريف أيضًا أن أول الشهود وهو يزيد بن فائد، ويُظن أنه قاضي القرية الجديد، قد ورد ذكره في بردية أخرى(٨٢)، حيث يعنّفه شخص أعلى منه مرتبة (نبربن قيس) لظلمه وبطشه بأهل نِصْتان، وهم في ذمة الله وحمايته.

وهناك أكثر من بردية قبل الفتح العربي وبعده تشير إلى تظلم الأهالي، ليس من نِصْتان فحسب ولكن من الإقليم كله. وما من شك أن منطقة إقليم جنوب فلسطين، نظرًا لظروفها الصحراوية واعتمادها الكامل على الأمطار، كانت معرضة لفترات من الجفاف من وقت لآخر. في مثل هذه الفترات من الجفاف يتقدم الأهالي بظلاماتهم إلى الإدارة، طالبين التخفيف أو الإعفاء من الضرائب(٨٣)، ونلاحظ أن رجال الكنيسة كانوا يمثلون الزعامة بين الأهالي في مثل هذه المناسبات، ونرى أثرًا لذلك في كتابين من نِصْتان، الأول من بداية القرن السابع قبل الفتح العربي، يتعلق بشئون الكنيسة بالقرية، ولكنه يبدأ بهذه العبارة الغريبة «. . . لقد أنقذوا المدينة بمساعيهم. . . »(٨٤). ونحن لا نعرف أي مدينة ولا ممّ كان إنقاذها.

ومن حسن الحظ أن لدينا كتابًا آخر أكثر تفصيلاً وأكثر دلالة، وهو يتعلق بتنظيم حركة احتجاج عام بين مجموعة من القرى. ولعل من المناسب أن نقرأ نص هذا الكتاب بألفاظه ذات الدلالة:

«نود أن نحيط نبيل عظمتكم المحببة إلى الله علمًا، أننا تسلمنا رسالة من عظمة السيد صموئيل، وأنه بشخصه يدعونا وإياكم لنتوجه فورًا إلى سيدنا الوالي المبجل، لعله (يخفف) عنا. لأنهم يثقلون علينا وعليكم، ولا نستطيع أن نتحمل مثل ذلك العبء. فاعلم إذن أننا غدًا، يوم الاثنين سوف نذهب إلى غزة، وسوف نكون عشرين رجلاً. وعلى ذلك تحسنون صنعًا بالحضور فورًا، حتى نكون جميعًا قلبًا واحدًا ورأيًا واحدًا. بعد أن تفرغوا من قراءة الكتاب الحالي، أرسلوه إلى نِصْتان. لقد كتبنا إلى سوباطه (حاليًا سبّيطه). مع أطيب التمنيات والمودة»(٨٥).

هذه البردية الطريفة تطلعنا عن كثب على القدرة التنظيمية بين أهالي القرى المختلفة في جنوب فلسطين، ومن الواضح أنهم على ألفة تامة بالتحرك الجماعي المنظم. فنحن هنا لسنا أمام حركة تمرد سرية، ولكنه تحرك علني لتجميع الوفود من كل قرى الإقليم ليتوجهوا إلى مقر الحاكم في غزة ليعرضوا عليه ظلاماتهم، وكل عمل جماعي لابد له من منظم. ويبدو في برديتنا أن صموئيل هو العقل المدبر لهذا التحرك بمهارة ملحوظة، وهو حريص على أمرين: تجميع أكبر قدر من الوفود وتوحيد الرأي بينهم، ليمكن بذلك الضغط على الوالي حين يرى الإجماع يشمل الإقليم

بأسره. أما عن أعداد الوفود، فكاتب الرسالة يذكر أن وفد قريته يتكون من عشرين رجلاً، ومعنى ذلك أن مجموع أعضاء الوفود الذين سيتجمعون في غزة عند الوالي يوم الاثنين قد يصل الى مائة شخص. وما من شك أن أعضاء الوفود هم كبار أصحاب الأرض في كل قرية، الذين كانت تتكون منهم لجان جباية الضرائب كما رأينا من قبل، والذين كان يقع عليهم عبء الضرائب أكثر من غيرهم.

ولعل من المناسب هنا أن ننتقل إلى الحديث عن موضوع ما زال يكتنفه كثير من الغموض، وهو الضرائب التي فرضتها الإدارة العربية على البلاد المفتوحة ومقدار كل منها. فمصادرنا تقدم لنا معلومات بشأنها فيها كثير من التفاوت أو التناقض أحيانًا. فرغم التمييز المعروف بين الجزية والخراج، وجدنا أحيانًا أحد الاصطلاحين يطغى على الآخر ويشمل الاثنين معا. كما أن الجزية اختلف مقدارها من دينار واحد إلى ثمانية دنانير على كل حالم، وأحياناً أخرى يلحق التقدير الأساسي عبارة «التخفيف عن الضعفاء»، دون أن نعرف أساسًا للتقدير الأصلي، ولا أساس حساب التخفيف ونسبته في كل حالة(٨٦).

لذلك كله كان من الأهمية بمكان، أن نلتقط كل إضافة جديدة بشأن هذا الموضوع المعقد، وهو ما سأحاول تقديمه هنا فيما يتصل بقرية نِصْتان، رغم قلتها وقصورها أيضًا.

وسوف أبدأ بجزية الرؤوس التي تترجمها برديات نِصْتان إلى (τὰ ἐπικεφάλια) ففي أحد إيصالات الضرائب نجد اثنين من جباة الضرائب يطالبان مواطنًا من نِصْتان يسمى جورج بن باتريكيوس بضرائب عام ٦٨٤م، تصل في مجموعها إلى اثنى عشر نومسما (دينارًا)، ستة دنانير منها ضريبة على الأرض (τὰ δημόσια) وهي الخراج، وستة دنانير جزية رأس (ἐπικεφάλια). ونعرف من الإيصال أنه دفع ضريبة الأرض أو الخراج، وأجّل دفع الجزية(٨٧).

وقد رأى الناشر أن هذه البردية تثبت أن الجزية التي فرضت على أهل نِصْتان، هي ستة دنانير على كل رجل. وحاول أن يطبق هذا الاستنتاج على وثيقة أخرى تتضمن قائمة بأسماء من فرضت عليهم الجزية في نِصْتان(٨٨). والبردية كما وصلتنا مبتورة في وسط القائمة تقريبًا، ويقدر الناشر أن القائمة الكاملة اشتملت على ١٧٤ اسمًا، أي ضعف العدد الموجود فعلاً. وعلى هذا يقدر قيمة الجزية المستحقة من القرية كلها هكذا: ٦ دنانير× ١٧٤ = ١٠٤٤ دينارًا.

ويمكن أن نعترض على استنتاجات الناشر لأكثر من سبب: أولاً بالنسبة لاحتساب ٦ دنانير جزية على جميع الرجال بالقرية، فهذا تقدير مرتفع جداً. ولمعرفة مقدار ارتفاعه، علينا أن نأخذ حالة جورج بن باتريكيوس المذكور في البردية السابقة، فرغم أنه لم يرد بها نسبة تقدير الضريبة على الأرض، إلا أنه يمكننا قياسًا على متوسط الضريبة

في مصر في ذلك الوقت أن نقدر أن اثني عشر دينارًا كانت تجبى على ما يقرب من خمسين أرورا، أو ما يعادل ١٤٠ دونمًا تقريبًا. فإذا علمنا أن انتاجية الأرض في مصر كانت أعلى من أرض نِصْتان، وقد تبلغ ضعفها(٨٩)، وأن القيمة الضريبية في مصر أعلى منها في نِصْتان، فربما كان اثنى عشر دينارًا يمثل ضريبة ٢٥٠ دونمًا أو نحوها. ويكاد يكون مستحيلاً أن تكون الإدارة العربية قد جعلت هذا التقدير أساسًا لضريبة فرضتها على جميع الأهالي.

وإذا ما انتقلنا إلى ما ذهب إليه الناشر في حساب جزية القرية كلها بأنها ١٠٤٤ دينارًا، يتضح لنا مقدار المبالغة في هذا التقدير، بمقارنته مع بعض ما لدينا من معلومات عن الجزية التي فرضها العرب على بعض القرى أو البلدان القريبة في الإقليم نفسه في فلسطين. وخير مثال نسوقه هو ما حدث لأول موقعين في جنوب فلسطين استسلما للنبي (ﷺ) بعد غزوة تبوك سنة ٩ هجرية، وهما أيلة وأذرح:

«لما توجه رسول الله (ﷺ) إلى تبوك من أرض الشام لغزو من انتهى إليه أنه قد تجمع له من الروم وعاملة ولخم وجذام وغيرهم، وذلك في سنة ٩ من الهجرة، لم يلق كيدًا، فأقام بتبوك أيامًا فصالحه أهلها على الجزية، وأتاه وهو بها يحنّة بن رؤبة صاحب أيلة فصالحه على أن جعل له على كل حالم بأرضه في السنة دينارًا فبلغ ذلك ثلاثمائة دينار، واشترط عليهم قِرى من مرّ بهم من المسلمين، وكتب لهم كتابًا بأن يُحفظوا ويُمنعوا. . . وصالح رسول الله (ﷺ) أهل أذرح على مائة دينار في كل رجب»(٩٠).

وحتى بعد أن فتح المسلمون أقاليم أكثر خصبًا وعمرانًا في بلاد الشام في خلافة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، نجد وحدة الجزية تستمر «على كل حالم دينارًا وجريب حنطة وخلاً وزيتًا لقوت المسلمين»، في مدن مزدهرة مثل بصرى ودمشق وغيرهما. (٩١).

إن تكرار تحديد الجزية بدينار على هذا النحو، يحذرنا ضد المبالغة في تقديرها. كما أن الإشارة إلى أن حصيلتها كانت ٣٠٠ دينار من أيلة و ١٠٠ دينار من أذرح، تنبهنا إلى أنه لا ينبغي أن نتوقع من نِصْتان رقمًا يربو على ألف دينار. وإذا كنا لا نعرف من أخبار أذرح ما يساعدنا على المقارنة بها، فإن مجرد ذكرها ربما يدل على أنها لم تكن أقل من نِصْتان كثيرًا. أما في حالة أيلة فقد سبق أن ذكرنا أهميتها بالنسبة لوضعها في الامبراطورية البيزنطية، وأنها كانت أكثر سكانًا وازدهارًا، وكانت لكنيستها الرئاسة الدينية في المنطقة، حتى أن رئيسها وهو برتبة «أسقف» كان من الأهمية بحيث حضر مجمع نيقيا زمن قسطنطين. لذلك كله، لا نتوقع أن تكون جزية نِصْتان أكثر من ثلاثة أضعاف جزية أيلة، بل المتوقع أنها كانت أقل منها.

ولعل من المناسب أن نلقي نظرة على «سجل أسماء من لزمتهم الجزية من أهل نِصْتان»، نظرًا لدلالته. والأمر الجدير بالملاحظة أنها أساسًا سجل بأسماء أرباب الأسر مرتبين ترتيبًا أبجدياً، ويتبع اسم رب كل أسرة أفراد يقيمون

معه أو يعولهم. ومعنى ذلك أن رب الأسرة هو المسئول عن أداء الضريبة للدولة. وهو نظام معروف وكان معمولاً به في مصر، قبل الفتح العربي وبعده(٩٢)، ويبدو أنه كان معمولاً به في أماكن أخرى أيضًا، وهناك ما يدل على معرفة العرب وممارستهم له في تقدير الجزية، كما جاء في العهد الذي منحوه لأهل تفليس عند فتحها قولهم: «. . . الجزية على كل أهل بيت دينار واف»(٩٣). ورغم أن هذا العهد الذي يستشهد به كل من الطبري وياقوت يختلف أو يتعارض مع القول المألوف بفرض الجزية على كل حالم، إلا أنني أرى أنه مع سجل نِصْتان أقرب إلى الحقيقة. فإن جزية دينار على كل حالم تعتبر ضريبة مرهقة بمقاييس المال قديمًا، خاصة وأنها لم تكن الضريبة الوحيدة المفروضة.

وعلى ذلك فإذا عدنا إلى سجل نِصْتان، وإذا صح أن القائمة الأصلية، قبل تهشمها، اشتملت على نحو من ١١٦ اسمًا من أرباب بيوتها، ويتبعهم ٥٨ آخرون، فيكون مجموعهم ١٧٤ رجلاً، وعلى أساس أن جزية كل أهل بيت دينار، يكون مجموع جزية القرية ١١٦ دينارًا، وهو مبلغ يتفق مع المائة دينار التي فرضها النبي (ﷺ) على أذرح. وإذا لزمت الجزية جميع الأسماء بالقائمة، فستكون جزية القرية ١٧٤ دينارًا تقريبًا، وهو أقل من جزية أيلة الأكثر ثراءً وسكانًا من نِصْتان.

أخيرًا انتقل إلى الحديث عن ضريبة أقل جدلاً وأكثر تحديدًا في وثائقنا البردية، وهي ضريبة «الرزق». ومن حسن الحظ أنه وصلتنا ضمن أوراق نِصْتان تسع برديات من العصر العربي تتعلق كلها بهذه الضريبة، وقد كتبت ثمانية منها باللغتين العربية واليونانية. وهذه الوثائق الثمانية عبارة عن أوامر إدارية (ἐντάγια) صادرة من مكتب الوالي في غزة إلى «أهل نِصْتان» (ماعدا واحدة موجهة إلى قرية أخرى لم يرد اسمها)، وجميعها مورخة فيما بين عام ٥٤ و ٥٧هـ (٦٧٤-٦٧٧م)، ماعدا واحدة كتبت سنة ٧٠هـ (٦٨٩م). وعلى ذلك فهي توضح الحال التي كانت عليها هذه الضريبة بالنسبة لقرية نِصْتان. ولعل من المناسب أن نقرأ النص العربي كاملاً لواحد من هذه الأوامر، كما جاء في البردية رقم ٦٠.

السطر ١: [بســ]م الله الرحمن الرحيم
[من] الحرث بن عبد إلى أهل نصتان
[من كــ]ـورة غزة من اقليم الخلوص
[فاعطــ]ـوا عسر عدى بن خلد من بني
السطر ٥: [سعد بن مــ]لك رزق ذ[ى] القعد [ة] و
[المحرم وصفر] و [شهــ]ـرى ربيع
[سبعين مــ]دى [قــ]ـمح ومثله زيتا و
[كتب] أبو سعيد في ذي القعدة
السطر ٩: من سنة أربع وخمسين

وبعد ذلك تأتي ترجمة يونانية، في نهاية البردية مراجعة للحساب:
السطر ١٧: «(فجمعته) سبعين مدى قمح ومثله زيتا.»

هذه الوثيقة ومثيلاتها، تمثل لنا الإدارة العربية في مرحلة أكثر استقرارًا وانتظامًا من السنوات التي أعقبت الفتح مباشرة، رغم أنه لم يمض على دخول نِصْتان في الدولة العربية أكثر من ٢١ عامًا فقط. فالأمر صادر باسم الوالي نفسه (الحارث بن عبد) ومقره مدينة غزة، وهو موجه إلى (أهل نِصْتان)، مما يدل على استمرار العمل بالمسئولية الجماعية للقرية ممثلة في رؤسائها، كما رأينا من قبل. نجد الوالي قد ندب واحدًا من القبائل العربية، وهو (عدي بن خالد من بني سعد بن مالك) لاستلام الضريبة. والنص العربي يحدد نوع الضريبة المطلوب دفعها ويسميها «رزقا». ولكن تعترضنا كلمة واحدة، وهي قوله (السطر ٥): «أعطوا عسر»، ونجد ترجمتها اليونانية بكلمة (السطر ١٢): (τάχέως)، أي «بسرعة». وواضح أن «عسر»، ليس من معانيها المألوفة «السرعة». وليس هناك شك في قراءتها، لأنها تكررت في الأوامر الثمانية وترجماتها. والتفسير الوحيد لاستخدام كلمة (عسر) في هذه الأوامر أن ضريبة «الرزق» كانت ضريبة ذات طابع خاص. تعرفها المصادر العربية بأنها «طعام الجند وأرزاق المقاتلة»(٩٤)، وهي «رزق للمسلمين تجمع في دار الرزق»(٩٥). وهي على هذا المعنى تكون استمرارًا للضريبة الرومانية والتي كانت تخصص أيضًا لطعام الجند، وتسمى اصطلاحًا *annona militaris* (٩٦). ونظرًا لأن هذه الضريبة كانت تجمع موزعة على أشهر السنة، كما هو واضح من وثائق نِصْتان، كما تتفاوت كميتها من شهر إلى آخر. ونظرًا لحاجتها العسكرية فكانت جبايتها دائمًا عاجلة، ولا يقبل تقسيطها أو تأجيل دفعها، كما كان يحدث في ضرائب أخرى. وعلى ذلك يكون معنى (عسر) هو «عاجل»، لا إمهال فيه(٩٧).

أما عن طبيعة ضريبة «الرزق»، فهي ضريبة عينية تؤخذ من المحاصيل مباشرة أو ما ينتج منها، وهي عادة من القمح والزيت، كما في حال نِصْتان. ولبيان تفاوت مقاديرها من شهر إلى آخر نستشهد بالكميات التي وردت خلال عامين في الأوامر الأربعة الأولى:

رقم البردية	الكمية		السنة	المدة
	قمح	زيت		
٦٠	٧٠ مدى	٧٠ قسط	٥٤هـ / ٦٧٤م	٥ أشهر: ذو القعدة ـ المحرم صفر ـ ربيع أول / ثاني
٦١	٩٦ مدى	٩٦ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: رجب ـ شعبان
٦٢	٣١٠ مدى	٣١٠ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: شوال ـ ذو القعدة
٦٣	٩٦ مدى	٩٦ قسط	٥٥هـ / ٦٧٥م	شهران: المحرم ـ صفر

الشكل ٣: كميات القمح والزيت التي وردت في البرديات ٦٠-٦٣

نلاحظ أولاً تماثل مقدار الضريبة دائمًا من كل من القمح والزيت، والسبب في ذلك واضح لأن توزيع الطعام بين المسلمين، كان بمقادير متماثلة من الأنواع المختلفة، كما هو معروف من أن عمر (رضي الله عنه) فرض لكل نفس مسلمة في كل شهر مدى قمح وقسطَيْ زيت وقسطَيْ خل، وكان يورّث لأهله(٩٨).

أما اختلاف كمية الضريبة بين الدفعات المختلفة، فمن الصعب معرفة سببها. ففي البردية رقم ٦٠ نجد فريضة خمسة أشهر في سنة ٥٤هـ (٦٧٤م) ٧٠ قمح + ٧٠ زيت، في حين السنة التالية نجد في البردية رقم ٦٣ فريضة شهرين فقط من الأشهر الخمسة السابقة تصل إلى ٩٦ قمح + ٩٦ زيت. ثم نجد في السنة ذاتها فريضة شهرين أيضًا ٣١٠ قمح + ٣١٠ زيت، أي أكثر من ثلاثة أضعاف فريضة الشهرين السابقين عليهما (البردية رقم ٦٢). ونكتفي هنا بأن نقترح لتفسير هذه الظاهرة أنه ربما كان هناك جفاف في عام ٥٤هـ، فخُفف عن الأهالي، كما كان يحدث أحيانًا. أما اختلاف الكمية عن المدة الواحدة في السنة ذاتها، فلا نعرف لها سببًا واضحًا، خاصة إذا علمنا من برديات أخرى أن كميات كبيرة فرضت في أشهر متباينة على مدار السنة: مثل أكتوبر (تشرين أول) وفبراير (شباط) وابريل (نيسان) ومايو (أيار)(٩٩)، أي ليست جميعها من أشهر الحصاد.

وننتقل بعد ذلك إلى وثيقتين أخريين من أوامر الرزق(١٠٠)، فهما تشتركان في ظاهرة معينة، وهي أن الضريبة المفروضة لا تُجبى عينًا كما هي العادة، ولكن يصدر الأمر بتحديد نصفها عينًا والنصف الآخر نقدًا. وأكمل مثال أمرٌ وصلنا من قرية أخرى اسمها مفقود، يعتقد أنه جاء إلى نِصّتان خطأً، ولكنه مطابق لسائر الأوامر الأخرى في كل شيء، كما يتضح من النص التالي (الأسطر العربية الأولى مفقودة فقمت بترجمتها من النص اليوناني):

[بسم الله الرحمن الرحيم. من الحارث بن عبد
الى أهل [. . . . . .] من كورة غزة من اقليم
سوق مازن. فأعطوا عسر عبدالله بن
علقمة من بني سعد بن زير رزق
شهري ربيع تسعة وسبعين]
السطر ١: ومئتي مدى قمح [ومثله زيتا وثمن]
تسعة وسبعين ومئتي مدى قمح و
مثله زيتًا ثمنية عشر د
ينرا وثلثي دينر. وكتب
السطر ٥: [. . .] في شهر ربيع الأول
من سنة ستة وخمسين.

وبعد ذلك تأتي الترجمة اليونانية ثم مراجعة الحساب:

فجمعته تسعة وسبعين ومئتي
مدى قمح ومثله زيتا وثمن مثل
السطر ٢٠: ذلك ثمنية عشر دينرا
وثلثي دينر(١٠١).

والواقع أن دفع قيمة الضريبة النوعية نقدًا ليست ظاهرة جديدة، إذ مارستها الإدارة الرومانية والبيزنطية والعربية على نحو سواء(١٠٢)، ولها اصطلاح روماني مشهور هو *adaeratio* ومعناه «قيمة» أو «ثمن»، والأخيرة هي الكلمة التي استعملتها الإدارة العربية. وكان تقدير القيمة أو الثمن دائمًا على أساس العملة الذهبية (الدينار). ويهمنا هنا أن نعرف سعر التحويل، وهل كان ثابتًا أو اختلف من وقت لآخر. ومن حسن الحظ أن البرديات التي بين أيدينا تثبت أن سعر التحويل كان ثابتًا في جميع الأحوال. بل إن الإدارة يسرت على نفسها كما يسرت على الأهالي بأن وحّدت سعر التحويل بالنسبة للقمح والزيت معًا، رغم اختلاف السعر الحقيقي للسلعتين. والسعر الذي فرضته الإدارة العربية في برديات نِصْتان هو: دينار لكل ثلاثين وحدة (أي ١٥ مدى قمح + ١٥ قسط زيت)(١٠٣).

بعد هذه المناقشة لما تضمنته أوامر الوالي إلى أهل نِصْتان من معلومات جزئية عن ضريبة الرزق، تعترضها فجوات أو يشوبها غموض أحيانا، نصل إلى بردية يونانية بالغة الأهمية بالنسبة لدراسة هذا الجانب من نظام الضرائب في الدولة العربية، وهي عبارة عن سجل كامل بما دفعته قرية نِصْتان من ضريبة «الرزق» عن عام واحد، ومن الطريف أن كلمة «رزق» العربية كتبت في عنوان السجل بالحروف اليونانية (ου)ʽρουζηϰ(ος) λ(ο)γ(ος)(١٠٤)، وينقسم السجل إلى قسمين: القسم الأول يمثل مجموع ما دفعته نِصْتان عينًا، على خمس دفعات، وهو ١١٨٠ مدى قمح و ٦١٠ قسط زيت، ثمنها معًا $\frac{١}{٦}$ ٢٧ دينارًا (نومسما)، وذلك على أساس سعر التحويل الذي لاحظناه من قبل وهو دينار لكل ٣٠ وحدة من القمح والزيت معًا. ومن هذا السجل نجد أن مجموع ضريبة «الرزق» التي فرضت على نِصْتان في العام الواحد هي: ١٥٨٧ مدى قمح + ١٠١٧ قسط زيت، مجموعها هو ٢٦٠٤ وحدة من القمح والزيت معا، وحسب سعر التحويل المعمول به يمكننا أن نصل إلى أن قيمة فريضة نِصْتان من «الرزق» بالعملة الذهبية، هو $\frac{٤}{٥}$ ٨٦ دينارًا (نومسما).

ويمكننا أخيرا أن نستفيد من المعلومات المستقاة من هذه الوثيقة، في التقدم بتفسير لوثيقة بيزنطية سبقت الإشارة إليها، وهي سجل - مفقودة بدايته - يتكون من قائمتين تتكرر فيهما أسماء تسعة مواقع بجنوب فلسطين(١٠٥). وأمام كل موقع في القائمة الأولى مقداران ماليان، وفي القائمة الثانية أمام المواقع ذاتها مقدار ثالث. ونظرًا لفقدان عنوان الوثيقة مع الأسطر الأولى، لم يمكن حتى الآن الوصول إلى تفسير مقنع لأي من المقادير الثلاثة. ونقتصر هنا على إعادة النظر إلى المعلومات الخاصة بقرية نِصْتان.

القائمة الأولى س ١	نصتان	$\frac{٢}{٣}$ ١٤١٤ نومسما (دينارًا)	$\frac{١}{٣}$ ٦٢٩ قراريط = $\frac{١}{٢٤}$ $\frac{١}{٦}$ ٢٦ نومسما (دينارًا)
القائمة الثانية س ١٤	من نصتان ἀ(πὸ) Νεϐάνων		٨٦ نومسما (دينارًا)

الشكل ٤ : قائمتان بالضرائب من نِصْتان.

ولقد ذهب الناشر إلى الاعتقاد أنها جميعا تمثل أنواعًا مختلفة من الضرائب، ثم تردد في تحديد ضريبة كل رقم. فبالنسبة للرقمين في القائمة الأولى اقترح أولاً أن الرقم الأصغر ($\frac{١}{٢٤}$ $\frac{١}{٦}$ ٢٦ نومسما) ربما يكون قيمة الضريبة البيزنطية لطعام الجند (*annona militaris*) (ص ١٢٤)، ثم عاد مرة ثانية (ص١٩٩) واعتبر الرقم الأكبر $\frac{٢}{٣}$ ١٤١٤ هو الذي يمثل *annona militaris* . ورغم صعوبة القطع بتعريف هذين الرقمين، فإني أستبعد أن يكون الرقم الأكبر ضريبة مفروضة على نِصْتان، نظرًا لضخامته.

أما القائمة الثانية فنلاحظ أن يسبق اسم الموقع حرف الجر «من» (ἀπὸ) وهذا يقطع بأن المبلغ أمامها دفع أو مستحق، أي أنه ضريبة للدولة. ونظرًا لأن المبلغ المدون أمام نِصْتان ٨٦ نومسما، فيمكننا أن نطمئن إلى أنه يمثل ضريبة *annona militaris* البيزنطية زمن جستنيان، لأنه يتطابق مع مبلغ $\frac{٤}{٥}$ ٨٦ دينارًا (نومسما) التي كانت قيمة ضريبة «الرزق» العربية.

لقد تشعبت بنا دروب الطريق أثناء معالجتنا لهذه الدراسة، ورغم ما اعترضنا من صعاب، فإن مجموعة وثائق نِصْتان من النقوش والبرديات تعتبر من أقيم ما نمتلك من مصادر الجزيرة العربية في القرنين السادس والسابع الميلاديين، وهي فترة تشح وتندر فيها مصادرنا رغم أهمية الأحداث الجسام التي شهدتها تلك الفترة. وما من شك أن الصورة التي جلوناها عن نِصْتان، تمثل ظروف تلك المنطقة الحدودية التي كانت معبرًا للقوافل والجيوش العربية عند تحركها من الجزيرة إلى الشام.

ولقد استطعنا بفضل هذه المجموعة النادرة من الوثائق أن نتعرف على جوانب من مجتمع الإقليم ممثلاً في طبقاته وأفراده، في أعمالهم وعقائدهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، أو مع المجتمعات الخارجية التي وصلت إلى أطراف الشام شمالاً ومصر غربًا. كما تتبعنا ظروف هذا المجتمع وأوضاعه من فترة السيادة البيزنطية إلى عصر الحكم العربي، ولاحظنا مقدار ما كان هناك من مظاهر الاستمرار أو التغير. وما من شك أن الأرقام والإحصاءات التي استخلصناها من وثائقنا تمثل إضافة - ولو محدودة - إلى معلوماتنا القليلة عن اقتصاديات الجزيرة العربية. فلأول مرة

نتعامل مع وثائق رسمية تصدر عن الإدارة العربية في عصرها الأول، وكنا قبل ذلك لا نجد سوى كتابات المؤرخين التي كتبت بعد الفتح بأكثر من مائتي سنة، وكثيرًا ما تعارضت أو تناقضت أو ركبت متن الخيال. ولقد استطعنا أخيرًا أن نثبت أن ضريبة الرزق العربية كانت استمرارًا لضريبة *annona militaris* البيزنطية، ومماثلة لها في المقدار. ويعتبر هذا الاستنتاج تأكيدًا لما سبق ملاحظته في مصر من أن الإدارة العربية لم تزد في ضرائبها على المصريين، وهو ما اتفقت فيه الوثائق البردية مع قول المؤرخين من أن عمرًا أقرهم على جباية الروم(١٠٦).

التعليقـات والإشـــارات

(١) المقريزي، **الخطط**، جـ١، ص١٨٨ (ذكر مدينة مدين)؛ انظر تعريفًا حديثًا بالموقع في مصطفى مراد دباغ، **بلادنا فلسطين** (بيروت، ١٩٦٦)، جـ١، قسم٢، ص ص٤٦٦-٤٦٩.

(٢) Alois Musil, *Arabia Petraea*, vols. 2–3 (Vienna, 1907–8).

(٣) C. Leonard Woolley and T.E. Laurence, *The Wilderness of Zin* (London, 1914).

(٤) H. Dunscombe Colt, *Excavations at Nessana* (London, 1962), Introduction p.14.

(٥) *Ibid*, 15-16.

(٦) V. Grace, "Stamped Handels of Commercial Amphoras", *Excavations at Nessana*, vol. 1 (London, 1962), 106 f.

(٧) **Herod. III 5–7.**

(٨) هناك عشرة نقوش نبطية معظمها في حالة مشوهة ترجع إلى الفترة ١٥٠-٣٥٠ ميلادية، انظر
Franz Rosenthal, "Nabataean and Related Inscriptions", *Excavatians at Nessana* vol. 1, 198 ff.

(٩) Philip Mayerson, "The Ancient Agricultural Regime of Nessana and the Central Negeb", *Excavations at Nessana*, 211f.

(١٠) Franz Rosenthal, *op. cit*, 198–210. من بين الأسماء نذكر في رقم ١ : كليبوبر (= بن) منحلو - محلمو - بر (= بن) بنى - عبداجا - موتنوبر عبد عبودات - زيد البعلى بر اللهو - بر عليو. وفي رقم ٢ نجد: تيمو - صبيلو بر نصر اللهى.

(١١) G.E. Kirk and C.B. Welles, "The Inscriptions", *Excavations at Nessana* vol. 1, 131–197.

(١٢) **Inscr. Nes. 35.**

(١٣) **Inscr. Nes. 14.**

(١٤) C.J. Kraemer, "Non – Literary Papyri", *Excavations at Nessana*, vol. 3 (Princetion, 1958).
(تختصر P. Nes.) تضم هذه المجموعة ١٩٥ بردية، جميعها باللغة اليونانية فقط، ماعدا رقم ٥٦ وأرقام ٦٠-٦٧ باللغتين العربية واليونانية.

(١٥) البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م)، ص ص١٩٢-١٩٣.

(١٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٩٧.

(١٧) **Inscr. Nes. 35**(Nov. 6, A.D. 464).

(١٨) **Inscr. Nes. 37** (Dec. 1, A.D. 475).

(١٩) **Inscr. Nes. 38.** عثر عليه في مكانه الأصلي مع النقشين السابقين في الموقع المعروف بـ **Martyrium**.

(٢٠) **Inscr. Nes. 112** (Oct. 27, A.D. 541).

(٢١) **Inscr. Nes. 114** (Nov. 2, 541), Ἀζζονηνη ..... θυγάτηρ Ἄββου.

(٢٢) **Inscr. Nes. 80** (Nov. 4, A.D. 541).

(٢٣) **Inscr. Nes. 113** (Oct./Nov., A.D. 541).

(٢٤) **Inscr. Nes. 94** (Sept. 7, A.D. 601), 11.1–3:

ὑπὲρ 6ωτερίας τῶν καρποφορηϐάντων Σεργίου ἀπὸ 6υμπόνου κ(αὶ) μονάχου καὶ παλλοῦτος ἀδελφ(ῆς) κ(αὶ) Ιωάνου δίακ(όνου) αὐτῆς υἱοῦ πρωτεύοντ(ος) μητροπ(όλεως) Ἐμμίϐ(ης)

(٢٥) **Inscr. Nes. 12(a)** (Feb. 10, A.D. 592).

(٢٦) **Inscr. Nes. 12(b)** (July 24, A.D. 628).

(٢٧) **Inscr. Nes. 14** (Oct. 7, A.D. 630).

(٢٨) **P. Nes. 15**, Rhinocorura (= Al-Arish), Pauni 5 (May 30) A.D. 512. هذه البردية ذات طرافة خاصة، نظرًا لأنها كتبت في مدينة العريش (قديمًا: *Phinocorura*) حيث يقيم الجنديان لبعض الوقت، ومؤرخة حسب الأشهر بالتقويم المصري (شهر بؤنة). وهذا دليل على تبعية مدينة العريش لمصر، كما سبق أن أثبت ماسبيرو، Jean Maspero, *Organisation militaire de l'Égypte Byzantine* (Paris, 1912), 8–9, 27–8, 135.

(٢٩) تتهشم البردية هنا. السطر ٩: [. . . . .] περὶ τῆς λιθίνης

(٣٠) الأسطر ٣-٥ ومابعدها:

Φλ(άουιος) Στέφανος Αβρααμίου 6τρατίωτης ἀριθμοῦ τῶν καθο6ιωμ(ένων) Θεοδο6ιακῶν Φλαοίῳ Ἀύ6ῳ Ἀβρααμίου / ὁμογνη6ίῳ αὐτοῦ ἀδελφῷ καὶ αὐτῷ 6τρατίωτῃ τοῦ εἰρημένου ἀριθμοῦ, ὁρμώμενοι ἀπὸ κώμης Νε66άνων / ἐκ πολλοῦ χρόνου ἀμφότεροι τανῦν ἐνταῦθα ἐπὶ τῆς ῥινοκορουριτῶν ἔχοντες.

= هذه الوحدة العسكرية (ἀριθμός = *numerus*) تضم نحوًا من مائتي رجل. راجع مقدمة البردية.

(٣١) لسان العرب، مادة «أوس».

(٣٢) **"Inscriptions", No. 76,** *Excavations at Nessana* Vol. 1.

(٣٣) **Rép. Épig. Sem. Mos. 3642; 4328;** Grohmann, *Katabanische Herrscherreihen* (Anzeiger der Wiener-Akademie, x, 1916), 43.

(٣٤) **P. Nes. 16** (July 11, 512).

(٣٥) السطران: ٩ و٣٧.

(٣٦) **P. Nes. 20** (January or June 558).

(٣٧) **P. Nes. 21** (June 30 or July 1, 562).

(٣٨) **P. Nes. 28** (after 572). يقترح الناشر أن اسم القبيلة قد حرف من جذام إلى زمزمة في اللغة اليونانية (المقدمة).

(٣٩) **P. Nes. 37** (560–580)، **الأسطر: ٢٥، ١٤، ٢٠، ٣٩، ١٨، ٣٨** بالتتالي.

(٤٠) قيسارية (*Caesarea*) كانت عاصمة الاقليم الأول بفلسطين في العصر البيزنطي (*Palaestina Prima*).

(٤١) **P. Nes 72** (March 684 ?); 73 (December 683 ?).

(٤٢) **P.Nes. 74** (c. 685). أنظر مقدمة الناشر، ص٢٠٩، حيث يقول:

"Caesarea was in Palaestina Prima, Scythopolis in Secunda, while Nessana was in Tertia".

(٤٣) **P. Nes. 92** (c. 685).

(٤٤) **P. Nes. 16** (512).

(٤٥) **P. Nes. 31**, (5th century). **الأسطر: ٣٢-٣٥**:

ἔλαχεν δὲ καὶ Ἀλαφαλλα εἰς τὸ κατ' αὐτον μέρος τρίττον/ ἀπὸ μὲν τῆς οἰκοδ[ομία]ς ὁ οἶκος ὁ λεγόμενος Ἀββου/ Ἰωϐηφου Δοβαβου [με]τα τῶν ἐν αὐτῳ κοιτῶν ⳨ κ[αὶ] / ὑπερῳου καὶ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ψιλοῦ τόπου

(٤٦) **المصدر نفسه، الأسطر: ٣٩ - ٤٢**.

(٤٧) Alois Musil, *Arabea Petraea,* (Wien, 1907), Vol. II, 89.

(٤٨) **الأسطر: ٣٧-٣٨** δυϐμῶν ὅρος / τοῦ κάϐτρου

(٤٩) **P. Nes. 26** (January 12, 570); **27** (570–571); **28** (after 572); **44** (598); **46** (July 16, 605); **48** (early seventh century); **110** (late sixth century), **147** (early seventh century).

(٥٠) **P. Nes. 56** (January 18, 687).

(٥١) **P. Nes. 46** (July 16, 605).

(٥٢) **P. Nes. 44, 45, 46, 47, 53, 147.**

(٥٣) الأسطر ٥-٦:

ἕξ μὲν χρύϐινα παρὰ κεράτια ἕξ [ζυ]γῳ Γάζης [—] τοὺς/ ἡμιεκα[τ]οϐτιαίους τόκους τὰ δὲ ἕτερα χρυϐοῦ νομίϐματα τρία παρὰ κερὰτια τρία ἐν κεφαλαίῳ, τόκων πάντων χωρὶς

لاحظ أن المبـالغ تحسب ناقصة قيراطًا واحدًا لكل نومسما (دينار)، على أساس عملة غزة. كذلك المبلغ المقترض «٩ نومسمات - ٩ قراريط»، السطر: ٤.

(٥٤) **Codex Justinianus, 4. 32. 26. 2.**

(٥٥) راجع مصطفى عبدالحميد العبادي، **الامبراطورية الرومانية**، ص ص٢٠٧-٢٠٨ .

(٥٦) **P. Nes. 15. 1.**

(٥٧) **P. Nes. 37. 33, 40.**

(٥٨) **P. Nes. 89. 22–25.**

(٥٩) **P. Nes. 72** (684 ?); **73** (683 ?).

(٦٠) **P. Nes. 90** (VI – VII).

(٦١) هناك نقش يوناني من نِصْتان مؤرخ بالتقويم المصري البيزنطي (**Inscr. Nes. 30** (**J**), 3rd. Indiction, Choiak 23)، وهو عبارة عن دعاء ديني باسم مجموعة من الأفراد لهم أسماء يونانية نصرانية، ربما جاءوا من مصر.

(٦٢) **P. Nes. 85** (Introd.) ; **91.**

(٦٣) يناقش الناشر هذه النقطة في مقدمة البردية، ص ص٢٦٢ - ٢٧٠ .

(٦٤) **P. Cairo Masp. 67058**, Col. VIII. 6; **67155**, 2–3. هناك شواهد أكثر قدما مثل **P. Col. 11** (250 B.C.)، انظر الناشر لبردية نِصْتان ص ٢٧٠ .

(٦٥) **P. Nes. 51**, Aela (early seventh century).

(٦٦) F.M. Abel, *Geographie de la Palestine,* Vol. II: *Geographie Politique. Les Villes,* (Paris, 1938), 311.

(٦٧) **P. Nes. 39** (mid – sixth century?), Introd. pp. 119 f. and 124: "The question as to the significance of the varied amounts cannot be answered".

(٦٨) P. Nes.، ص ص ١٢٢-١٢٣ وثبت المراجع .

(٦٩) أنظر مقدمة الناشر، ص ص١١٩-١٢٠ .

(٧٠) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص١٤٩-١٥٢ .

(٧١) **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٥٥-١٥٧ .

(٧٢) **P. Nes. 58.**

(٧٣) A. Alt, *Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlich der Araba*, 4–13 (Berlin – Leipzig, 1921); S.E.G.8. 282; *cf.* **P. Nes.**, pp. 122–23.

(٧٤) تردد ذكر كلمة *sarakenos* بهذا المعنى أكثر من مرة في مجموعة نِصْتان. أنظر أرقام: ٥١ السطر: ٢ ؛ ٨٩ الأسطر: ٢٢، ٢٧، ٣٥، ٤٠ .

(٧٥) **P. Nes. 58**، المقدمة، ص ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٧٦) **P. Nes. 58**، السطر: ١٠، التعليق.

(٧٧) **P. Nes. q2** (c. 685).

(٧٨) **PERF, 558.2**; cf. A. Grohmann, "Aperçu de papyrologie Arabe", Et. Pap. I. (1932), 41.

(٧٩) **P. Lond. IV. 1427 .12** (A.D. 716).

(٨٠) P. Nes. 58 ، السطران : ١٠-١١ :

ἐκ τῶν δοθέντω<ν> σοι ἐκ τοῦ δεϭπότου ὑμῶν/ μεϭλεμ ϭυμβούλου ἐκ τῆς γεομορίας τ[ῶν]/ β(αν)υ Ουαρ

(٨١) W.L. Westerman, "The Paramone as general Service Contract", *Journal of Juristic Papyrology* 2 (1948), 9–50.

(٨٢) لم ينشر النص في المجموعة، واكتفى الناشر بالإشارة إليه في التعليق على النص العربي في بردية الأسود بن عدي، ص١٥٩ .

(٨٣) F.M. Heichelheim, *Roman Syria, an Economic Survey of Ancient Rome* (ed. by T.Frank), vol. IV (Baltimore, 1938), 234.

(٨٤) P. Nes. 52. 1 (early seventh century).

(٨٥) P. Nes. 75 (late seventh century).

(٨٦) راجع عن تعريف الخراج والجزية واختلاط معانيها واختلاف مقاديرهما : محمد ضياء الدين الريس، الخراج في الدولة الإسلامية (القاهرة، ١٩٥٧)، التقديرات المختلفة شائعة في المصادر، ونشير الى أمثلة منها فقط: البلاذري: فتوح البلدان، ص ص٨٠ - ٨١، ١٥٥ ، ١٧٠ (دينار)، ٣٠٦ (ديناران)، ١٧٠ (أهل الوَرِق - أي الفضة - ٤٠ درهمًا وأهل الذهب ٤ دنانير)، ٢١٦ (نابلس تشكو عجزها عن أداء الخراج على ٥ دنانير فأمر المتوكل بردهم إلى ٣ دنانير)، ٢٢٠ (الوليد بن عبدالملك يعاقب «الجراجمة» قرب أنطاكية: «ويجري على كل امرىء ٨ دنانير وعلى عيالاتهم القوت من القمح والزيت، وهو مديان من قمح وقسطان من زيت»)، ٢٤٥ (جزية أهل الجزيرة ٤٨ درهمًا و٢٤ و١٢ نظرًا من عمر للناس، وكان على كل إنسان مع جزيته مدًا قمح وقسطان من زيت وقسطان من خل). راجع أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ص٣٦-٣٨، ٦٧، ٨٤-٨٥، ١٢٢-١٢٤ ، ١٢٨ ؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ص١٤١-١٤٢ ، ١٦٦-١٦٧ .

(٨٧) P. Nes. 59 (October 684 ?).

(٨٨) ἀναγρ(αφὴ) ἐπικεφαλαίω(ν) Νεϭτάνω(ν) κλήμ(ατος) Ἐλούϭ(ης) : P. Nes. 76.1 (689 ?)

(٨٩) Philip Mayerson, "The Agricultural Regime", *Excavations at Nessana,* vol. 1, 227 ff.

(٩٠) البلاذري، المصدر نفسه، ص ص٨٠-٨١. كذلك هنا إشارة سابقة بشأن إسلام أهل تبالة وجرش عن غير قتال، «فأقرهم رسول الله (ﷺ) على ما أسلموا عليه، وجعل على كل حالم ممن لهما من أهل الكتاب دينارًا، واشترط عليهم ضيافة المسلمين.» (ص ٨٠)، راجع ياقوت، معجم البلدان، مادتا «أيلة»، جـ١، ص٢٩٢، و«طور سيناء»، جـ٤، ص٤٨.

(٩١) البلاذري، المصدر نفسه، ص ص١٥٥، ١٧٠، ١٧٢ .

(٩٢) كان الإحصاء في مصر الرومانية يتم حسب كل بيت ويقدم باسم رب البيت، ولذلك كان الإحصاء يسمى ἀπογπαφὴ κατ' οἰκίαν ، انظر S. Le Roy Wallace, *Taxation in Egypt from Augustus to Diocletian*

(Princeton, 1938), 98–109. ولفرض الضريبة على الأسرة وما يتبعها في مصر البيزنطية أنظر A. Ch. Johnson and A.L. West, *Byzantine Egypt: Economic Studies* (Princetion, 1949), 260-264; A. Andreadès, in: *Byzantum: An Introduction to East Roman Civilization,* (ed. by N.H. Baynes and A.H.Moss. Oxford, 1948), 82. وفي العصر العربي نجد وصفًا لإعداد قوائم الضرائب بالقرى، مجملاً عند ابن عبدالحكم، فتح مصر، ص١٥٢. ومفصلاً في برديات قرة بن شريك، انظر H.I. Bell, *P. London, IV. 1419,* Introduction, 174.

(٩٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٤، ص٥٣ (سنة ١٧هـ)، وجـ٤، ص١٦٢ (سنة ٢٢هـ)؛ ياقوت، معجم البلدان (تفليس)، جـ٢، ص٣٦.

(٩٤) الماوردى، الأحكام السلطانية (القاهرة، ١٩٦٦)، ص١٧٥.

(٩٥) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٩٦) وهناك دليل على وجود ضريبة *annona militaris* في عدد من النقوش البيزنطية من جنوب فلسطين، راجع A. Alt, *Die Griechischen Inschriften der Palaestina Tertia*, Nos. 1–2.

(٩٧) وهو ما يتفق مع ما جاء في لسان العرب (عسر)، قوله «عَسَرَ الغريم» طلب منه الدَّيْن على عسْرةٍ، لم يرفق به إلى مَيْسرته.

(٩٨) البلاذرى، المصدر نفسه، ص ٦٤٥.

(٩٩) **P. Nes. 62,** (Oct.: 310 wheat + 310 oil), **64** (Feb.: 279 wheat + 279 oil); **65,** (April/May?: 205 wheat + 205 oil).

(١٠٠) **P. Nes. 64; 65.**

(١٠١) **P. Nes. 64.**

(١٠٢) M. El Abbadi, "Historians and the Papyri on the Finances of Egypt at the Arab Conquest", *Proceedings of the XVI International, Congress of Papyrology* (Chicago, 1981), 515.

(١٠٣) راجع **P.Nes.**, pp. 192, 199.

(١٠٤) **P. Nes. 69.1** (680/1 ?).

(١٠٥) **P. Nes. 39** (Mid. 6th century?). راجع الشكلين ١ و ٢ أعلاه.

(١٠٦) ابن عبدالحكم، المصدر نفسه، ص ص١٥٢-١٥٣، انظر الإشارة ١٠٢.

أثر عمارة عثمان بن عفان في المسجد الحرام في تخطيط المساجد وفي العمارة الإسلامية

حسن الباشا

كان تخطيط مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة نمطًا اتبع بشكل عام في تخطيط المساجد الجامعة التي أسست في صدر الإسلام. ويرجع ذلك من غير شك الى أن المسلمين أمروا بأن يتأسوا بالنبي (ﷺ) وبالخلفاء الراشدين، ولاسيما في الأمور التي تتعلق بالعبادات. قال الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾[1] وجاء في حديث شريف روي عن النبي (ﷺ): «فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثاتِ الأمور فإن كل محدثة بدعة، وإن كل بدعة ضلالة»[2].

ولقد كان أول ما أسسه النبي (ﷺ) بعد هجرته الى المدينة المنورة هو مسجده[3]. واختار النبي (ﷺ) موقعه مربدًا لغلامين يتيمين في المدينة: هما سهل وسهيل، وكان قد بركت فيه الناقة التي كان يمتطيها النبي (ﷺ) حين دخل يثرب أول الهجرة، وابتاعه النبي (ﷺ) منهما، وأمر بتمهيد أرضه وبناء المسجد، واشترك النبي (ﷺ) بنفسه في البناء، وتأسى به أصحابه.

واختط المسجد في أول الأمر على هيئة فناء مربع متساوي الأضلاع تقريبًا، يبلغ طول كل ضلع نحو ٧٠ ذراعًا[4]، وتحف به جدران أربعة ارتفاعها نحو ٧ أذرع، ويتجه أحد جوانبه نحو المسجد الأقصى في الشمال، والجانب المقابل نحو الكعبة المشرفة في الجنوب. وكان أسفل الجدران مبنيًا بالحجارة، وأعلاها باللبن، وجُعلت القبلة في أول الأمر في الجدار الشمالي تجاه المسجد الأقصى، وكانت من حجارة منضودة بعضها على بعض[5]. ثم تلقى النبي (ﷺ) في السنة الثانية بعد الهجرة الأمر من الله سبحانه وتعالى أن يولي المسلمون وجوههم في الصلاة شطر المسجد الحرام في مكة المكرمة، ومن ثم نُقلت القبلة من الجدار الشمالي إلى الجدار الجنوبي[6].

ولم يكن المسجد حين تأسيسه يشتمل على ظُلَّة؛ إذ ذكر السمهودي[7] أن المسلمين شكوا الى النبي (ﷺ) من حرارة الشمس فأمر بأن تُقام ظُلَّة عند جدار القبلة، وكانت ترتكز على سَوارٍ من جذوع النخل صُفت على أبعاد متساوية، وكانت كل منها تبعد عن الأخرى نحو ١٠ أذرع، وكان ارتفاع جدران المسجد سبعة أذرع. وقيل في ذلك «بنى الرسول مسجده عريشًا كعريش موسى سبعة أذرع، ثمامات وخشبات وظُلة»[8].

وبعد نحو سبع سنوات من الهجرة (سنة ٦٢٨م)، أمر النبي (ﷺ) بتوسيع المسجد: فأصبح طول كل ضلع من أضلاعه ١٠٠ ذراعٍ، وكانت الزيادة من جميع الجوانب ماعدا جانب القبلة في جنوب المسجد، وصار جدار

المسجد الشرقي ملتصقاً ببيوت النبي (ﷺ). وصارت ظُلَّة القبلة تشتمل على ثلاثة صفوف من السواري موازية لجدار القبلة، وكان كل صف يتألف من تسع سوار من جذوع النخل: خمس غرب المنبر، وأربع شرقية[٩]. ومن الملاحظ أن مواضع هذه السواري ظلت يقام فيها الأعمدة أو الأساطين بعد ذلك عند أي تعمير يجري بالمسجد وذلك ـ بدون شك ـ من باب التمسك بسنة النبي (ﷺ).

وفي خلافة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أجريت في سنة ١٧هـ (٦٣٨م) توسعة ثانية بالمسجد: إذ أضيف إلى مساحته من الغرب ٢٠ ذراعًا، ومن الشمال ٣٠ ذراعًا، ومن الجنوب ١٠ أذرع، فصار طول ضلعه من الشمال الى الجنوب ١٤٠ ذراعًا، ومن الشرق الى الغرب ١٢٠ ذراعًا، واستُبْدِل بجذوع النخل أعمدة من اللبن، وأُحيط المسجد بجدار من الحجر بارتفاع قامة[١٠].

وفي خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) أُجريت في سنة ٢٩هـ (٦٤٩م) توسعة ثالثة: فأضيفت الى ساحته من الغرب ١٠ أذرع ومن الشمال ٢٠ ذراعًا، ومن الجنوب ١٠ أذرع: فصار طول المسجد من الشمال الى الجنوب ١٦٠ ذراعًا، وعرضه من الشرق إلى الغرب ١٣٠ ذراعًا. وفي هذه التوسعة بنيت جدران المسجد بالحجارة المنقوشة والقصة (أي الجص)، وجعلت عمده من حجارة منقوشة، وسقف بالساج، ونقلت إليه الحصباء من العقيق[١١]. وبالرغم من توسعة عمر وتوسعة عثمان (رضي الله عنهما) ظل المسجد يشتمل بصفة رئيسة على ظُلَّة عند جانب القبلة وعلى فناء غير مسقوف.

وقد كان هذا التخطيط النموذج السائد للمساجد الجامعة التي أسسها المسلمون في المدن المستحدثة في صدر الإسلام مثل مسجد البصرة ومسجد الكوفة ومسجد الفسطاط ومسجد القيروان.

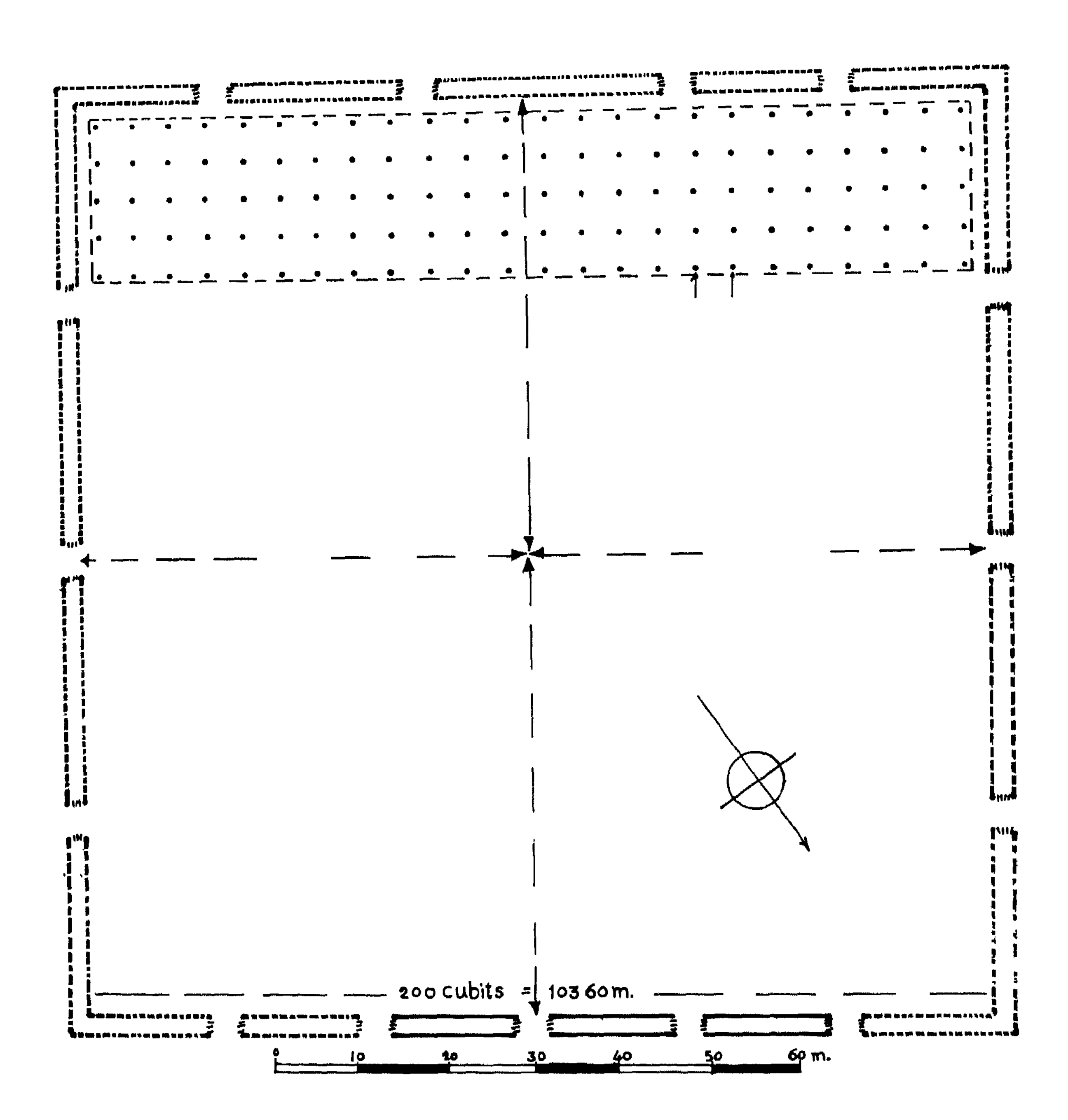
وأسس مسجد البصرة في سنة ١٤هـ (٦٣٥م)، وكان أول المساجد التي أسست خارج الجزيرة العربية، وقد اندثرت آثار المسجد الأول ولم يكشف عن شيء منها*[أ]، ولكن المؤرخين ذكروا أن سعد بن أبي وقاص اختطه، وأن أبا موسى الأشعري بناه وزاد فيه[١٢]. ثم صار المسجد يشتمل على ظُلَّة من جانب القبلة[١٣].

أما مسجد الكوفة، ثاني مدينة استحدثت في الإسلام، فبناه سعد بن أبي وقاص سنة ١٥هـ (٦٣٦م)، وبنى ظُلَّة في مقدمة المسجد ليست لها مجنبات ولا مؤخرة، وكان ذا تخطيط مربع، وكان يحده من جوانبه الأربعة خندق (الشكل ٦)، وخلف جدار قبلته بنيت دار سعد بن أبي وقاص، يفصل بينها وبين المسجد شارع ضيق، ثم صار المسجد بعد ذلك ملتصقًا بدار سعد، بناءً على مشورة الخليفة عمر بن الخطاب[١٤].

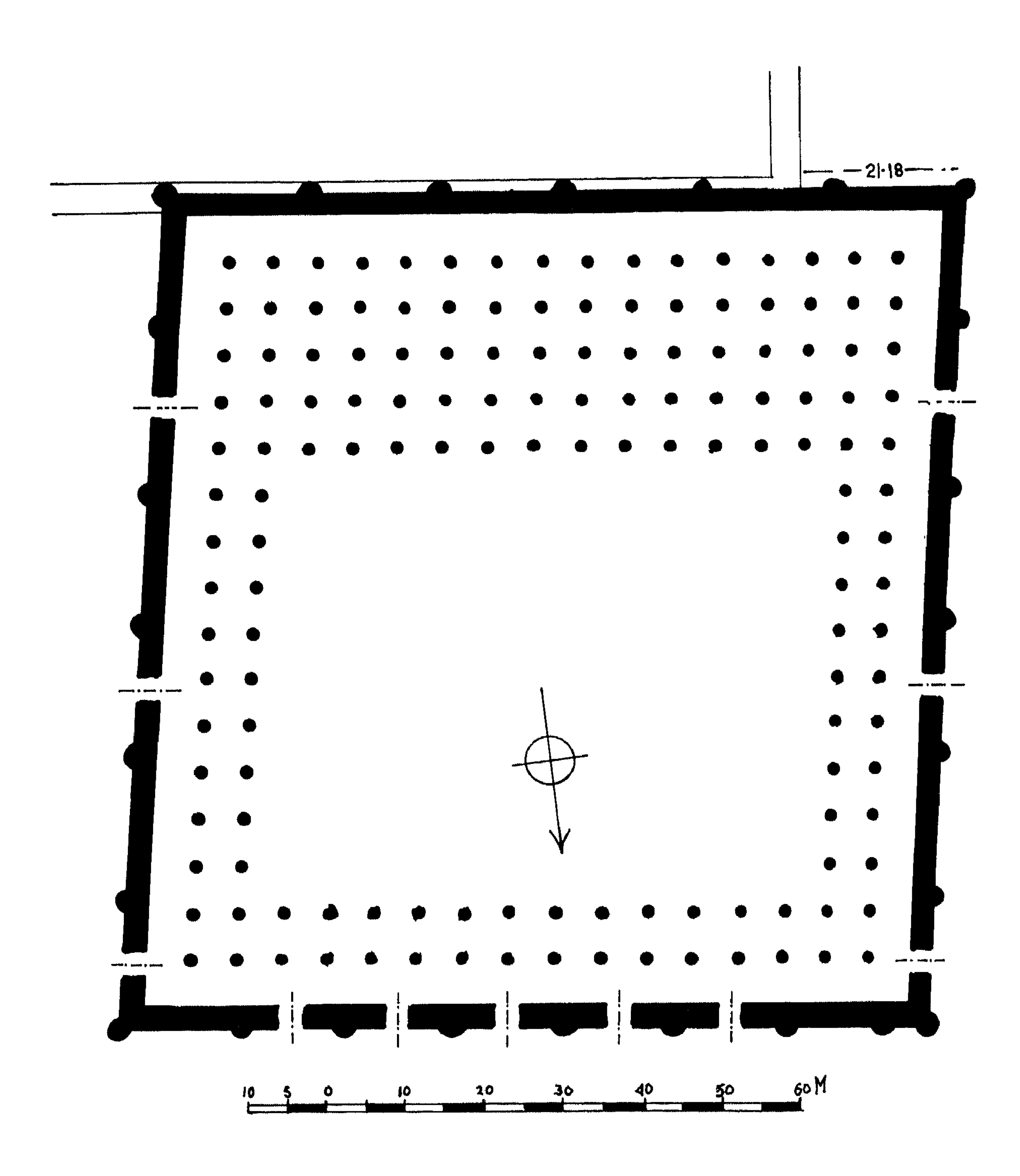
---

* المحرر (س):

(أ) توجد في منطقة الزبير قرب البصرة الحالية بقايا جدار، يظن أنها قطعة من جدار هذا المسجد.



الشكل ٥ : مسقط أفقي لمسجد الكوفة . عن كرزويل K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture,* I,
Part 1, Fig. 14, p. 23.



الشكل ٦ : مسقط أفقي لمسجد الكوفة (عن كرزويل، المرجع نفسه، .Fig. 16, p. 47) .

وأسس عمرو بن العاص مسجد الفسطاط في مصر سنة ٢١هـ (٦٤٢م)، وكان طوله ٥٠ ذراعًا وعرضه ٣٠ ذراعًا. وكان سقفه جريدًا، وعمده من جذوع النخل، ولم يكن له صحن متسع، ومع ذلك كان الناس يصطفون فيه للصلاة لضيق المسجد بهم. وكان يحيط بالمسجد من جهاته الأربع طريق عرضه ٧ أذرع، وكانت دار عمرو بن العاص موازية للواجهة الشرقية، ويفصل بينها وبين المسجد شارع(١٥).

وبنى عقبة بن نافع جامع القيروان سنة ٥٠هـ (٦٧٠م)، وكان يشتمل على ظُلَّة في جانب القبلة، وفناء غير مسقوف، ويحيط به من جوانبه الأربعة جدران أربعة(١٦).

وهكذا يتضح أن هذه المساجد الأربعة التي شيدت بعد الفتوحات الإسلامية في صدر الإسلام وبداية العصر الأموي كان تخطيطها يتبع بصفة عامة نمط مسجد النبي (ﷺ)؛ أي يشتمل على مساحة مربعة أو مستطيلة، وفي الجانب القبلي ظُلَّة، وفي مؤخر المسجد فناء غير مسقوف وبدون مجنبات أو مؤخرة.

ثم حدث بعد ذلك أن اتخذت المساجد الجامعة نمطًا مغايرًا بعض الشيء لهذا النمط، وكان أول مسجد يُبْنى حسب النمط الجديد هو مسجد الكوفة، حين أعيد بناؤه في سنة ٥١هـ (٦٧٠م) على يد زياد بن أبيه، والي العراق في عهد معاوية بن أبي سفيان، أول خلفاء بني أمية؛ إذ صار يشتمل على فناء مربع، في كل جانب من جوانبه ظُلَّة أو رُواق(١٧) (الشكل ٧). وقد اتضح من أعمال الحفر الحديثة التي أجريت في موقعه أنه كان مستطيل الشكل، طوله من جدار المؤخر الى جدار القبلة نحو ١١٦ مترًا، وعرضه نحو ١١٠ أمتار(١٨). ووصف ابن جبير المسجد، فذكر أن رواق القبلة كان يشتمل على خمسة أبلطة، وكان في سائر جوانب الصحن أو الفناء غير المسقوف بلاطان، وكان سقف المسجد يرتكز على أساطين مقامة من صُم الحجارة المنحوتة قطعةً قطعةً مفرغة بالرصاص، وهي في نهاية الطول متصلة بسقف المسجد(١٩).

كيف يُفسَّر استخدام هذا النمط الجديد في عمارة مسجد الكوفة في عصر زياد بن أبيه وما مصدره؟

للاجابة على ذلك تذكر عدة احتمالات؛ منها أن يكون هذا التخطيط قد نشأ لضرورة بيئية ووظيفية، أو أن يكون اتباعًا لتخطيطٍ استُحْدِث في مسجد النبي (ﷺ) في خلافة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)(٢٠)، أو يعتبر امتدادًا لتخطيط المعابد السامية القديمة(٢١)، أو متأثرًا بتخطيط البازيليكا النصرانية أو فنائها الخارجي *(altrium)*.

غير أن هذه الاحتمالات مستبعدة لعدة أسباب؛ فمن حيث الاحتمال الأول ـ وهو أن يكون هذا التخطيط قد نشأ لضرورة بيئية ووظيفية ـ يلاحظ أنه لم يستجد من الظروف البيئية أو الوظيفية في مسجد الكوفة ما يستدعي هذا التغيير في التخطيط: ذلك أن الوظيفة الأساسية للمسجد هي أن تُقام به الصلاة حيث يولي المصلون وجوههم

نحو قبلة واحدة، أي شطر الكعبة، مما يستدعي في صلاة الجماعة أن يكون المصلون صفوفًا كاملةً موجهة نحو جانب واحد من جوانب المسجد، مما ينفي أهمية الأروقة الجانبية.

أما أن يكون هذا التخطيط اتباعًا لتخطيط سبق استحداثه في مسجد النبي (ﷺ) في خلافة علي بن أبي طالب، فلم يرد في أي من المصادر ما يشير إلى أن علي بن أبي طالب قد أجرى في مسجد النبي (ﷺ) عمارة من هذا القبيل، فضلاً عن أنه من المستبعد أن يتأسّى ولاة بني أمية بعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، على فرض حدوث ذلك.

ومن حيث اعتبار التخطيط الجديد في مسجد الكوفة امتدادًا للمعابد السامية القديمة كما تشاهد في الأطلال الفينيقية وغيرها من الأطلال، لأنه أكثر ملائمة للمناخ ولأداء الشعائر الدينية، فقد سبق أن أوضحنا أنه لم تكن هناك ضرورة بيئية أو وظيفية جديدة تستلزم هذا التخطيط الجديد، كما أنه من الملاحظ أن الصلة غير واضحة بين التخطيطين، فضلاً عن أن جامع الكوفة قد أعيد بناؤه بمعرفة بنائين من الفرس(٢٢)، ليسوا على خبرة بطبيعة الحال بالأساليب الفينيقية القديمة*(ب).

أما تأثر التخطيط المستحدث في مسجد الكوفة بتصميم البازيليكا النصرانية وفنائها الخارجي (*altrium*) فليس هناك صلة بين العمارتين، كما أنه من المستبعد أن يتخذ المسلمون نمطًا نصرانيًا لمساجدهم، لاسيما وأنه كان من المتبع في أمور العبادات الاقتداء بسنة النبي (ﷺ) والخلفاء الراشدين، وعدم الاقتداء بأصحاب الديانات الأخرى(٢٣).

وفي رأينا أن تخطيط مسجد الكوفة في ولاية زياد بن أبيه قد تأثر بما أجراه عثمان بن عفان (رضي الله عنه) من عمارة في المسجد الحرام بمكة المكرمة حيث أضاف إليه الأروقة* (جـ) (٢٤).

---

* المحرر (س) :

(ب) كان من المؤمَّل أن يتحرى الكاتب وجود علاقة بين طراز مسجد الكوفة والمباني البابلية، خاصة وأن الكوفة لا تبعد عن بابل نفسها سوى ٥٠ كيلو مترًا، أو مباني الحيرة التي تقع في ضواحي الكوفة.

(جـ) إن وضع المسجد الحرام وضع فريد لأن قبلته ـ وهي الكعبة ـ في وسطه واليها يتوجه المصلون وهم في الأروقة المحيطة بها بخلاف المساجد الأخرى التي تقع قبلتها في جانب واحد منها، ولذلك فلا يصلح المسجد الحرام نموذجاً لتلك المساجد. والأرجح أن استحداث الأروقة في المساجد دعت اليه الضرورة البيئية في خارج الجزيرة، مثل كثرة الأمطار، أو الحاجة لاستخدام المساجد لاقامة طلبة العلم الذين أخذ عددهم يتكاثر، أسوة بما حصل في المسجد النبوي الذي اتخذ مكانًا للاقامة في عهد الرسول (ﷺ) عندما =

ومن الثابت أنه على عهد النبي (ﷺ) كانت البيوت تصل حتى حدود المطاف حول الكعبة، ولم يكن للمسجد الحرام جدران تحده، بل كانت البيوت تحدق به والأزقة تفتح عليه[٢٥]، وظلت الحال على ذلك طوال خلافة أبي بكر (رضي الله عنه)[٢٦]. فلما استخلف عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وكثر الناس، وضاق المسجد بهم قرر أن يوسعه، مما استلزم أن تهدم بعض البيوت المحدقة به، فعرض عمر (رضي الله عنه) على أصحابها أن يبتاعها منهم، فأبى بعضهم، ولم يأبه عمر (رضي الله عنه) بذلك، وقال لهم: «إنما نزلتم على الكعبة، فهو فناؤها ولم تنزل الكعبة عليكم». ثم هدم عليهم ووضع لهم الأثمان حتى أخذوها بعد.

وفي هذه التوسعة اتخذ عمر (رضي الله عنه) للمسجد الحرام جدارًا قصيرًا دون القامة كانت توضع عليه المصابيح، وبذلك كان عمر (رضي الله عنه) أول من أحاط المسجد الحرام بجدار. ومن الواضح أن اتخاذ عمر (رضي الله عنه) للجدار حول المسجد كان بقصد منع نزول البيوت على الكعبة.

وأجريت في المسجد الحرام في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) توسعة ثانية، ذلك أنه حين كثر الناس أراد عثمان (رضي الله عنه) أن يهدم بعض البيوت المحدقة به ليوسعه، ولكن أصحاب البيوت ضجوا به عند البيت الحرام، ومضى عثمان (رضي الله عنه) في عزمه، ووضع لأصحاب البيوت أثمانها، وقال لهم: «إنما جرّأكم عليَّ حلمي عنكم وليني بكم، ولقد فعل بكم عمر مثل هذا فأقررتم ورضيتم، ولم يضج به أحد». ثم أمر بهم إلى الحبس حتى كلمه فيهم عبدالله بن خالد بن أسيد بن أبي العيص، فخلى سبيلهم.

وفي هذه التوسعة جعل عثمان (رضي الله عنه) للمسجد الحرام أروقة. وقد أشار البلاذري إلى ذلك فقال: «ويقال إن عثمان أول من اتخذ للمسجد الأروقة واتخذها حين وسعه»[٢٧]. وأكد الديار بكري[٢٨] هذا الخبر في كتابه **ذرع الكعبة المعظمة ومساحة المسجد الحرام**[٢٩] حيث جاء فيه: «ثم لما استخلف عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه ابتاع دورًا سنة ست وعشرين ووسع المسجد الحرام بها أيضًا وبنى المسجد والأروقة فكان عثمان أول من اتخذ للمسجد الأروقة»[٣٠].

وليس من شك في أن اتخاذ عثمان بن عفان (رضي الله عنه) الأروقة للمسجد الحرام نشأ عن ضرورة، فضلاً عن تأسيه بما فعله النبي (ﷺ) في مسجده بالمدينة المنورة حين أمر بأن تقام ظلة في جانب القبلة بعد أن اشتكى

سمح لعدد من المسلمين بالاقامة في الظلة الخلفية المسماة «الصُفة» التي عرف سكانها بأهل الصفة، وقد لاحظ ابن جبير الشبه بين مسجد المدينة ومسجد الكوفة وهذا ما نوه إليه الباحث نفسه في نهاية بحثه. والحقيقة أن الظلة الخلفية في مسجد المدينة كانت موجودة في العصر النبوي، خلافاً لما ذكره الباحث من استمرار المساجد ومنها المسجد النبوي بظلة واحدة في جهة القبلة.

المسلمون من حرارة الشمس(٣١). وإذا كان المسلمون قد اشتكوا من حرارة الشمس في المدينة المنورة، فليس من شك في أنهم قد اشتكوا أيضًا من حرارة الشمس أثناء الصلاة في مكة المكرمة، مما حدا بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) إلى اتخاذ الأروقة في المسجد الحرام.

ولكن من الملاحظ أن عثمان (رضي الله عنه) قد أقام الأروقة في جميع جوانب المسجد الحرام وليس في جانب واحد، كما كانت الحال في مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة. وواضح أن السر في ذلك يكمن في اختلاف اتجاه القبلة في المسجد الحرام عنه في مسجد النبي (ﷺ) وغيره من المساجد، ذلك أن المصلين في غير المسجد الحرام يولون وجوههم شطر الكعبة: أي أن لكل مسجد قبلة واحدة حيث الكعبة المشرفة، وبذلك كان لكل مسجد جانب قبلة واحـدة، أما المسجد الحرام فإن المصلين يولون وجوههم نحو الكعبة المشرفة في الوسط، ومن ثم كان في امكان المسلمين أن يصلوا في أي جانب على أن يولوا وجوههم شطر الكعبة وظهورهم لجدران المسجد في الجانب الذي يصلون فيه.

هذا وقد كانت صفوف المصلين تُدار حول الكعبة أثناء أداء الصلوات المكتوبة(٣٢). ويتضح ذلك مما ذكره الأزرقي عند كلامه عن أول من أدار الصفوف حول الكعبة* (د)، إذ ذكر أنه عندما أراد خالد بن عبدالله القسري، والي مكة في عهد عبدالملك بن مروان، أن تقام صلاة القيام في شهر رمضان خلف المقام، وأن تُدار صفوف المصلين حول الكعبة حين ضاق عليهم أعلى المسجد، حيث كانوا يصلون قيام رمضان من قبل، قيل له: «تقطع الطواف لغير المكتوبة»(٣٣).

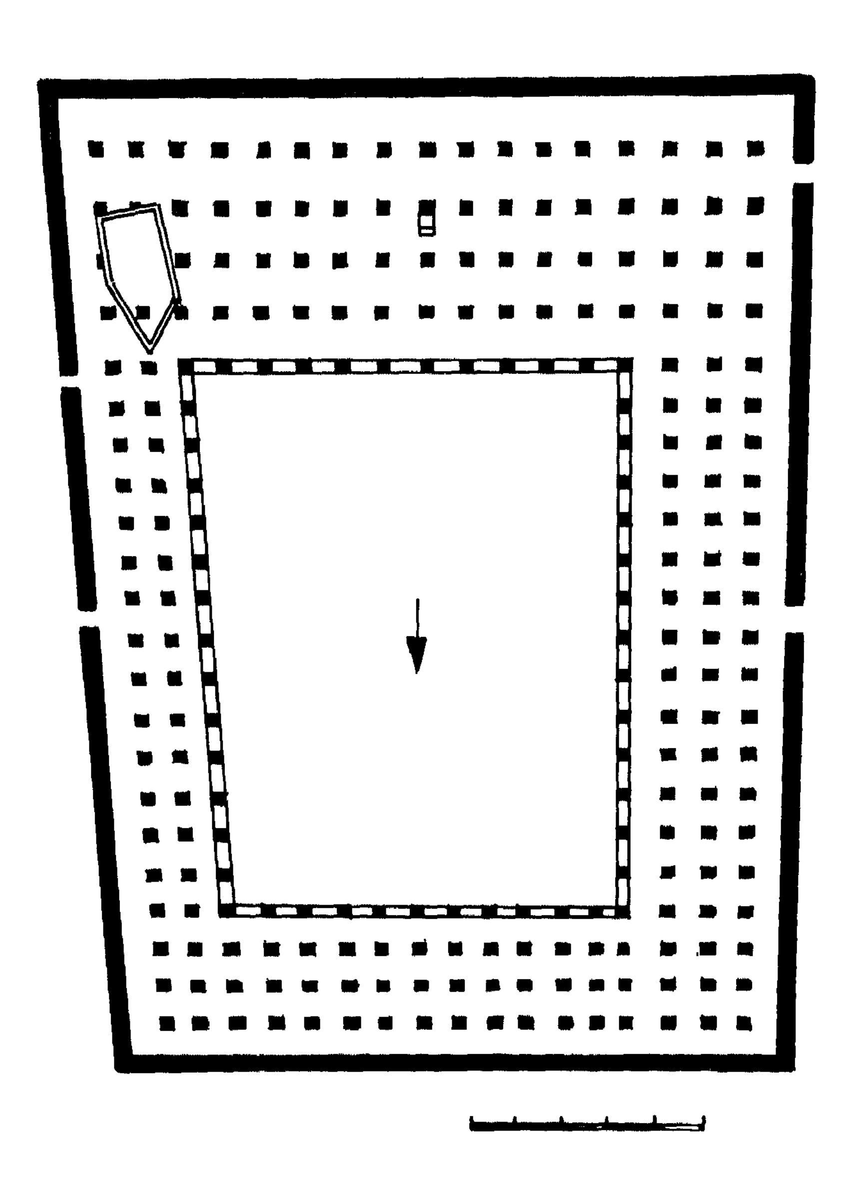
وليس من شك في أن المسلمين قد احتاجوا الى ظُلَّة تحيط بالمسجد، يستظلون من حرارة الشمس في صلاتي الظهر والعصر. وهكذا كانت هذه الظروف هي التي حدت بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) أن يزود المسجد الحرام بأروقة وليس برواق واحد، ومن ثم صار المسجد الحرام يشتمل في جميع جوانبه على أروقة. أي أن عمارة عثمان (رضي الله عنه) في المسجد الحرام اتسمت بالتأسِّي بمسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة، مع مراعاة ظروف الاتجاهات المختلفة نحو القبلة وذلك بحسب اختلاف مكان المصلي بالنسبة للكعبة المشرفة.

وإذن، كان لزياد بن أبيه عند تخطيط مسجد الكوفة، حين أعاد بناءه في سنة ٥١هـ (٦٧٠م) وزوده بظُلَّات في جوانبه الأربعة، أسوة في أروقة المسجد الحرام التي أدخلها عثمان بن عفان (رضي الله عنه) حين وسّعه في سنة ٢٦هـ (٦٤٧م).

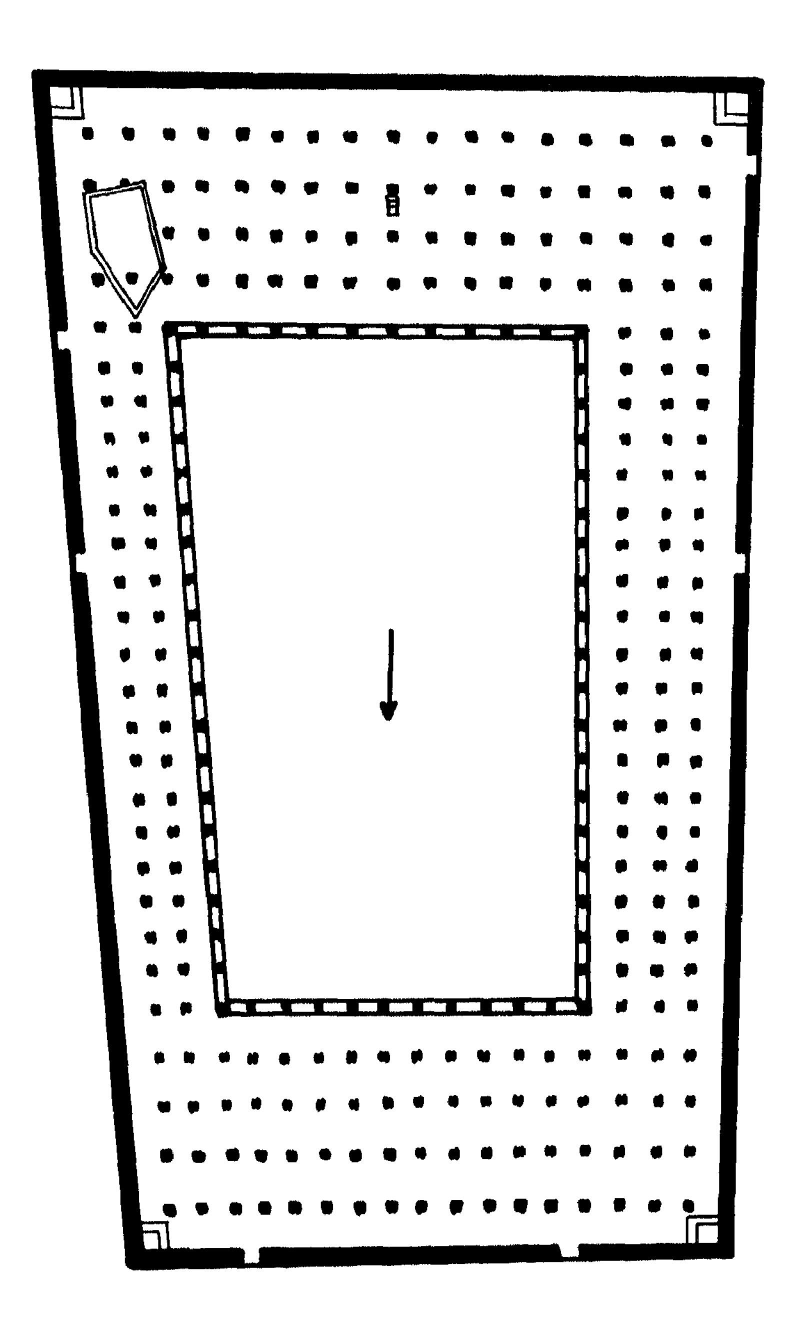
---

* المحـرر (س):

(د) هذا وَهْم من الباحث، لأن إدارة الصفوف حول الكعبة كانت موجودة دائماً بالنسبة للصلاة المكتوبة، وإن القسري كان أول من أدارها في صلاة القيام في رمضان، وهذا واضح من سياق الخبر.



الشكل ٧: مسقط أفقي لمسجد الرسول ﷺ (عن أحمد فكري، مساجد القاهرة ومدارسها: المدخل، الشكل ٨٢).



الشكل ٨ : مسقط أفقي لمسجد الرسول ﷺ (عن أحمد فكري، المرجع نفسه، الشكل ٨٣).

وربما كان مما حدا بزياد بن أبيه على الاقتداء بعثمان بن عفان (رضي الله عنه) في هذا الصدد ما كان له من منزلة وتقدير عند الأسرة الأموية، التي قام مؤسسها ليثأر من قتلة عثمان.

هذا ومن الملاحظ أن مساحة مسجد الكوفة كانت تقرب من مساحة المسجد الحرام، إذ قال الأزرقي: «حدثني جدي قال: حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن زاذان بن فروخ قال: مسجد الكوفة تسعة أجربة ومسجد مكة تسعة أجربة وشيء»[٣٤].

ويبدو أن زياد بن أبيه قد تأسّى أيضًا بمسجد النبي (ﷺ) بعد عمارة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في سنة ٢٩هـ (٦٤٩م)، حيث عني بالتركيز على جانب القبلة، فجعل رواقه أكبر من سائر الأروقة، إذ جعل فيه خمسة صفوف من الأعمدة موازية لجدار القبلة، في حين كان كل رواق من الأروقة الأخرى يشتمل على صفين فقط[٣٥].

وقد لاحظ ابنُ جبير تشابهًا بين مسجد الكوفة ومسجد النبي (ﷺ)، من حيث ارتكاز السقف على الأعمدة مباشرةً بدون عقود بينها، إذ ذكر أن بمسجد الكوفة «أعمدة من السواري . . . ولا قسي عليها على الصفة التي في مسجد رسول الله ﷺ»[٣٦].

هذا وعلى نمط مسجد الكوفة من حيث الاشتمال على صحن تحيط به من جوانبه الأربعة أروقة أربعة، أكبرها رواق القبلة، صارت المساجد الجامعة تبنى في القرون الخمسة الأولى، ومن أمثلة ذلك: الجامع الأموي في دمشق (٩٦هـ/٧١٥م)، وجامع ابن طولون (٢٦٥هـ/٨٧٩م) والجامع الأزهر (٣٦١هـ/٩٧٢م)، وجامع الحاكم (٤٠٣هـ/١٠١٢م) بالقاهرة، كما بني مسجد النبي (ﷺ) في المدينة المنورة على النمط نفسه في عهد الوليد بن عبدالملك (٩١هـ/٧٠٩م. الشكل ٨)، وظل محتفظًا به في عمارة المهدي العباسي (١٦٠هـ/٧٧٨م. الشكل ٩) وفيما بعدها. ولا يزال هذا النمط هو السائد حتى الآن في بناء المساجد[٣٧].

ويمكن أن نعتبر أن هذا التخطيط كان له تأثيره في تخطيط المنشآت الإسلامية الأخرى، وذلك من حيث الشكل العام الذي يتمثل في فناء أوسط مربع أو مستطيل تقوم في جوانبه كتل المباني التي اختلفت بطبيعة الحال باختلاف وظيفة كل منشأة، سواءً في ذلك القصور أو الخوانق أو الوكالات أو المدارس. ومن الملاحظ أن أحمد فكري قد أشار إلى أن طراز المدرسة ذات التخطيط المتعامد مستمد من طراز المسجد ذي الأروقة الأربعة، حيث استبدل بأروقة المسجد أواوين المدرسة[٣٨].

وهكذا يتضح أن عمارة عثمان بن عفان في المسجد الحرام كان لها أثرها في طراز المساجد بخاصة، والعمارة الإسلامية بعامة.

التعليقـات والإشـارات

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) مسند أحمد بن حنبل (تحقيق محمد ناصر الألباني)، جـ٤، ص١٢٦. وانظر أيضًا أبو داود سنة ٥، والترمذي عام ١٦، وابن ماجه مقدمة ٦، والدارمي مقدمة ١٦.

(٣) ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، جـ١، قسم ثان، ص٢.

(٤) أنظر مناقشات أحمد فكري بهذا الخصوص، مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل، ص١٦٧ وما بعدها.

(٥) العمري، مسالك الأمصار، جـ١، ص١٢٥.

(٦) ابن النجار، الدرة الثمينة (ورقة ٢١)؛ أحمد فكري، المرجع نفسه، ص١٧١.

(٧) السمهودي، وفاء الوفا، جـ١، ص٢٣٩.

(٨) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٣٣، ٢٣٤.

(٩) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٤٢-٢٥٦، أحمد فكري، المرجع نفسه، ص١٧١ وحاشية ٦.

(١٠) أحمد فكري، المرجع نفسه، ص ص١٧٢، ١٧٣.

(١١) السمهودي، المصدر نفسه، ص ص٣٥٥-٣٦٠.

(١٢) البلاذري، فتوح البلدان (تحقيق صلاح المنجد)، القسم الأول، ص ص٣٤٧-٣٥٠.

(١٣) K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Vol.I, Part 1, 9, 24, 25.

(١٤) المرجع السابق نفسه، ص٢٦.

(١٥) أحمد فكري، المرجع نفسه، ص ص٦٧-٦٨.

(١٦) أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان، ص ص١٢-٢٦.

(١٧) Creswell, *op. cit.*, 43–45.

(١٨) مسجد الكوفة (مطبوعات الآثار القديمة في العراق. سنة ١٩٤٠م).

(١٩) إبن جبير، رحلة، ص ص١٩٧-١٩٨.

(٢٠) حسن الباشا، مدخل إلى الآثار الإسلامية، ص٢.

(٢١) Lane–Poole, *Art of the Saracens in Egypt*, 52; Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, 8; K.A.C. Creswell, *op. cit.*, 1.

(٢٢) Creswell, *op. cit.*, 46.

(٢٣) يتضح ذلك بصفة خاصة في اتخاذ الأذان للصلاة والإقبال على اتخاذ شكل المصحف ذي الشكل السفيني.

(٢٤) حسن الباشا، المرجع نفسه، ص١٢٢.

(٢٥) البلاذري، المصدر نفسه، القسم الأول، ص٥٣.

(٢٦) المصدر السابق نفسه.

(٢٧) المصدر السابق نفسه.
(٢٨) هو حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، توفي سنة ٩٦٦هـ.
(٢٩) مخطوط بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٣٨٨، يقوم الأستاذ اسماعيل أحمد اسماعيل بتحقيقه ونشره.
(٣٠) الورقة الرابعة من المخطوط المذكور في الحاشية السابقة.
(٣١) السمهودى، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٣٩.
(٣٢) الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، جـ٢، ص٦٥.
(٣٣) الموضع السابق نفسه.
(٣٤) المصدر السابق نفسه، ص٧١.
(٣٥) إبن جبير، المصدر نفسه، ص ص١٩٧، ١٩٨.
(٣٦) الموضع السابق نفسه.
(٣٧) حسن الباشا، المرجع نفسه، ص ص١٢٧، ١٢٨.
(٣٨) مساجد القاهرة ومدارسها، جـ٢، ص١٨٥.

سادسا

مسائل حضارية متفرقة

الابحاث في الموضوع

الطعام في الحياة الاقتصادية والدينية والاجتماعية
في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم)

بشير إبراهيم بشير

غـرض الدراسـة

سعيت من وراء هذا الجهد المتواضع إلى إلقاء قبس على تاريخ الطعام في جزيرة العرب، منذ مولد الدعوة الإسلامية وحتى نهاية عصر الراشدين. تحدثت في البداية عن بيئة الجزيرة ودورها الحاسم في تحديد الطعام من حيث الكم والكيف، وأشرت إلى أن مركز الجزيرة الاستراتيجي جعل العرب ينزلون بساحة جيرتهم ذوي السعة واليسار بهدف الاستيطان أو الامتيار، كلما أسنتوا وضاق بهم الحال. ثم عددت صنوف الأطعمة التي عرفت خلال الفترة المعنية بالدراسة، موضحًا خلال ذلك، وبصورة مجملة، ما جاء به الإسلام من تنزيل وسنن تخص الطعام. وختمت الدراسة بملاحظات عن الفتوحات الإسلامية وأثرها، خاصة فيما يتصل بالموقف الغذائي لجزيرة العرب.

مصـادر الدراسـة

نلاحظ من الناحية التاريخية أن الفقهاء سبقوا غيرهم في الكلام على الأطعمة، إلا أن طبيعة مراميهم ومقاصدهم المحدودة قعدت بهم عن الوفاء بمطلب المؤرخ وشفاء صدره. ولكن أهل اللغة والأدب، بحكم ارتباط فنهم بالثقافة العربية الإسلامية وأصول التراث ومنابعه، أسعفونا بحاجتنا بصورة مرضية. ويبدو أن الأصمعي، الذي دخل البادية ووقف على حياة الأعراب عن كثب، هو أول من اعتنى بهذا الشأن. فتعويل الجاحظ فيما أمدنا به من مادة خصبة في آخر كتاب **البخلاء**، كان على الأصمعي. وإلى جانب الجاحظ فإن عددًا من الأعمال الموسوعية المعروفة ينطوي على مادة طيبة، نخص بالذكر منها **أدب الكاتب** لابن قتيبة، و**العقد الفريد** لابن عبدربه، و**الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي، و**الكامل** للمبرد. ويضاهي هذه الأعمال في الأهمية كتاب **الجمهرة في اللغة** للإمام ابن دريد. وما أغفلت دواوين الشعراء المعاصرين للحقبة المعنية، إلا لأن ما ورد فيها في هذا الباب، مضمن فيما أشرنا إليه من مصادر.

ويتربع القرآن الكريم على رأس مصادرنا فيما يتصل بالتشريع الإسلامي عن الطعام. وتليه في هذا الصدد مجاميع الحديث التي تحفل أيضًا بأشتات من المادة ذات النفع. فإلى جانب شرح التشريع القرآني وتفصيله، فأدب الحديث يمثل مرآة صادقة للحياة الغذائية للمجتمع الإسلامي الوليد من عدة أوجه، من حيث تحديد مصادر الطعام وصنوفه، ووسائل إنتاجه، وتسويقه وتوزيعه في المجتمع، إضافة إلى تبيين السنن والآداب النبوية المتصلة

بذلك. ومجموعة المصنفات التي عنيت بالسيرة النبوية، وتراجم الصحابة والتابعين من نحو **سيرة ابن هشام ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد**، تنطوي على مادة مكملة لمادة مجاميع الحديث. وقد صدر أخيرًا كتاب **أخلاق النبي وآدابه**، للحافظ أبي محمد عبدالله بن محمد الأصبهاني المتوفى عام ٣٦٩/٩٧٩-٩٨٠م، والذي أفرد فيه بابًا تحدث فيه عن «صفة أكل رسول الله (ﷺ) وشربه». ويلحق بهذه الزمرة كتاب **الأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلام الذي يمدنا بمادة صالحة عن وسائل إنتاج الطعام.

وبينما تفرد العصر النبوي بالتشريع في مجال الطعام، فإن عهد الراشدين تميز بثورة أحدثتها الفتوحات، من حيث التوفر على مصادر جديدة للطعام والوقوف على صنوف غريبة منه، وانعكاس ذلك جميعه على الموقف الإمدادي لجزيرة العرب وعلى المائدة العربية ومحتوياتها. وفي مجال الفتوحات، فإن كتاب **فتوح البلدان** للبلاذري يمثل نسيج وحده، لدسامة ما يضمه من مادة تهمنا. ومرة أخرى نجد سندًا وعونًا من ابن سعد وأبي عبيد القاسم بن سلام. فكتابا **الطبقات والأموال** يدعمان ويكملان مادة البلاذري الخاصة بسياسات الراشدين، وخاصة فيما يتصل بالبنود الغذائية في المعاهدات المبرمة، والتدابير الغذائية إبان مجاعة الرمادة.

ونختم حديثنا عن المصادر بتسجيل ملاحظة عن أدب الطعام في الإسلام. فقد حظي هذا الأدب باهتمام علماء المسلمين وعنايتهم بصورة مطّردة، إلى درجة جعلت التصنيف فيه من السمات المكملة للمكانة العلمية. ويبدو أن مرد ذلك يرجع إلى أن الحديث على الأطعمة صار من الفنون التي يتوجب على جماعة الكتاب وندماء الخلفاء والسلاطين التوفر عليها، شأنها في ذلك شأن سائر الفنون المعتمدة. ويشهد بذلك ما جاء في **الفهرست** من كتب مصنفة في الأطعمة حتى لا تكاد قائمة مصنفات تخلو منها. ويجب ألا نغفل في هذا المجال الاهتمام الذي أبداه المصنفون في علوم الدين بالطعام وآدابه. ونكتفي بالتدليل على ذلك بالإشارة إلى إفراد الإمام الغزالي كتابًا للطعام في موسوعته الموسومة **بإحياء علوم الدين**.

مدخل: الطعام والبيئة

من المسلم به أن مناخ الجزيرة العربية قد كيّف مسار تطورها التاريخي بصورة عميقة. فالحضارات ذات الشوكة والخطر التي قامت في مختلف بقاع الجزيرة، لابد أنها ازدهرت في كنف بيئة صالحة الخصوبة، ولكن تلك الوفرة غبرت وذهبت بالتدريج، بسبب الجفاف المطّرد الذي انتاب مناخها على توالي الحقب. وقد تتصل بها سني الجفاف والمحل، مما يدفع بالقبائل إلى الانجفال بداخلها وخارجها طلبًا للسعة والفرج. ومن البديهي أن تلك التحركات السكانية الواسعة تلازمها أحداث تاريخية على جانب كبير من الأهمية على النطاق المحلي والإقليمي(١). ولكننا نتكلف شططًا إذا سوغنا لأنفسنا الزعم بأن استجابة العربي لبيئته الشحيحة وتقلباتها المناخية، تمثلت دومًا في الهجرة والنزوح. وفي الواقع فإن الإنسان العربي عمد إلى العديد من التدابير الرامية إلى الاستغلال الأمثل لموارده

المحدودة. فنجده يحقق اكتفاءً ذاتيًا في الأغذية في كثير من بقاع الجزيرة، وفائضًا للتصدير إلى بقية أطرافها. فيذكر الأزرقي في حديثه عن رحبة بين الدارين (دار أبي سفيان ودار حنظلة بن أبي سفيان)، أن العير كانت إذا قدمت من السراة والطائف وغير ذلك، تحمل الحنطة والحبوب والسمن والعسل، تحط بين الدارين وتباع فيها(٢). وعلى أيام النبي (ﷺ) كانت بلاد اليمامة تمير مكة بالحنطة(٣). ونجد عبدالقيس، ومنازلهم البحرين وما والاها، يمتارون التمر بالمدينة(٤). وسنلاحظ فيما بعد أن الدولة الإسلامية سعت بكل همة على أيام النبي (ﷺ) والراشدين (رضي الله عنهم)، إلى تشجيع الزراعة في الحجاز بهدف تأمين الغذاء (انظر أدناه).

وتنبه العربي إلى الإمكانات الرعوية الطيبة التي تجود بها بيئته الصحراوية، فأولى الإنتاج الحيواني عنايته الفائقة، فصار لما تقله الأنعام من لحوم وألبان دور تكميلي في أغذيته. وقد أكد القرآن الكريم على الدور المهم للأنعام في حياة العرب فامتن عليهم بتسخيرها لهم(٥). ولم تقتصر همة العرب على ما دجنوا من أنعام، بل امتد بهم الطلب إلى ما تزخر به بيئتهم من وحش، فصاروا أسبق الأمم إلى اتخاذ آلة الصيد.. والاحتفال بها، فاتخذوا الكلاب والجوارح والفهود، فنظروا في أنسابها واعتنوا باستجادة سلالاتها(٦). ولأهمية الصيد البالغة في حياتهم، نجد القرآن الكريم يخصه بالتشريع سواء البري منه أو البحري(٧). وقد حظي باهتمام مماثل في الخبر والفقه(٨). وذكر الكاتب الكلاسيكي بليني أن أهل البادية من الأعراب، كانوا يعولون في عيشهم على الألبان ولحوم الصيد(٩). وفي الواقع فإن العرب أمعنوا في طلب الصيد، حتى امتدت أيديهم إلى كل ما دب في قفارهم وفيافيهم كاليرابيع والضباب والجرذان والحيات، ولم يفلت من بين أيديهم إلا القليل كأم حبين وأمثالها(١٠).

وبينما بذل العرب وسعهم في استغلال مواردهم الغذائية إلا أن شح بيئتهم والتقلبات المناخية، قعدت بهم في الغالب الأعم عن الاكتفاء الذاتي. فكان أن عمدوا إلى سد النقص بالاستيراد من جيرتهم في الشام ومصر - وربما وصلوا في الطلب إلى بلاد الهند(١١). فالعرب عرفوا طريقهم إلى مصر تجارًا منذ عصر الأسرات، حيث يحملون إلى هناك البخور والعطر والأفاويه، ويعودون محملين بالمنتجات المصرية بما فيها الطعام(١٢)، وفي سورة يوسف إشارة إلى أن بدو الجزيرة كانوا يمتارون من مصر(١٣). وكانت قوافل الحجازيين تختلف إلى مصر عند مبعث الرسول (ﷺ)(١٤)، وبعد الفتح العربي الإسلامي، صارت مصر المصدر الرئيس لميرة الحجاز (انظر أدناه)، وكانت بلاد الشام بدورها تمير الجزيرة بالأطعمة في الجاهلية. فتحدثنا المصادر أن هاشم بن عبد مناف، كان ببصرى حينما أسنت المكيون فاشترى الدقيق والكعك، وثرد الثريد لأهلها عند عوده، وذلك في خبر مشهور(١٥). وعلى أيام النبي (ﷺ) وعصر الراشدين، اشتهر أنباط الشام بحمل الأطعمة إلى المدينة(١٦)، أما بالنسبة لبلاد الرافدين فقد درج العرب، ومنذ أزمان سحيقة، على النزوح إليها كلما أجدبوا. وقد ظل ذلك ديدنهم إلى ما قبيل البعثة المحمدية. فعندما أسنت عرب شرقي الجزيرة، حينها سار كبيرهم حاجب بن زرارة إلى كسرى يطلب إليه أن يطعم العرب بلادًا من العراق، فأجابه إلى طلبه(١٧). وإلى نحو ذلك ذهب رستم عندما عرض على رسل سعد بن أبي وقاص أن يسد مسغبتهم على أن يرجعوا عن بلاده(١٨). وبعد الفتح وعلى أيام عمر (رضي الله عنه) بالتحديد، تدعّم العراق كمصدر للطعام بالنسبة لجزيرة العرب (انظر أدناه).

وقد يبتدر إلى الذهن سؤال حول قدرة العرب على تمويل مشترياتهم الغذائية تلك. وتكمن الإجابة أولاً في أن مشاركة العرب في تجارة المرور، جعلتهم يتوفرون على أموال جمة؛ فيحدثنا بليني أن العرب أثرى أمم الأرض على أيامه «لأن ثروات الروم والفرس تجتمع في أيديهم بفضل بيعهم لمنتجات غاباتهم (اللبان. . .)، وما يقع إليهم من تجارات البحر، ولا يشترون شيئا في مقابل ذلك»(١٩). وإلى جانب ما ذكره بليني، يجب ألا ننسى أن إنتاج الذهب والفضة من مناجم الجزيرة نفسها، جعل في متناول العرب قوة شرائية ضخمة(٢٠).

صنوف الأطعمة المعروفة في عهد النبي (ﷺ) وعصر الراشدين

تفاوتت الأطعمة التي عرفها العرب بين البساطة المفرطة، كما هو الحال في البيئة البدوية، والترف المطلق عند الموسرين من أهل الحضر. فقد اقتصر البدو في أطعمتهم، عند الخصب والوفرة، على الألبان ولحوم الأنعام والوحش، وقلما التفتوا إلى الحبوب والقطاني وما شاكلها من الثمار، إلا ما يقع إليهم من التمور. ولم يبعد طعام عامة أهل الحضر كثيراً من ذلك. وقد اعتمد المسلمون الأوائل البسيط من الطعام زهدًا وقصدًا، كما قعدت بهم رقة الحال عن ناعمه. فقد ذكر أبو سعيد الخدري أن طعامهم على أيام النبي (ﷺ)، كان قوامه الشعير والزبيب والأقط والتمر(٢١). أما النبي (ﷺ) فقد كان يتبلغ عامة وقته بالأسودين: التمر والماء، وربما اكتفى بخبز الشعير والاهالة السنخة(٢٢)، وعندما كان أصحابه يحفرون الخندق كان يصنع لكل منهم ملء كف من الشعير باهالة سنخة(٢٣)، ولم تمتلىء بطونهم من الطعام على جشبه وغلظه، حتى قيض الله لهم فتح خيبر(٢٤).

وبالجملة فإن أطعمتهم كانت تتفرع من أربع أمهات هي: اللبن واللحم، ومصدرها الحيوان، والتمر والحنطة، وهما من النبات، وسيكون حديثنا عن الأطعمة التي استخرجوها من كل من هذه الأمهات على حدة.

اللبن والسمن

اللبن من الأطعمة التي خصها الله بالذكر في القرآن الكريم(٢٥)، وجاء في الخبر أنه كان أحب الشراب إلى الرسول (ﷺ)(٢٦). وعن ابن عباس قال: قال رسول الله (ﷺ): «من أطعمه الله طعامًا فليقل: اللهم بارك لنا فيه وأبدلنا به ما هو خير منه، ومن سقاه الله لبنًا، فليقل: اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه، فإني لا أعلم شيئًا يجزي من الطعام والشراب غيره»(٢٧).

وكما أسلفنا القول فقد كانت للبن ومشتقاته مكانة في حياة الجاهليين الدينية ـ فقد حرموا على الحُمس أن يأتقطوا الأقط وأن يأكلوا السمن ويسلئونه ويمخضوا اللبن ويأكلوا الزبد(٢٨). وقد ذكر ابن قتيبة في باب «معرفة اللبن»، جملة من أحواله، فقال: «الصريف: الحار منه حين يحلب، فإذا سكنت رغوته فهو الصريح. والمحض

الذي لم يخالطه ماء حلوًا كان أو حامضًا، فإذا أخذ شيئًا من التغير فهو خامط، فإذا حذى اللسان فهو قارص، فإذا خثر فهو رائب، فإذا اشتدت حموضته فهو حارز، والمذيق المخلوط بالماء. . . والدواية ما ركب اللبن كأنه جلد»(٢٩).

والأطعمة التي عمادها اللبن أو خالطها شيء منه كثيرة، نذكر منها ومن مصطلحاتهم المتصلة باللبن:

(١) الخليطة: وهي أن يحلب لبن الضأن على لبن المعزى.
(٢) النخيسة: وهي أن يحلب لبن المعزى على لبن الضأن.
(٣) القطيبة: وهو أن يحلب لبن النوق على لبن الغنم(٣٠).
(٤) الأقــط: هو لبن يابس مجفف مستحجر يطبخ به على أيام النبي (ﷺ). وقد أهدي للنبي منه شيء من البادية فأكله(٣١).
(٥) الرغيفة: هي لبن يطبخ - وقيل حسو من الزبد، وقيل لبن يغلي ويذر عليه دقيق(٣٢).
(٦) الصقعل: لبن حليب يمرس فيه تمر - قال الراجز:

ترى لهم عند الصقعل عثْيَرة　　　وجأزا تشرق منه الحنجرة(٣٣)

(٧) الفريقة: طعام يتخذ من اللبن(٣٤).
(٨) المضيرة: سميت بذلك لأنها طبخت باللبن الماضر وهو الحامض(٣٥).
(٩) الرغيدة: اللبن الحليب يغلى، ثم يذر عليه الدقيق حتى يختلط فيُلعق لعقًا(٣٦).
(١٠) الأصية: طعام يتخذ من اللبن والدقيق والتمر(٣٧).
(١١) الوطيئة: طعام يتخذ من التمر الذي يخرج نواه ويعجن باللبن(٣٨).
(١٢) السليقة: الذرة تدق وتصلح باللبن(٣٩).
(١٣) الصرب: اللبن الحامض(٤٠).
(١٤) الجلبة: (لغة يمانية): هي الروبة التي تصب على اللبن الحليب ليروب(٤١).
(١٥) العيمة: وهي شهوة اللبن(٤٢).

والسمن وإن كان من مستخرجات الألبان، إلا أنه قام بذاته كعماد للكثير من أطعمتهم وخالط عامتها. وكما أسلفنا القول، فإنه من الأطعمة التي حرمت على الحُمس في الموسم. وكان النبي (ﷺ) يتأدم بالسمن(٤٣) وأطعمتهم المتخذة من السمن أو خالطها متعددة نذكر منها:

(١) العلاثة: وهو السمن المخلوط بالأقط(٤٤).
(٢) العجـة: دقيق يعجن بسمن ثم يشوى(٤٥).
(٣) اللبيكة: دقيق يخلط بأقط وسمن(٤٦).
(٤) الكعب: القطعة من السمن(٤٧).
(٥) الربيكة: تمر وسمن يمرسان بخبز فيطعمها الصبي إذا قل لبن أمه(٤٨).

(٦) الرصيغة: البريدق بالفهر ويبل ويطبخ بشيء من السمن(٤٩).
(٧) اللوقة: الرطب يخلط بسمن(٥٠).
(٨) الحيس: تمر ودقيق يخلطان بالسمن ويعجن الجميع(٥١). قال الجاحظ: «ومن الطعام الممدوح الحيس. وتـزعم مخزوم أن أول من حاس الحيس سويد بن هرمى»(٥٢). قال الأزرقي: «كان الحيس من طعام الرسول (ﷺ) وهو يتحنث بحراء تحمله إليه خديجة»(٥٣).
(٩) السويق: حنطة أو شعير محمس مطحون يمزج بعسل وسمن(٥٤). قال ابن عبد ربه: «والسويق طعام المسافر والعجلان والمريض والنفساء، وطعام من لا يشتهي الطعام»(٥٥). وذكر ابن هشام أن النبي (ﷺ) أولم على صفية بسويق تمر(٥٦)، وكان السويق طعامهم في كثير من غزواتهم أيام النبي (ﷺ)(٥٧)، وعرفت إحدى غزواته (ﷺ) بغزوة السويق(٥٨). وعلى أيامه اتخذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) دارًا للدقيق والسويق(٥٩).
(١٠) البكيلة والبكالة: الدقيق يخلط بالسويق، ثم يبل بماء أو سمن أو زيت(٦٠).
(١١) البسيسة: كل شيء خلطته بغيره: مثل السويق بالأقط، ثم تلته بالسمن أو الزيت(٦١).
(١٢) الشواء المعلوس: إذا أكل بالسمن(٦٢).

الأطعمة المستخرجة من اللحوم

واللحم من الأطعمة المقدمة عندهم. وقد وصف أعرابي أطيب الطعام، فقال: «جزور سنمة، وموسى خذمة في غداة شبمة، في قدور هزمة»(٦٣). ويقولون أطيب اللحم عوذه أي الذي عاذ بالعظم منه(٦٤). وذكر المبرد أن العرب لا تميل إلى إنضاج اللحم(٦٥). وللحم ذكر في الخبر. فقد روي عنه قوله (ﷺ) «أطيب اللحم لحم الظهر»(٦٦) وروي عن غير طريق تفضيله (ﷺ) للحم الكتف والذراع، والرأي الغالب هو حبه للذراع، وفيه سم من قبل المرأة اليهودية(٦٧). وقد أكل الرسول (ﷺ) لحم الدجاج(٦٨)، وعافت نفسه لحم الضب، حينما أهدي إليه من البادية، ولم يحرمه(٦٩). وكانت جعفى تحرم أكل القلب في الجاهلية، فحمل الرسول (ﷺ) وفدهم على أكله، حينما قدموا المدينة(٧٠).

واتخذوا الكثير من الأطعمة من اللحم فمنها:
(١) الوشيقة: وهي أن يقلي اللحم إقلاءة ثم يرفع(٧١).
(٢) الضفيف: هو مثل الوشيقة، ويقال هو القديد(٧٢).
(٣) القـديد: هو اللحم المملوح المجفف في الشمس، وجاء في الأثر أن النبي (ﷺ) كان يأكل القديد(٧٣).
(٤) الكسيس: اللحـم يجفف على الحجارة، وإذا يبس دق حتى يصير كالسويق، يتزود في الأسفار(٧٤).

(٥) الخلـع : لحم يطبخ بإهالة ثم يحقن في الزقاق، فيؤكل في السفر[٧٥].
(٦) العفير: لحم يجفف على الرمل في الشمس[٧٦].
(٧) الرجيع : هو الشواء يسخن ثانية[٧٧].
(٨) الحساس: سمك يجفف يأكله أهل البحرين ويطعمونه الإبل والغنم والبقر[٧٨].
(٩) القـرم : هو شهوة اللحم[٧٩].

المرق والصباغ والحساء

وهي أطعمة سائلة تستخرج من قلي اللحم وموضوعها الإدام الذي تصبغ به اللقمة. وكان النبي (ﷺ) يحب من المرق الطفيشل، ومن الصباغ ما أعد بالخل[٨٠]. وقد عرفوا ضروبًا منها:
(١) الطفيشل: هو نوع من المرق كان محببًا إلى الرسول (ﷺ)[٨١].
(٢) الصعفصة: هو مرق يعمل من اللحم والخل[٨٢].
(٣) البـزيم: ما يبقى من المرق في أسفل القدر إذا لم يكن فيه لحم، فإذا كان فيه لحم فهو الثرتم[٨٣].
(٤) القفاوة: ما يرفع من المرق للإنسان[٨٤].
(٥) الصناب: صباغ يتخذ من الخردل والزبيب[٨٥].
(٦) السريطاء: حساء شبيه بالخزيرة[٨٦].
(٧) الخزيـرة: الحساء من الدسم والدقيق[٨٧].
(٨) السخينة: حساء كانت تتخذه قريش في الجاهلية، فعرفت به، قال حسان بن ثابت:

زعمت سخينة أن ستغلب ربها　　　وليغلبن مغالب الغلاب[٨٨]

الأطعمة المتخذة من التمر

التمـر من أوسع أطعمتهم انتشارًا بين البدو والحضر على السواء. وقد حصر أهل العلم أسماء مائة نوع منه[٨٩]. وكثيرًا ما اكتفى العربي بالأسودين: الماء والتمر[٩٠]: قال الجاحظ: وتهجى الأنصار وعبدالقيس وعذرة، وكل من كان يقرب النخل، بأكل التمر[٩١]. وكان التمر هو عماد طعام الرسول (ﷺ) وأصحابه. وكان محببًا إليه، فقد جاء عن عائشة قولها: «ما أكل رسول الله (ﷺ) أكلتين في يوم إلا وإحداهما تمر»[٩٢]. وكان أحب التمر إليه العجوة. وقد أكل منه الرطب وجذب النخل وهو شحمه[٩٣]، وقد وضع الرسول (ﷺ) آدابًا لأكل التمر، منها نهيه عن الإقران[٩٤]. وجاء في حديث عائشة أنها قالت: «كان رسول الله (ﷺ) يأكل الطعام مما يليه، حتى إذا جاء التمر جالت يده»[٩٥].

وقد تقدمت عدة أطعمة دخل في صنعتها التمر، ومما تبقى منها نذكر:

(١) الربيكة* (ب): هي طعام يصنع من التمر والبر(٩٦).

(٢) الغريقة: حلبة تطبخ بتمر ويسقاها المريض أو النفساء، قال أبو كبير الهذلي:

ولقد وددت الماء يركد فوقه   مثل الغريقة صفيت للمدنف(٩٧)

(٣) الفئرة: تمر يمرس ويطبخ بالحلبة فتشربها النفساء والجمع الفئر(٩٨).

(٤) الخولع: أن يؤخذ الحنظل فينقع مرات حتى تخرج مرارته، ثم يخلط معه تمر ودقيق، فيكون طعامًا طيبًا(٩٩).

(٥) القوس: البقية من التمر تبقى في الجلة(١٠٠).

وهناك أطعمة خالطها التمر سبق ذكرها، فأمسكنا عن الإعادة هنا.

الأطعمة المستصلحة من الحنطة والشعير وغيرهما من الحبوب

ويغلب هذا الضرب من الأطعمة عند أهل الحضر منهم. فقد ذكر هوذة بن علي الحنفي لكسرى، أن طعامه الخبز، وطعام أهل البادية اللبن والتمر(١٠١). ومما عرفوا من الأطعمة في هذا الباب:

(١) الخزيرة: قال ابن دريد: دقيق يلبك بشحم، كانت العرب تأكله، وعُيّر به قوم، والمقصودون به بنو مجاشع وقريش. والخزيرة هي السخينة(١٠٢). وقال الجون بن أبي الجون الخزاعي مخاطبًا آل الوليد المخزومي عند وفاته:

إذا ما أكلتم خبزكم وخزيركم   فكلكمُ باكي الوليد ونادبه(١٠٣)

وقال الجاحظ: الخزيرة ليست من طعامهم وإن عيبت بها مجاشع بن دارم، وفرق بينها وبين السخينة(١٠٤). وبيت الجون ينقض ما ذهب إليه الجاحظ.

(٢) البوش: حنطة وعدس وجلبان، يجعل في جرة ويجعل في التنور(١٠٥).

(٣) البغيث والغليث: الطعام المخلوط بالشعير، فإذا كان فيه الزؤان فهو المغلوث(١٠٦).

(٤) المديد المخمر: الدقيق يصب عليه الماء ويترك حتى يخمر، قال حسان بن ثابت:

وأيمن لم يجبن ولكن مهره   أضرَّ به شرب المديد المخمر(١٠٧)

ويفهم من كلام حسان أنه كان طعامًا للخيل، ولكن هذا لا يقف دليلاً على أنهم لم يكونوا يطعمونه* (جـ).

---

* المحرر (س):

(ب) سبق للباحث أن ذكرها بين الأطعمة التي يدخل السمن بين مكوناتها.

* المحرر (ع):

(جـ) المديدة، في السودان، هي خليط الدقيق والماء قد غلي ولم ينضج بعد.

(٥) العكيس: الدقيق يصب عليه الماء ثم يشرب[١٠٨].

(٦) العصيدة: قال الأصمعي: هي من الكبادات. تكون حريرة ونجيرة وحسوًا. قال ابن قتيبة سميت بذلك لأنها تعصد أي تلوي. والنفيتة هي العصيدة أيضًا سميت بذلك لأنها تلفت أي تلوي[١٠٩].

(٧) الهريسة: قال ابن قتيبة: سميت بذلك لأنها تهرس أي تدق. وهي من طعام أهل الحضر خاصة: قال دوسر المديني: «لنا الهرائس والقلايا، ولأهل البدو اللبا والجراد والكمأة والخبزة في الرائب والتمر بالزبد»[١١٠].

(٨) السبائك: ما يسبك من الدقيق فيؤخذ خالصه، وهو الحواري. وكانت العرب تسمى الرقائق السبائك[١١١].

(٩) البشيشة: خبز يجفف ويدق، فيشرب كما يشرب السويق. وأحسبه الذي يسمى الفتيت[١١٢].

(١٠) الجشيشة: طعام يصنع من البر مطحونًا خشنًا، وكان من أطعمتهم على أيام النبي (ﷺ)[١١٣].

(١١) الفرزدق: هكذا جاء به أبو حيان وقال: هو الرغيف الواسع. وذكر جواد علي: «الرزدق»، وقال هو السميط، وأن أهل المدينة أخذوه عمن نزل بساحتهم من الفرس في الجاهلية[١١٤].

(١٢) الرغيف: مشتق من الرغف، وهو جمعك العجين تكتله بيدك[١١٥].

(١٣) الفرنية: من الخبز العظيمة المستديرة[١١٦].

(١٤) الدرمك: هو الحواري: ضرب من الخبز[١١٧].

(١٥) الحواري: قال أبو إسحاق: الرقيق: الدقيق الأبيض وكل ما حوّر أي بيض من الطعام. قال البلاذري: لما دخل المسلمون الأُبلّة وجدوا خبز الحواري: «فقالوا: هذا الذي كان يقال أنه يسمن، فلما أكلوا منه جعلوا ينظرون إلى سواعدهم ويقولون: والله ما نرى سمنًا»[١١٨].

أطعمتهم في الشدة والترف

وقد رأيت أن أتحدث عن بعض أطعمتهم تحت هذا الرأس مع اندراجها تحت ما قدمنا من رؤوس، لأنه أبلغ لمطلبنا في الإحاطة بأحوالهم فيما نحن بصدده.

وكانوا إذا أخذ بهم الجهد مأخذه، عمدوا إلى أطعمة لهم ساذجة بسيطة يتقون بها القحط والشدة نذكر منها:

(١) العبيثة: هو طعام يطبخ ويجعل فيه جراد، وهو العثيمة أيضًا[١١٩].

(٢) المجدوح: كانوا يعمدون إلى الناقة فتفصد، ويؤخذ دمها ويخلط بغيره ويؤكل، ذلك إذا أجدبوا. وقال الجاحظ: «وأما المجدوح فإنهم إذا بلغ العطش منهم المجهود نحروا الإبل وتلقوا لباتها بالجفان كيلا يضيع من دمائها شيء، فإذا برد الدم ضربوه بأيديهم وجدحوه بالعيدان جدحًا حتى ينقطع فيعتزل ماؤه من ثفله، كما يخلص الجبن بالمخيض والجبن بالأنفحة فيتصافنون ذلك الماء ويتبلغون به حتى يخرجوا من المفازة[١٢٠].

(٣) العلهز: قال الجاحظ: القردان ترضّ وتعجن بالدم. قال المبرد: كان النبي (ﷺ) قد دعا على مضر بالقحط لوأدهم البنات، فأجدبوا سبع سنين حتى أكلوا الوبر بالدم وكانوا يسمونه العلهز - ولهذا السبب أنزل الله تحريم الدم(١٢١).

(٤) التنافيط: أن ينزع شعر الجلد فيلقى في النار ثم يؤكل(١٢٢).

(٥) القرامة: نحاتة القرون والأظلاف والمناسب برادتها(١٢٣).

(٦) القرة: الدقيق المختلط بالشعر، كان الرجل منهم لا يحلق رأسه إلّا وعلى رأسه قبضة من دقيق ليكون صدقة على الضرائك وطهورًا له، فمن أخذ ذلك الدقيق للأكل فهو معيب(١٢٤).

(٧) القد: قال ابن دريد: جلود تقد من جلد فطير، يشد بها الأقتاب والمحامل وغيرها. قال الشاعر في أكلهم القد:

بكى منذر من أن يضاف وطارق يشد من الجوع الأزار على الحشا
إلى ضوء نار يشتوي القد أهلها وقد تكرم الأضيافُ والقدُّ يشتوى(١٢٥)

(٨) الخبط: عرفت به سرية قادها أبو عبيدة بن الجراح إلى سيف البحر من بلاد جهينة. فأصابهم في الطريق جوع شديد فأكلوا الخبط. وألقى لهم البحر حوتًا عظيمًا فأكلوا منه وانصرفوا(١٢٦).

(٩) الهبيد: حب الحنظل تنقعه الأعراب في الماء أيامًا ثم يطبخ ويؤكل، وهو الخولع(١٢٧).

(١٠) الفصيد: دم يوضع في معي من عرق البعير، ويشوى - ويسمى أيضًا البجة(١٢٨).

(١١) الحريقة: يذر الدقيق على ماء لبن حليب، فيحتسى، وهي أغلظ من السخينة يبقي بها صاحب العيال على عياله وقت الشدة(١٢٩).

ومما ذكر من مذموم طعامهم الفث والدعاع والعسوم ومنقع البرم(١٣٠). وإذا كانت تلك أطعمتهم في الشدة بين البدو، فإن أهل الحضر منهم وخاصة الأشراف منهم، عرفوا الناعم من الطعام بما بلغوه من ترفه جعل العيش المترف في متناولهم(١٣١). وتشوفوا إلى ألوان الأطعمة الزاهية التي بأيدي جيرتهم عندما خالطوهم تجارًا(١٣٢)، وبنزول بعض الأعجام بساحتهم، كما فعل الفرس بنزولهم يثرب في الجاهلية(١٣٣). ولعل خير ما يصور لنا الوجه الناعم من أطعمتهم وطرق انتقالها بين أجزاء الجزيرة، ودور الشاعر في ذلك، ما رواه صاحب ذيل الأمالي عن انتقال الفالوذج من اليمن إلى الحجاز: «قال أمية بن أبي الصلت: أتيت نجران، فدخلت على عبدالمدان بن الديان، فإذا به على سريره وكأن وجهه قمر وبنوه حوله كأنهم الكواكب. فدعا بالطعام فأتي بالفالوذج فأكلت طعامًا عجيبًا، ثم انصرفت وأنا أقول:

ولقد رأيت القائلين وفعلهم فرأيت أكرمهم بني الديان
ورأيت من عبدالمدان خلائقًا فضل الأنام بهن عبدمدان
البر يلبك بالشهاد طعامه لا ما يعللنا بنو جدعان

فبلغ ذلك عبدالله بن جدعان، فوجه إلى اليمن من جاءه بمن يعمل الفالوذج بالعسل، فكان أول من أدخله مكة. ففي ذلك يقول ابن أبي الصلت:

له داع بمكة مشمعل وآخر فوق دارته ينادي
إلى ردح من الشيزى عليها لباب البر يلبك بالشهاد(١٣٤)

وكان لعبدالله بن جدعان هذا عناية بالأطعمة. وقد سبقت الإشارة إلى أنه من بين أربعة من قريش كان كل منهم يمتلك قنطارًا من الذهب. فقد كان من أشهر مطعمي قريش، يعده صاحب المحبّر في أجواد الجاهلية(١٣٥). وذكر ابن قتيبة أنه كانت له جفنة يأكل منها القائم والراكب، وأن صبياً وقع فيها فغرق(١٣٦). وحكى رسولنا (ﷺ) أنه وأبا جهل تزاحما غلامين على مأدبة لعبدالله بن جدعان(١٣٧). وكان عبدالله هذا ابن عم أم المؤمنين عائشة، ولذلك قالت للرسول: «أن ابن جدعان كان يطعم الطعام ويقري الضيف، فهل ينفعه ذلك يوم القيامة؟ فقال: لا، أنه لم يقل يومًا: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»(١٣٨).

ومن أشرف ما عرفوا من الطعام: الثريد، وقد جاء في الحديث طرف من ذلك حيث قال النبي (ﷺ): «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام، كَمُل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون»(١٣٩).

وقيل إن أول من ثرد الثريد بمكة وأطعمه، هو إبراهيم الخليل. وقيل بل كان ذلك من فعل عمرو بن لحي الخزاعي(١٤٠). والمشهور أن هاشم بن عبد مناف هو أول من أطعم الحجاج الثريد بمكة، ومِن هَشْمه له كان اشتقاق اسمه(١٤١).

وكما أسلفنا القول، فإن المسلمين على العهد النبوي لم يعرفوا الترف في الأطعمة زهدًا وقمعًا للشهوة، إلى جانب رقة حالهم. وهناك أحدوثات جمة حفظها لنا المؤرخون تدور حول نزعة المسلمين في الأراضي المفتوحة نحو السعة في العيش، ومحاولات عمر لاحتوائها عن طريق القدوة(١٤٢).

أسماء الطعام

قال الجاحظ: «الطعام ضروب، والدعوة اسم جامع، وكذلك الزلة. ثم منه العرس والخرس والأعذار والوكيرة والنقيعة. والمأدبة اسم لكل طعام دعيت له الجماعات(١٤٣). وقد خصوا طعام كل مناسبة باسم بعينه - فذكروا منها:

(١) الوليمة: وهي طعام العرس. ولقد حث النبي (ﷺ) على الوليمة في العرس ولو بشاة. وحكى أنس بن

مالك أن النبي (ﷺ) عندما بنى بصفية منقلبه من خيبر، أولم للمسلمين فأمر بلالاً فبسط الأنطاع وألقى عليها التمر والأقط والسمن ولم يكن ثمة خبز ولا لحم. وعندما بنى بزينب بنت جحش أشبع الناس خبزًا ولحمًا. وقد أولم على بعض نسائه بمدين من شعير(١٤٤).

(٢) النقيعة: «قال الجاحظ: ويسمون ما ينحرون من الإبل والجزر من عرض المغنم النقيعة» وقال ابن قتيبة: هي طعام القادم من سفره ـ وعضده في ذلك ابن عبد ربه(١٤٥).

(٣) الاعذار: هو طعام الختان ـ قال الجاحظ: «وقال بعض أصحاب النبي (ﷺ) وهو يريد تقاربهم في الأسنان ـ كنا أعذار عام واحد»(١٤٦).

(٤) الخرس: هو طعام الولادة ـ قال الجاحظ: «وأما الخرس فالطعام الذي يتخذ صبيحة الولادة للرجال والنساء. وزعموا أن أصل ذلك مأخوذ من الخرسة، والخرسة طعام النفساء». وقالت أخت مقيس بن حبابة، وكان النبي (ﷺ) قتله يوم الفتح:

فلله عينًا من رأى مثل مقيس إذا النفساء أصبحت لم تخرس(١٤٧)

(٥) العقيقة: طعام سابع الولادة. قال الجاحظ: «والعقيقة اسم للشعر نفسه، الأشعار هي العقائق.. فسمي الكبش لقرب الجوار وسبب الملتبس عقيقة، ثم سموا ذلك الطعام باسم الكبش». وذكر صاحب السيرة الحلبية، أن عبدالمطلب عق عن النبي (ﷺ) بكبش يوم سابع ولادته، وسماه محمدًا. وذكر أيضًا أن النبي (ﷺ) عق عن نفسه بعد أن جاءته النبوة، وأن الإمام السيوطي جعل ذلك أصلاً لعمل المولد لأن العقيقة لا تعاد. وجاء في الأثر أن النبي (ﷺ) عق عن الحسن بكبش عند مولده(١٤٨).

(٦) الوكيرة: طعام يصنع عند البناء يبنيه الرجل في داره.. وكان الرجل يطعم من يبني له، وإذا فرغ من بنائه تبرك بإطعام أصحابه ودعائهم لذلك(١٤٩).

(٧) الوضيمة: طعام المأتم. وعندما نعي جعفر بن أبي طالب قال النبي (ﷺ): «لا تغفلوا آل جعفر أن تصنعوا لهم طعامًا، فإنهم قد شغلوا بأمر صاحبهم(١٥٠).

(٨) القفي: وهو الطعام الذي يكرم به الرجل(١٥١).

(٩) السلفة: ما يتعجله الرجل من الطعام قبل الغداء، وهو اللهنة(١٥٢).

(١٠) العراضة: هو الشيء يطعمه الركب من استطعمهم من أهل المياه(١٥٣).

(١١) العلق: هو في معنى السلفة. وقد ورد له ذكر في حديث عائشة أم المؤمنين(١٥٤).

(١٢) الطرف: هو ما يأكل بعد الفراغ من الطعام(١٥٥).

(١٣) الجفلى: دعوة العامة(١٥٦).

(١٤) التقرى: دعوة الخاصة(١٥٧).

وسائل إعدادهم للطعام وطهيه

كانت لهم فنون في الطهي وقد انعكس ذلك على ما خلفوه من مصطلحات في هذا الباب. قال أبو حيان التوحيدي: «كل لحم أنضج دفينًا فهو مليل، وما كان في تنور فهو شفاء، وما كان في قدور فهو حميل»(١٥٨). وقال صاحب العقد الفريد: «فإذا قطعت اللحم صغارًا قلت: كتفته تكتيفًا، وإذا جعلت اللحم على الجمر قلت: حسحسته وهو أن تقشر عنه الرماد بعد أن يخرج من الجمر - فإذا أدخلته النار ولم تبالغ في طبخه قلت ضهبته وهو مضهب»(١٥٩). وقال المبرد: الصلائق ما عمل بالنار طبخًا وشيًا(١٦٠). وقال أبو علي القالي: المحمس - وتقول العامة المحمص - الذي يقلى قليًا شديدًا(١٦١). وقد عرف النصارى عندهم الإيغار(١٦٢): للخنازير وهو أن يغلى للخنزير الماء فيسمط وهو حي ثم يذبح.

ولعل من أطرف ما ورد عن طرق إعدادهم للطعام ما جاء على لسان الخليفة عمر (رضي الله عنه) عند ما عاتبه حفص بن أبي العاص على غلظ طعامه، فقال له عمر (رضي الله عنه): «أتراني أعجز أن آمر بشاة فيلقى عنها شعرها وآمر بدقيق فيدخل في خرقة ثم آمر به فيخبز خبزًا رقاقًا، وآمر بصاعٍ من زبيب فيقذف في سعن ثم يصب عليه الماء فيصبح كأنه دم غزال؟ والذي نفسي بيده لولا أن تنتقص حسناتي لشاركتكم في لين عيشكم»(١٦٣).

أوعية الطعام من آنية وما اتصل بذلك

وقد أورد الجاحظ ما قالته العرب من أشعار في صفة قدورهم وجفانهم(١٦٤). وقال ابن دريد: الوطب للبن والنحى للسمن والحميت للدهن وما أشبهه، والزارع للعسل(١٦٥). وذكر جواد على من الأواني التي استخدموها لتقديم الطعام: الفيخة والصحفة وهي تشبع الرجل، والمكتلة تشبع الرجلين والثلاثة، والقصعة تشبع الأربعة والخمسة، والجفنة تشبع ما زاد على ذلك، والدسيعة وهي أكبر الأواني عندهم، وقيل أكبرها الجفنة(١٦٦).

ومن الأواني التي ورد لها ذكر عندهم:

(١) السفرة: وهي جلد مستدير يوضع عليه الأكل إذا لم تكن مائدة. وكان أغلب أكل الرسول (ﷺ) عليها. وجاء في حديث أنس: ما أكل رسول الله (ﷺ) على خوان، ولا في سكرجة ولا خبز له مرقق، قلت لقتادة: على ما يأكلون؟ قال: على هذه السفرة»(١٦٧). وعندما خرج النبي (ﷺ) وأبو بكر (رضي الله عنه) مهاجرين، حملا زادهما في سفرة(١٦٨).

(٢) الجفنة: هي معروفة. وكانت للنبي (ﷺ) جفنة لها أربع حلق(١٦٩).

(٣) الأنطاع: هي من الجلد، وقد بسط بلال عليها الطعام عند بناء النبي (ﷺ) بصفية عائدًا من خيبر(١٧٠).

(٤) المائدة: قال أبو علي القالي: لا تسمى مائدة حتى يكون عليها طعام، فإذا لم يكن عليها طعام فهي

خوان(١٧١). وجاء في حديث فرقد أنه أكل مع النبي (ﷺ) في مائدته(١٧٢).

(٥) الحميت: ذكر ابن دريد أنه إناء للدهن وما أشبهه (انظر أعلاه). وجاء في السيرة أن أنصاريًا أهدى النبي (ﷺ) حميتًا مملوءًا حيسًا(١٧٣).

(٦) الجلة: إناء للتمر ـ ورد له ذكر في أحاديث عمرو بن معدي يكرب الزبيدي مع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)(١٧٤).

(٧) القعب: إناء للبن والسمن، ورد له ذكر في حديث حفصة أم المؤمنين(١٧٥).

(٨) الصحفة: كانت للنبي (ﷺ) صحفة تعرف بالغراء لبياضها، يحملها أربعة رجال(١٧٦).

(٩) العكة: وعاء السمن، أهدي للنبي (ﷺ) فيه شيء منه(١٧٧).

(١٠) القناع: طبق يؤكل عليه أهدي للنبي (ﷺ) فيه رطب(١٧٨).

الطعام في التشريع والتطبيق الإسلامي

كان للطعام دور بارز في حياة العرب الجاهليين الدينية والاجتماعية. فقد عرفوا القرابين والذبائح وخصصوا لها موضعًا بالكعبة بين أساف ونائلة وسموا قرابينهم بالأسماء. وقد يهدون إلى آلهتهم الحنطة والشعير وصبوا عليها الألبان(١٧٩). وألزموا الحُمْسَ والحُلَّ منهم بسنن طعامية في الموسم سنوها لهم(١٨٠). وذكر ابن هشام أنه نزل قرآن في إبطال ما سن الحمس من تحريم للأطعمة(١٨١). ومنهم من حرم طعامًا بعينه على سبيل الطوطمية، كتحريم جعفى لأكل القلب، ولكن النبي (ﷺ) حملهم على أكله، عندما وفدوا عليه(١٨٢). وقيل إن عمرو بن لحي الخزاعي أول من حلل لهم أكل الميتة، بحجة أنها ما ذكى الله(١٨٣). ومنهم من خالف جمهورهم ولم يأكل الميتة، قال حارثة بن أوس الكبى:

لا آكل الميتة ما عمرت نفسي وإن أبرح إملاقي(١٨٤)

ولكن جمهورهم كان يستحل ما وقع تحت أيديهم من حيوان مقتول أو ميت، إلى أن جاء القرآن بتحديد الحرام من الحلال من ذلك: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ﴾*(د).

ومن مآثرهم الدينية في باب الطعام والتي أقرها الإسلام الرفادة التي تقام في الموسم. ولا يخفى ما ينطوي عليه تدبير الرفادة من ارتفاق بأهل مكة. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك على لسان نبيه إبراهيم (عليه السلام) حينما أنزل هاجر وابنها إسماعيل البيت العتيق: ﴿ رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا

---

* المحرر (ع):

(د) المائدة: ٣.

ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾(١٨٥). وقيل إن إبراهيم (عليه السلام) أول من أسس أمر الرفادة. ومنهم من نسبها إلى عمرو بن لُحَيْ الخزاعي، وربما نسبوها إلى هاشم بن عبد مناف(١٨٦). وقد اتصلت الرفادة في بني هاشم إلى أن فتح النبي (ﷺ) مكة فجعلها بيد العباس بن عبدالمطلب. وذكر الأزرقي أن النبي (ﷺ) أرسل بمال مع أبي بكر حين حج بالناس سنة ٩هـ/ ٦٣٠-٦٣١م، لإقامة الرفادة. وكذلك فعل في حجة الوداع وأن ذلك الأمر اتصل في الخلفاء من بعد ذلك، من لدن أبي بكر وهو الطعام الذي تطعمه الخلفاء في أيام الحج بمكة ومنى حتى تنقضي أيام الموسم(١٨٧).

وعموما فتجربة الجاهليين لم تخل من مآثر، فقد جعلوا الإطعام من أكرم ما يسمو إليه الرجل ويكتمل به سؤدده وشرفه. قال الزبرقان بن بدر يفتخر بقومه تميم بحضرة رسول الله (ﷺ) في سنة الوفود(١٨٨):

ونحن يُطعم عند القحط مُطعِمُنا ... من الشواء إذا لم يؤنس القزعُ
بما ترى الناس تأتينا سراتهم ... من كل أرض هويًا ثم تصطنعُ
فننحر الكوم عبطا في أرومتنا ... للنازلين إذا ما أنزلوا شبعوا

ونجدهم يقدمون المطعمين ويخصونهم بالذكر، فذكروا أزواد الركب والمطعمين والأجواد(١٨٩). وجعلوا الأكل حرمة في الجوار والأمان(١٩٠).

وجاء الإسلام فهذب التجربة الجاهلية من شوائب الوثنية والكفر، وقمع غلمة الشهوة وألجم نزوة الإسراف، بتمثل القصد والاعتدال والأثرة. فجعل الصوم ركنًا من أركان الإسلام، وجعل إطعام الطعام من الإسلام(١٩١). بل رخص للمسلمين أولاً بالإطعام بدلاً عن الصيام، ثم نسخ ذلك بفرضه(١٩٢). ومن ثم صار إطعام الطعام إلى جانب الصيام في خيارات الكفارة المتاحة للمسلم في عدة أحوال. وعين القرآن الطعام كأخطر الشهوات، لأنه كان مفتاح الخطيئة لآدم. وجاء الحديث مؤمنًا على ذلك: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًا من بطن، حسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه»(١٩٣).

وعدد القرآن جملة من الأطعمة وخاصة الفاكهة وبعضًا من البقول كالثوم والبصل والعدس. ويلعب الطعام دورًا أساسيًا في المكافأة في العالم الآخر، حيث حدد القرآن طعام أهل النار بالزقوم في أغلب الحالات، والفواكه واللحوم كعماد طعام أهل الجنة. وخص القرآن العديد من الأنشطة المتصلة بإنتاج الطعام وبيعه بالتشريع، كالصيد وكيل الحبوب وما شاكلهما.

وإذا شرع القرآن للمبادىء والأسس العامة التي تحكم تعامل المسلمين مع نعمة الطعام، فقد جاءت السنة النبوية موطئة ومفسرة وممهدة في الفكر والتطبيق للمعاني والمقاصد الإلهية. وفوق هذا وذاك فإن سلوك النبي (ﷺ) من حيث تعامله مع الطعام صار أكبر مرشد وهاد للمسلمين في هذا المجال. فقد أثر عنه قصده واعتداله وزهده

وشريف آدابه في أكله(١٩٤). وإلى جانب ذلك كان على النبي (ﷺ) أن يجابه قضايا عملية فيما يتصل بالطعام، كتأمين الغذاء لجماعة المهاجرين وفقراء المسلمين المعروفين بأهل الصُفة(١٩٥). بل إن كثيرًا من جيوش المسلمين ربما خرجت لتجابه العدو على بطون خاوية(١٩٦). وقد أخذت التدابير النبوية في هذا الشأن عدة أشكال، أهمها تولية الإنتاج الزراعي بالمدينة أوكد اهتمامه. فقد حفظ لنا أدب الحديث أحاديث في الحض على الزراعة(١٩٧)، وفي تنظيم الري(١٩٨)، وفي تحديد محاربة الممارسات الربوية في بيع الطعام وتجارته(١٩٩)، وفي تحديد صنوف المحاصيل التي تجب فيها الزكاة(٢٠٠)، وتنظيم توزيع الطعام بصورة تؤمن الضمان والتكافل الاجتماعي(٢٠١). وأكثر من ذلك فقد سعى إلى استصلاح الأرض وتعميرها، فأقطع العديد من أصحابه وملَّك الأرض الموات لمن يحييها(٢٠٢)، وشجع تجارة الطعام بسنه للقواعد التي أشرنا إليها، فكان أن اتصلت قوافل تجار الأطعمة إلى المدينة وخاصة من جانب أنباط الشام(٢٠٣). وراجت تجارة الطعام بالمدينة تبعًا لذلك لدرجة عاتب فيها القرآن الكريم المسلمين، لانفضاضهم من حول النبي (ﷺ) إذا وصلت عير الطعام(٢٠٤).

ومن التدابير التي اعتمدها النبي (ﷺ) لتأمين تدفق الطعام على المسلمين، أنه ضمَّن جميع الاتفاقات التي عقدها مع أهل الذمة بنودًا تتيح الإمداد بالطعام(٢٠٥)، وقد توسع الخلفاء الراشدون فيما بعد في هذا الأمر الذي مهده لهم الرسول (ﷺ) بثاقب فكره.

ومن فرط إشفاقه على أمته نجد النبي (ﷺ) كثيرًا ما يستعين بالدعاء لإسباغ الوفرة والخصب على جماعة المسلمين، وإهلاك الكفار بالقحط والسنين. فقد روي عنه عند دخوله المدينة، أنه سأل الله أن يبارك للمسلمين في مُدها وكيلها(٢٠٦). وتواترت عنه المعجزات في إكثار الطعام القليل لأصحابه عند العسرة(٢٠٧). وقد دعا الرسول (ﷺ) على مضر بالقحط لوأدهم البنات، فأجدبوا سبع وسنين حتى تبلغوا بالعلهز(٢٠٨)، كما أسلفنا. وكذلك فعل مع قريش عندما ناصبوه العداء، فأُخذوا بالسنين إلى أن وفد عليه أبو سفيان مستجيرًا في أمرهم فأهدى لهم طعامًا(٢٠٩).

وكان عهد أبي بكر القصير امتدادًا للعصر النبوي، وذهب جميعه في إخضاع من ارتد من العرب فلم يتميز تبعًا لذلك بشيء يذكر فيما نحن بصدده. فالفتوحات التي أثرت كثيرًا في الموقف الغذائي للدولة الجديدة لم تستفحل إلا من بعده. وذلك أن الفتوحات جاءت بواقع جديد في مجال الأطعمة وبصورة ثورية. وأول ما نتلمس ذلك في مجال إمداد الجيوش الإسلامية بالغذاء. فقد سبقت الإشارة إلى أن جيوش المسلمين كانت تعاني كثيرًا من نقص الإمداد الغذائي. ونجد أن النبي (ﷺ) قد ارتاد للراشدين (رضي الله عنهم) في هذا الأمر النهج الذي يسيرون عليه، فقد ضمَّن كتاب عهده لصاحب أيلة بندًا يلزمه باستضافة المسلمين(٢١٠). ولعله من تمام التوفيق أن البلاذري قد أمدنا بتفاصيل وافية عن العهود والمواثيق التي عقدها المسلمون مع البلاد التي فتحوها في الحقبة موضع الدراسة. فالصورة التي نستشفها من تلك المادة تؤكد لنا أن المسلمين كانوا حريصين على تأمين إمدادات الطعام لجيوشهم من

البلاد المفتوحة وخاصة من الشام ومصر. فلم يخل عهد من تلك التي عقدت بالبلدين من بند يتضمن إمداد المهزومين للجيش العربي بأطعمة بعينها، من نحو حنطة وزيت وعسل وخل وودك(٢١١). ولكن الأمر كان على غير ذلك في الجبهة الفارسية، حيث كان عمر يمد جيوشه هناك بالأغنام والجزور من المدينة(٢١٢)* (هـ). ولعله من الطريف أن نسجل أن اتفاقية البقط التي عقدها المسلمون مع بلاد النوبة في أيام عثمان (رضي الله عنه)، تضمنت أن يمد المسلمون النوبة بالطعام، على أن يعطيهم النوبة رقيقًا في المقابل(٢١٣).

ولكن البلاد المفتوحة لم تقتصر على إمداد الجيوش الفاتحة وحدها. فقد سبقت الإشارة إلى أن الجزيرة كانت تعوّل على جيرتها في الشام ومصر عند الأزمات في مختلف العصور الجاهلية. وقد رأينا أن قوافل أنباط الشام كانت تختلف إلى المدينة على أيام النبي (ﷺ) موقرة بالطعام. وقد اتصل ذلك على أيام الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) الذين عملوا على تشجيع الأنباط على الوصول بتجاراتهم إلى الحجاز(٢١٤). ولكننا نجد في الوقت نفسه أن الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) اعتمدوا سياسة واضحة المعالم ثابتة الأركان لتأمين الغذاء للجزيرة. وقد تبينت لنا معالم السياسة الجديدة أول ما تبينت على الأيام العمرية، إبان سنوات القحط المعروفة بأعوام الرمادة(٢١٥). وقد بسط الخليفة عمر (رضي الله عنه) السياسة الجديدة في رسالة عتاب إلى ولاته بمصر والشام والعراق، مذكرًا لهم أن واجبهم لا ينتهي عند تأمين الغذاء لجندهم من خلال الاتفاقيات التي أبرموها، ولكنه يمتد أيضًا إلى من خلفوا وراءهم في الجزيرة، لأنهم مادة الإسلام. ولم يكتف عمر (رضي الله عنه) بالتدابير المؤقتة التي أملتها عليه أعوام الرمادة، ولكنه وظف راتبًا دائمًا لأهل الجزيرة من بدو وحضر، بلغ أربعة أرادب ونصف من الحنطة لكل فرد(٢١٦). ولتحقيق ذلك الهدف قام بأكبر الأعمال الإنشائية في صدر الإسلام، فشق قناة بين النيل والبحر الأحمر، عرفت فيما بعد بخليج أمير المؤمنين(٢١٧). وجرت فيها السفن تحمل الطعام من مصر إلى مرفأ الجار بالحجاز، حيث يحمل من هناك على الظهر إلى المدينة. واتخذ عمر (رضي الله عنه) بالمدينة دارًا عرفت بدار الدقيق لتخزين الطعام(٢١٨).

وإلى جانب الموارد الأجنبية، بذل الراشدون (رضي الله عنهم) جهدًا صالحًا للسير قدمًا بالسياسات التي بدأها الرسول (ﷺ) والقائمة على تنمية الموارد الزراعية للحجاز، فواصلوا سياسة إقطاع الأراضي(٢١٩)، وإلى جانب سياسة الدولة الرسمية، لعب الجهد الفردي دورًا بارزًا في هذا المضمار، فقد أدّى تكاثر المال بأيدي المسلمين بعد حروب الفتوحات، إلى استثمار قدر صالح منه في الأعمال الزراعية بالحجاز(٢٢٠). وتذكر المصادر أن طلحة بن عبيدالله (رضي الله عنه) الذي كان زرعه ناضحًا، هو أول من زرع القمح بقناة بالحجاز(٢٢١). وبينما لا تتوفر بين أيدينا إحصاءات دقيقة عن مدى ذلك التوسع الزراعي، إلا أن تكاثر ذكر الحوائط والمنتزهات في كثير من أخبارهم، يقف شاهدًا على ضخامة ذلك التوسع.

---

* المحـرر (ع) :
(هـ) لأن الفرس لم يكونوا أهل كتاب يحل به طعامهم للمسلمين.

ولا شك أن الفتوحات أوقفت العرب على صنوف من الأطعمة لم تكن معروفة عند جمهورهم في الماضي، إلا من الموسرين من أهل الحضر، فقد حفظ لنا المؤرخون العديد من النوادر التي تشف عن انبهار الفاتحين بما وقفوا عليه من غريب الأطعمة(٢٢٢). بل ونجد بعض الجند الذين تذوقوا ناعم العيش ولينه في البلاد الجديدة، جعلوا يستغلظون طعام أهلهم بالجزيرة عند الزيارة(٢٢٣). وعمومًا فإن مدى تأثر المائدة العربية بالدخيل من الأطعمة بعد الفتوحات، هو أمر يخرج عن نطاق هذه الدراسة. ولكن كتب اللغة وقواميسها وخاصة تلك التي عنيت بالدخيل على العربية، كمعرَّب الجواليقي، قد حددت معالم ذلك التأثر.

خاتمـــة

إن قصـة توفر الإنسان العربي على غذائه وثيقة الارتباط بتطوره التاريخي. فشح الموارد المتاحة دفع به إلى الاستخدام الأمثل لها، ولكنه تحول كذلك على البلاد المجاورة بالنزوح إليها وبالامتيار منها عند الحاجة. جعل ذلك الواقع إطعام الطعام مأثرة كبرى انعكست على جميع أوجه حياتهم. جاء الإسلام ليعطي الطعام مكانة كبرى في شريعة نزعت به عن إسراف الجاهليين، بحسبانه نعمة من نعم الله ينبغي التعامل معها في قصد وسداد. وجاءت الفتوحات الإسلامية بمورد غذائي ثابت للجزيرة، وأضافت العديد من الصنوف الدخيلة إلى المائدة العربية.

التعليقـات والإشـارات

(١) حدا ذلك الرباط الوثيق بين التقلبات المناخية للجزيرة وتطورها التاريخي ببعض ذوي الاختصاص إلى صياغة نظرية ترجع الهجرات العربية الكبرى خارج أقطار الجزيرة إلى علة القحط والجفاف الذي يعتورها على أزمان متباعدة. وانظر مثلاً:

Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (10th ed. London: MacMillan Press. 1970), 10–13.

في الواقع فإن القرآن الكريم والروايات والأساطير العربية نفسها تقدم تفسيراً مناخياً لهجرات العرب ونزولهم البلدان. وأهمها تلك التي تدور حول انهيار سد مأرب وتفرق القبائل؛ أنظر مثلاً سورة سبأ: ١٥-١٧.

(٢) أبو الوليد الأزرقي، **أخبار مكة** (تحقيق رشدي صالح ملحس، بيروت، ١٩٧٩)، جـ٢، ص٢٣٩.

(٣) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (تحقيق إحسان عباس، بيروت، د. ت.)، جـ٥، ص٥٥٠؛ عبدالملك بن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، بيروت، ١٩٧٥)، جـ٤، ص ص٢١٠-٢١١.

(٤) ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٤٥.

(٥) النحل: ٤ - ٨.

(٦) انظر مثلاً شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي: العصر الجاهلي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، الطبعة الثامنة)، ص ص٧٩-٨١؛ جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٧، ص ص١١٩-١٢٥

(٧) المائدة: ١-٤، ٩٤-٩٦.

(٨) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (طبعة دار الفكر عن طبعة دار الطباعة باستانبول)، جـ٦، ص٢١٧ وما بعدها (كتاب الذبائح والصيد والتسمية على الصيد)؛ مالك ابن أنس، **موطأ الإمام مالك**، (إعداد أحمد راتب عرموش، طبعة دار النفائس، ١٩٧٧م)، ص ص٣٢٩-٣٣٥ (كتاب الصيد).

(٩) Pliny, **Natural History**, (tr., ed. H. Rackham, Harvard University Press, Reprint, 1961) II, 459.

(١٠) أبـو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** (تحقيق أحمد أمين وأحمد زين، بيروت، د. ت.)، جـ١، ص ص٧٨-٧٩؛ ابن عبد ربه، **العقد الفريد** (تحقيق محمد سعيد العريان، طبعة المكتبة التجارية الكبرى)، جـ٤ ص٦٦.

(١١) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٦٣.

(١٢) أنظر مثلاً: Hitti, *op. cit.*, 32 ff.

(١٣) يوسف: ٦٠، ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧١.

(١٤) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٤، ص ص٢٨٥-٢٨٦.

(١٥) أنظر مثلاً علي بن برهان الدين الحلبي، **السيرة الحلبية في سيرة الأمين المامون** (بيروت: طبعة دار المعرفة، ١٩٨٠م)، جـ١، ص٩.

(١٦) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٦ (كتاب السلم)، جـ٥، ص١٣٣ (كتاب المغازي)؛ عبدالملك بن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٢؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال** (تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، ١٩٥٧)، ص٦٤١.

(١٧) إبن قتيبة، **المعارف** (تحقيق محمد إسماعيل الصاوي. بيروت، ١٩٧٠)، ص٢٦٢؛ إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوىء** (بيروت، ١٩٦٠م)، ص١٩.

(١٨) البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق صلاح الدين المنجد. القاهرة، ١٩٥٦م)، جـ٢، ص٣١٥.

(١٩) Pliny, *op. cit.*, **II. 461.**

(٢٠) أنظر مثلاً:

D. M. Dunlop, "Sources of Gold and Silver in Islam according to al Hamdani", *Studia Islamica* (1957), 29–49, esp. 37–9.

قال صاحب **الذخائر والتحف**: «كان في الجاهلية أربع نفر من قريش يملك كل واحد منهم قنطارًا من الذهب، وهم: أبو لهب، وأمية بن خلف وأبو أحيحة وعبدالله بن جدعان»، القاضي الرشيد بن الزبير، **الذخائر والتحف** (تحقيق محمد حميدالله. الكويت، ١٩٥٩)، ص٢٠١.

(٢١) البخاري، **الصحيح**، جـ٢، ص١٣٩ (كتاب الزكاة).

(٢٢) المصدر السابق نفسه، جـ٣ (كتاب البيوع)، ص١٢٩ (كتاب الهبة).

(٢٣) المصدر السابق نفسه، جـ٥، ص٤٥ (كتاب المغازي).

(٢٤) **المصدر السابق نفسه**، جـ٥، ص٨٣ (كتاب المغازى).

(٢٥) قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴿٦٦﴾﴾، **النحل**: ٦٦.

(٢٦) عبدالله بن محمد الأصفهاني، **كتاب أخلاق النبي (ﷺ) وآدابه** (تحقيق أحمد محمد مرسى. القاهرة، ١٩٨١م)، ص٢٢٥.

(٢٧) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٢٤.

(٢٨) ابن هشام، **السيرة**، جـ١، ص ص١٨٦ - ١٨٨؛ الأزرقى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص١٧٧، ١٨٠.

(٢٩) ابن قتيبة، **أدب الكاتب** (بيروت، ١٩٦٧)، ص ص١٨٥، ١٨٦.

(٣٠) أبو حيان التوحيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٥٥.

(٣١) الأصبهاني، **المصدر نفسه**، ص٢٢٤؛ البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١٣٩ (كتاب الزكاة)، جـ٣، ص١٣١ (كتاب الهبة).

(٣٢) أبو حيان التوحيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١١.

(٣٣) ابن دريد، **جمهرة اللغة** (بيروت: طبعة دار صادر، د. ت.)، جـ٣، ص٣٤٥.

(٣٤) ابن عبد ربه، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص٣.

(٣٥) **الموضع السابق نفسه**؛ ابن قتيبة، **المصدر نفسه**، ص١٨٧.

(٣٦) ابن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.

(٣٧) ابن دريد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٨٢؛ أبو علي القالي، **الأمالى**، جـ٢، ص١٧٤.

(٣٨) إبن دريد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٨٤.

(٣٩) أبو حيان التوحيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١١.

(٤٠) أبو علي القالى، **الموضع السابق نفسه**.

(٤١) ابن دريد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢١٣.

(٤٢) أبو علي القالي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٦٠.

(٤٣) الأصبهاني، **المصدر نفسه**، ص ص٢٢٢-٢٢٤.

(٤٤) ابن دريد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٤٥.

(٤٥) **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص١٠٥-١٠٦.

(٤٦) اأبو علي القالي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٠٢.

(٤٧) ابن دريد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٧٣.

(٤٨) **المصدر السابق نفسه**، ص ص٢٧٣-٢٧٤.

(٤٩) أبو حيان التوحيدي **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١١.

(٥٠) **الموضع السابق نفسه**.

(٥١) ابن هشام، السيرة، جـ١، ص٢٠٨.
(٥٢) الجاحظ، البخلاء (تحقيق محمد مسعود، القاهرة، ١٣٢٣هـ)، ص١٩٤.
(٥٣) الأزرقي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٤.
(٥٤) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣.
(٥٥) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٥.
(٥٦) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص٢١٦.
(٥٧) البخاري، المصدر نفسه، ، جـ١، ص٥٩ (كتاب الوضوء)، جـ٤، ص١٣ (كتاب الجهاد والسير).
(٥٨) ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٣-٤؛ ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠.
(٥٩) ابن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٣.
(٦٠) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٦١) الموضع السابق نفسه.
(٦٢) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٣٢.
(٦٣) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٢٤٤.
(٦٤) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٣١٤.
(٦٥) المبرد، الكامل في اللغة والأدب (بيروت: طبعة مكتبة دار المعارف، د. ت.)، جـ١، ص٣٢٧.
(٦٦) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢٠٧-٢١٦.
(٦٧) البخاري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٠٥ (كتاب بدء الخلق)؛ ابن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢١٨؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٧-٢١٨.
(٦٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٦.
(٦٩) المصدر نفسه، ص٢٢٤، البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣١ (كتاب الهبة).
(٧٠) ابن سعد، المصدر نفسه، ص ص٣٢٤-٣٢٥.
(٧١) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص ص٢-٣.
(٧٢) الموضع السابق نفسه.
(٧٣) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣ (كتاب البيوع)؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٠٧.
(٧٤) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٥.
(٧٥) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٢٣٥.
(٧٦) المصدر السابق نفسه، ص٣٨٠.
(٧٧) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٦.
(٧٨) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٦١.
(٧٩) أبو علي القالي، الأمالي، جـ١، ص١٦.

(٨٠) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص٩-١٠؛ الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٩.
(٨١) أبو إسحاق الرقيق، قطب السرور في أوصاف الخمور (تحقيق أحمد الجندي، دمشق، ١٩٦٦)، ص٢٠٠.
(٨٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣.
(٨٣) ابن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٢.
(٨٤) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤.
(٨٥) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٠؛ ابن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٩٩.
(٨٦) إبن دريد، المصدر نفسه، ص٣٣٠.
(٨٧) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٨٨) المصدر السابق نفسه، ص٤.
(٨٩) Hitti, *op. cit.*, 19–20.
(٩٠) الموضع السابق نفسه.
(٩١) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٩٤، ١٩٧.
(٩٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٠.
(٩٣) الموضع السابق نفسه.
(٩٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٠ (كتاب المظالم).
(٩٥) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢٢٢.
(٩٦) إبن عبدربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(٩٧) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٠٠.
(٩٨) المصدر السابق نفسه، ص٤٠٤.
(٩٩) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٥.
(١٠٠) أبو علي القالي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٠٢.
(١٠١) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٩.
(١٠٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٤٩.
(١٠٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٤٢.
(١٠٤) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٩٦-١٩٧.
(١٠٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٩٥.
(١٠٦) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(١٠٧) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٢٥.
(١٠٨) المصدر السابق نفسه، ص٤.
(١٠٩) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٤، إبن قتيبة، أدب الكاتب، ص١٨٧؛ أبو حيان التوحيدي،

المصدر نفسه، جـ٣، ص١١.
(١١٠) إبن قتيبة، الموضع السابق نفسه، الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٥١.
(١١١) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩.
(١١٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٣٠.
(١١٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٣٢.
(١١٤) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٨؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت، ١٩٧١م)، جـ٥، ص٦٥.
(١١٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٣.
(١١٦) المصدر السابق نفسه، ص٤٠٢.
(١١٧) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٩٣.
(١١٨) كتاب أخلاق النبي، ص ٣١٠؛ البلاذري، المصدر نفسه، جـ٢، ص ٤٢٠.
(١١٩) ابن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(١٢٠) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٣؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣.
(١٢١) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٣؛ المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٨.
(١٢٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٧.
(١٢٣) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٣.
(١٢٤) الموضع السابق نفسه.
(١٢٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ١، ص٧٥؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٣-١٨٤.
(١٢٦) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٣٢.
(١٢٧) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٥؛ الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣؛ جواد على، المرجع نفسه، جـ٥، ص٥٩.
(١٢٨) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٢؛ جواد علي، الموضع السابق نفسه.
(١٢٩) جواد علي، المرجع نفسه، جـ٥، ص٦٥.
(١٣٠) الجاحظ، المصدر نفسه، ص ص١٨٢-١٨٣.
(١٣١) جواد علي، المرجع نفسه، ص٦٣.
(١٣٢) ذكر البلاذرى أن أبا سفيان بن حرب كانت له في الجاهلية ضيعة بالبلقاء تعرف بقبش، المصدر نفسه، جـ١، ص١٥٣.
(١٣٣) جواد على، المرجع نفسه، ص٦٥.
(١٣٤) أبو علي القالي، ذيل الأمالي والنوادر (بيروت، د. ت.)، ص٣٨ وانظر: الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٩٣.

(١٣٥) محمد بن حبيب، **المحبّر** (بيروت. د. ت.)، ص ص١٣٧-١٣٩.
(١٣٦) إبن قتيبة، **عيون الأخبار** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٣٠)، جـ٣، ص٢٦٨.
(١٣٧) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٠.
(١٣٨) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص١٢٤.
(١٣٩) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٣٩ (كتاب بدء الخلق).
(١٤٠) الحلبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٨.
(١٤١) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٢٥.
(١٤٢) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٧٩-٢٨٠؛ الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص ص١٧١-١٧٢؛ البلاذرى، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٤٠٢-٤٠٣.
(١٤٣) الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص١٧٩.
(١٤٤) إبن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص١٧٦؛ الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص ص١٧٩-١٨٠؛ البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٧٧ (كتاب المغازي)، جـ٧، ص ص١٤٢-١٤٣ (كتاب النكاح).
(١٤٥) الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص١٨١؛ إبن قتيبة، **المصدر نفسه**، ص١٧٧؛ إبن عبد ربه، **المصدر نفسه**، جـ ٨، ص٤.
(١٤٦) الجاحظ، **المصدر نفسه**، ١٨٠؛ إبن قتيبة، **الموضع السابق نفسه**؛ إبن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.
(١٤٧) الجاحظ، **الموضع السابق نفسه**؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٣٩-٤٠، إبن قتيبة، **المصدر نفسه**، ص ص١٧٦-١٧٧.
(١٤٨) الجـاحظ، **المصدر نفسه**، ص١٨١؛ القاضي الرشيد بن الزبير، **كتاب الذخائر والتحف**، ص١١١؛ الحلبي، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص١٢٨-١٣٠.
(١٤٩) الجاحظ، **الموضع السابق نفسه**؛ ابن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**؛ إبن قتيبة، **المصدر نفسه**، ص١٦٧.
(١٥٠) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص١٥؛ إبن دريد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٠١.
(١٥١) إبن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.
(١٥٢) إبن قتيبة، **المصدر نفسه**، ص١٨٦؛ إبن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.
(١٥٣) أبو علي القالي، **الأمالي**، جـ١، ص١٢٠.
(١٥٤) إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص١٨٨.
(١٥٥) إبن حبيب، **المصدر نفسه**، ص٢٠٣.
(١٥٦) الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص ص١٨١-١٨٢؛ إبن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.
(١٥٧) الجاحظ، **المصدر نفسه**، ص١٨٢؛ إبن عبد ربه، **الموضع السابق نفسه**.
(١٥٨) أبو حيان التوحيدي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٥٩.

(١٥٩) إبن عبد ربه، المصدر نفسه، جـ٨، ص٣.
(١٦٠) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٩٠.
(١٦١) أبو علي القالي، كتاب النوادر، ص١٦٧.
(١٦٢) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص٣٩٧.
(١٦٣) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢٨٠.
(١٦٤) الجاحظ، المصدر نفسه، ص١٨٨، وما بعدها.
(١٦٥) إبن دريد، المصدر نفسه، جـ٢، ص١٩٨.
(١٦٦) جواد علي، المرجع نفسه، جـ٥، ص ص٦٦-٦٧.
(١٦٧) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٤-٢١٥.
(١٦٨) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٩٤.
(١٦٩) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢١٥-٢١٦.
(١٧٠) البخاري، المصدر نفسه، جـ٥، ص٧٧ (كتاب المغازي).
(١٧١) أبو علي القالي، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص٢٧٧-٢٧٨.
(١٧٢) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٤.
(١٧٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٠٨.
(١٧٤) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص١٦٨.
(١٧٥) أبو علي القالي، المصدر نفسه، ص٣٠٢.
(١٧٦) الأصبهاني، المصدر نفسه، ص٢١٥.
(١٧٧) المصدر السابق نفسه، ص ص٢٢٢-٢٢٣.
(١٧٨) المصدر السابق نفسه، ص٢٣٣.
(١٧٩) الأزرقي، المصدر نفسه، جـ١، ص١٢٤.
(١٨٠) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٨٦-١٧٨، الأزرقي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٧٧-١٨٠.
(١٨١) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص١٨٨، والآيات المعنية هي ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ﴾. الأعراف: ٣١-٣٢.
(١٨٢) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٣٢٤-٣٢٥.
(١٨٣) الحلبي، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦-١٧.
(١٨٤) إبن حبيب، المصدر نفسه، ص٣٢٩.
(١٨٥) إبراهيم: ٣٧.

(١٨٦) الحلبي، المصدر نفسه، ص ص٨-١٦.

(١٨٧) الأزرقي، المصدر نفسه، ص١١٢.

(١٨٨) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٤٥؛ وانظر المصدر نفسه، جـ١، ص٢٧٦.

(١٨٩) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، جـ٣، ص٥٣؛ إبن حبيب، المصدر نفسه، ص ص١٣٧-١٤٦، ١٦١-١٦٢.

(١٩٠) إبن حبيب، المصدر نفسه، ص٢٠٨.

(١٩١) عن عبدالله بن عمرو (رضي الله عنهما) أن رجلا سأل النبي (ﷺ) أي الإسلام خير؟ «قال: تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»، البخاري، المصدر نفسه، جـ١، ص٩ (كتاب الإيمان).

(١٩٢) البخاري، المصدر نفسه، جـ٢، ص٢٣٩ (كتاب الصوم).

(١٩٣) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص٤١٠.

(١٩٤) أنظر مثلاً: الأصبهاني، المصدر نفسه، ص ص٢٠٤-٢٤٧.

(١٩٥) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٣، ص٢١٤؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٧٢ (كتاب بدء الخلق).

(١٩٦) البخاري، المصدر نفسه، جـ٧، ص١٨٠ (كتاب الرقاق).

(١٩٧) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص٦٦-٧٤ (كتاب الوكالة).

(١٩٨) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص٧٤-٨١ (كتاب المساقاة).

(١٩٩) المصدر السابق نفسه، جـ٣، ص ص١-٤٣ (كتاب البيوع)؛ ٤٣-٤٧ (كتاب السلم).

(٢٠٠) أبو عبيد القاسم بن سلام، المصدر نفسه، ص ص٥٦٧- ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٩٧؛ البلاذري، المصدر نفسه، جـ١، ص ص٨٤-٨٧.

(٢٠١) أنظر مثلاً البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص ص١٢٣-١٢٥ (كتاب العتق)، جـ٤، ص٣٠ (كتاب الجهاد والسير)، ص ص١٧٢-٢٦٧ (كتاب بدء الخلق).

(٢٠٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، المصدر نفسه، ص ص٣٤٧ وما بعدها، ٣٦٣ وما بعدها.

(٢٠٣) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ٤، ص١٣٢؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٤٦ (كتاب السلم).

(٢٠٤) البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص٦ (كتاب البيوع).

(٢٠٥) البلاذري، المصدر نفسه، جـ١، ص٧١.

(٢٠٦) إبن هشام، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦٩-١٧٠.

(٢٠٧) إبن سعد، المصدر نفسه، جـ١، ص ص١٦٨، ١٧٧؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٩ (كتاب المظالم)؛ جـ٤، ص١٧١ (كتاب بدء الخلق).

(٢٠٨) المبرد، المصدر نفسه، جـ١، ص٢٨٨؛ البخاري، المصدر نفسه، جـ٢، ص ص١٤-١٥ (كتاب العيدين).

(٢٠٩) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٢١٧ (كتاب التفسير)؛ كما أن أبا سفيان استجار بالنبي (ﷺ) لأن ثمامة بن أثال الحنفي قطع الحبوب عن مكة بعد إسلامه، القاضي الرشيد، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص ص٢١٠-٢١١.

(٢١٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧١.

(٢١١) **المصدر السابق نفسه**، ص ص١٣٤، ١٤٨، ١٧٩، ٢٥٢، ٢٥٣.

(٢١٢) **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص ص٣١٢-٣١٤.

(٢١٣) **المصدر السابق نفسه**، جـ١، ص ص٢٨٠-٢٨١؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص١٩٣-١٩٤.

(٢١٤) أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص٦٤١.

(٢١٥) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٣١٠ وما بعدها، جـ٤، ص١١٠.

(٢١٦) **المصدر السابق نفسه**، جـ٥، ص٥٥٠؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٥٦٤، البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٦٤ (كتاب المغازي).

(٢١٧) إبن عبدالحكم، **فتوح مصر وأخبارها** (تحقيق كارل توري، ليدن، ١٩٢٠م)، ص٦٢، وما بعدها؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٨٢.

(٢١٨) إبن سعد، **المصدر نفسه**، ص٢٨٣.

(٢١٩) أبو عبيد القاسم بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٣٥١-٣٥٣.

(٢٢٠) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص١١٠، ١٣٦، ٢٢٠؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨.

(٢٢١) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٠.

(٢٢٢) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٦٩، جـ٢، ص ص٣٣١، ٤٠٢-٤٠٣، ٤٢٠.

(٢٢٣) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص ص٢٧٩-٢٨٠.

مباحث في تاريخ المدينة على أيام النبي والخلفاء الراشدين

جعفر ميرغني أحمد

الدعوة إلى الجماعة ولزومها، ومن ثم الحياة الاجتماعية هي من صميم الفكر الإسلامي. الآيات في ذلك كثيرة والأحاديث معروفة. ولا يكون المجتمع في فراغ إذ لابد لكل مجتمع من موقع يشغله. والموقع يكون حسيًّا ومعنويًّا، تريد بالمعنوي تلك العلاقات التي تنطلق مما يعتقده ويدين به، ونريد بالحسي الموقع الجغرافي والبيئة التي يعيش فيها المجتمع والمناخ السكني الذي يهيئه لنفسه. فنعتقد أن الدراسة المتعلقة بالمدينة إذا قصد بها أن تكون وافية، فلابد أن تعطينا صورة واضحة لواقع المدينة ببعديها الحسّي والمعنوي، فهي لابد أن تشمل المدينة والتمدن كليهما.

إذ كلمة «مدينة» تقتضينا البحث في الموقع الجغرافي والمشهد العمراني والمناخ السكني وسائر ما يتعلق بأبعاد المكان، بينما التمدن يحمل الباحث على النظر في السلوك الاجتماعي. وقد لا تتسع هذه الورقة لعرض المقولات والنظريات المتعلقة بالمدن والتمدن، ولا التعرض لها بالنقد والتمحيص. بل قد لا تتسع حتى لسرد الحقائق التاريخية والجغرافية والاجتماعية جمع، ولكني أحببت أن أشوق بها نفسي وقارئها إلى الاطلاع على جميع ما هنالك، فإنه إن يكن أسلافنا قد أرّخوا للمدينة وكتبوا الكثير في وصفها، أجدنا في عوز شديد لدراسات تخرج كل تلك الحقائق في ثوب المعاصرة. فليس ما أكتبه الآن إلا جهدًا متواضعًا.

نقول وبالله التوفيق ـ كل مدينة فهي تجسيد لواقع اجتماعي معين، وكل وجه من ذلك التجسيد يعبر عن منحىً في بكر المجتمع الناطق به، وإنه لا يتم إدراك حقيقة ذلك التجسيد إلا بدراسة المجتمع الذي أقامه أو أُقيم به، ثم يكون التأثير عكسًا وطردًا بين المجتمع والبيئة والمناخ السكني.

والمدن تنشأ عفوًا وتنشأ قصدًا بتخطيط، مثلما خطط المنصور بغداد وأقامها. فنلاحظ أن مدينة الرسول (ﷺ) أنشئت قصدًا على نواة كانت موجودة منذ الجاهلية، وهي قرية يثرب التي غيّر الرول اسمها إلى المدينة. وقد أُتيح للمدينة أن خططها رسول الله (ﷺ) وعمّر أطرافها وهذّب مجتمعها، على النحو الذي أريد للمجتمع الإسلامي، ثم أعطاها نظمها الإدارية والاقتصادية. وكانت له (ﷺ) تنبآت بمستقبلها كثيرة. فنعتقد أن ذلك جميعه يجعلنا أمام نوع من المدن إن لم يكن فريدًا، فهو نادر يدعو بندرته كل باحث في شأن المدائن أن يثير عنه ويتقفره، وهو بعد أصل الأصول بالنسبة للحياة المدنية الإسلامية، فهو بذلك يشحذ خاطر كل مسلم للنظر فيه.

الدليل على أن المدينة لم تجيء عفوًا، وإنما خُطط لها تخطيطًا، وعلى أن النبي (ﷺ) أرادها مدينة الحديث الذي نجده في **موطأ مالك** وفي **صحيح مسلم**، من قوله: «أُمرتُ بقرية تأكل القرى يسمونها يثرب، وهي المدينة».

هذا الحديث دال على أن النبي قصد يوم هاجر إقامة مدينة لا نوعًا آخر من الحياة الاجتماعية. فقوله «أمرتُ بقرية» قال عيسى بن دينار: معناه أُمرتُ بالخروج (الهجرة) إليها.

وعن مالك في تفسير قوله «تأكل القرى»، قال: معناه تفتح القرى، قال: وأنزل الله بالمدينة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً ﴾* [أ] - قال: الذين يلون المدينة.

قال القاضي أبو الوليد الباجي في شرح الموطأ: «معنى أكلها القرى على هذا الوجه، أنه منها يغلب على سائر القرى ويفتح جميعها، ويأخذ أهل المدينة أكثر أموالها، وينتقل حكمهم إلى أمير ساكن المدينة وتعود طاعة له»[1].

وقال النووي في شرح صحيح مسلم في معناه: أن ميرتهم وهو غذاؤهم من القرى حولهم[2].

وفي جميع ما قالوه وصف المدينة التي تكون عاصمة تحكم ما حولها، وتكون كفايتها في أقواتها بالاعتماد على ما ينقل إليها من الأقاليم. وقد وضح أن النبي (ﷺ) أراد ذلك بعينه، إذ قال: يسمونها «يثرب وهي المدينة». قال الباجي نقلاً عن ابن مزين: معناه أن الناس يسمونها يثرب، وأنا أسميها المدينة.

ومن درس القرآن مليًا، علم حاجة الدعاة إلى اتخاذ المدن الكبيرة والعواصم الجامعة، منطلقًا يبثون منه دعوتهم، نذكر قول الله تعالى، ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا ﴾[3]، وقال ﴿ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾[4]، إذ أن للمدن الكبيرة عونًا على نشر التعاليم والأفكار، لأن من حولها ينزلونها للتجارة وسائر المنافع ويصدرون عنها، وذلك أمر معروف.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن مناسبة الموقع الذي أُختير مدينة للرسول (ﷺ)، يتطلب النظر في أمور منها أن المدينة تقع في طريق تجارة اليمن والحجاز إلى الشام ومصر، وأنها مائلة إلى البحر، فالطرق إليها ممكنة برًا وبحرًا. ثم هي واقعة في إقليم كثيرة أنحاؤه المنتجة، مثل خيبر والعقيق وغيرهما. فهي بموقعها من إقليمها، وبموقعها من جزيرة العرب، خليقة بانتعاش تجارتها المحلية والعالمية، وذلك ماتم بالفعل.

أما من حيث الموارد الطبيعية، فإن المدينة بحكم موقعها على أطراف هضبة نجد، تنحدر إليها أودية كثيرة ومياه جوفية في طريقها إلى السهل، ثم إلى البحر الأحمر، وقد عدد السمهودي في وفاء الوفا من تلك الأودية الكثير، فهي غنية بمياهها الجوفية القريبة، وبتربتها الواسعة الصالحة للزراعة. وقد استثمر المسلمون ذلك بعد الهجرة، فحفروا الآبار وغرسوا أراضي كثيرة كانت قبل خلاءً، ووجدوا فيما حولها من البوادي مرتعًا خصبًا لمواشيهم وخيولهم.

---

* المحـــرر (ع):

(أ) التوبة: ١٢٣.

فالموقع إذن كان قابلاً لإعاشة أعداد بشرية ضخمة، وحيوانات كثيرة. على أنه لم يخل من سلبيات، فقد كانت يثرب معروفة بالحمّى، وفي أكثر من حديث نجد النبي (ﷺ) يحض على الصبر على لأوائها(٥)، واللأواء الشدة. وأظننا بحاجة إلى دراسة تتقصى المناخ والبيئة والموقع، لا تدع شيئًا، تعطينا صورة صادقة لجغرافية هذا البلد الذي قضى الله أن يكون مهاجرًا، يجتمع إليه الألوف المؤلفة من المسلمين مع ما يلزمهم من خيل وركاب، ثم لا تكون ضائقة. وفي كتاب **وفاء الوفا**، كلام شيق في أودية المدينة وآبارها وأحيائها وبقاعها وجبالها وأعمالها ومضافاتها، ومافيها من المياه أحر به أن يُجدّد ويُزوّد بالخرائط، ويُلحق بالدراسة الجغرافية الحديثة(٦).

لم يكد النبي (ﷺ) ينزل المدينة، حتى جعل المهاجرون يتكاثرون حتى كان هنالك خلق عظيم يتزايد كل يوم. وهنالك شرع النبي (ﷺ) في علاج الأمر، بأن يخطط لهم السكن المناسب وأسباب المعاش.

اتجه عدد من المهاجرين إلى التجارة، مثلما صنع عبدالرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، فيما رُوي من الأخبار، لكن يبدو أن الاتجاه الأعظم كان إلى الزراعة، فقد أقطعهم النبي (ﷺ)، فالخلفاء من بعده، الأرضين وحفروا الآبار وغرسوا(٧).

قال السمهودي: «يذكر أنه كان بالمدينة وما حولها عيون كثيرة تجددت بعد النبي (ﷺ)، وكان لمعاوية (رضي الله عنه) اهتمام بالباب، ولهذا كثرت في أيامه الغلال بأراضي المدينة»(٨). وقد ساق أخبارًا كثيرة جدا فيما يتعلق بتلك المياه والأرضين، وسياسة المسلمين في تعميرها تغنينا الإشارة إليها ههنا، عن ذكرها(٩).

لكن الذي نحب أن ننبه إليه ههنا ـ وهو طريف ـ في اعتقادي أن كثيرًا من أولئك المهاجرين، كانوا إما بداةً رعاةً في الأصل، وإما تجارًا شأن القرشيين، فتحولوا إلى الزراعة بالمدينة.

فلو علمنا أن ذلك تم في فترة من الزمان وجيزة هي حياة النبي (ﷺ) في المدينة، بل هي حقيقة مابين هجرته (ﷺ) وفتح مكة. وانضاف إلى ذلك ماكانوا نذروا أنفسهم له من الجهاد والعلم والعبادة، زاد عجبنا.

ثانياً : تخطيط المدينة

كانت المدن التقليدية قبل الإسلام وبعده، إلى مطلع عصر المدينة المعاصرة، تجمع فيما شادت وبنت معالم تكاد تكون مشتركة، فهنالك المعالم المعمارية، مما يُحتاج إليه كالسور والحصن والقاعات التي يجتمع إليها أهل البلد في محافلهم. ومما قصد في بنائه قصد التعظم الروحي والبشري ـ من بيوت العبادةوقصور الملوك، ومما أريد له أن يكون أثرا تذكاريًا خالدًا وجمع إلى ذلك التعظيم، مثلما أشيد على قبور الأموات أو لأجل تخليد ذكراهم. تلك المعالم

كانت طابعًا مميزًا للمدن القديمة، حتى لقد دخل بعضها في تعريف المدينة عند بعض الناس. من ذلك ما رُوي في تهذيب اللغة، عن الليث بن المظفر من قوله: «كل أرض يُبنى بها حصن في اصطمتها(١٠) فهي مدينة». فذلك تعريف نظر فيه الليث أو الخليل الذي عنه يروي الليث، إلى واقع المدن آنذاك. وقد أشار بعض المؤلفين الغربيين في أثناء تعريفه للمدينة أن كلمة «بولس» (πόλις) التي عبر بها الإغريق عن المدينة، كانت في الأصل تدل على ذات الحصن، ثم نقلت إلى المدينة التي استطال الحصن إليها فلحقت به.(١١). ومثل هذه التعريفات التي لا ترضى أن تسلم بظاهر ما تراه حتى تجعل منه عنوانًا على الحقيقة، قد تلحق القصور بدراسة كل من يسلم بها بادي الرأي. فالمدينة ماهي في الحقيقة إلا تجسيدا لاتجاهات الجماعة المتمدنة، والجماعة المتمدنة هي التي ينبغي أن تكون محل نظرنا الفاحص لنعرف حقيقة اتجاهها الجماعي وطبيعة سلوكها المدني، ومن ثم نحكم به على الرمز الجسد وهـو المدينة، وذلك باب يطول، إنما قصدنا هنا إلى التنبيه على أن المدينة التقليدية ذات الحصن الراسخ والأثر التذكاري الشامخ والقصر المزخرف الباذخ كانت تعبيراً عن مجتمع ذي قيم خاصة بهم. والجماعة المسلمة الأولى من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، كانت لها بدورها قيمها ولها مواقفها الواضحة الإيجابية من المجتمعات سواها، فهي إن قبلت من سلوك تلك الجماعات شيئاً، قبلته لأنه يساير ما تعتقده وتذهب اليه، وإن رفضت رفضت على علم كذلك. فنقول وبالله التوفيق، إن مثل تلك الآثار الخوالد اختفت في مدينة الرسول (ﷺ) وعلى أيامه وأيام الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) لا لقصر ماديّ، فإن الدخل كان قد تضاعف وأربى على ما كان بيد أهل يثرب قبل الإسلام. كيف وقد صارت بلاد فارس وما والاها كلها بقبضة المسلمين والشام ومصر، على زمان أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما).

ولا لقصر في العمارة، فإن يثرب وأقاليمها كانت تعرف القصور والحصون، منذ الجاهلية الأولى، ألَا ترى إلى قول السموأل:

بنــى لي عاديا حصـنًــا حصينًــا وبئـرًا منــه إنْ شئــت ارتــويت

«لكن النبي (ﷺ) لم يبن حصنًا ولا خلفاؤه الراشدون، ولا قصرًا ولا رفعوا قبرًا ولا أقاموا نصبًا تذكاريًّا إذ كان لهم من جميع ذلك مواقف معلومة في السنة.

أما الأنصاب فقد كانت حرامًا، وأما البناء على القبور فقد لحقه التحريم أيضًا، بنهي النبي (ﷺ) عنه، اتقاء عبادتها. وأما القصر فإن عدالة الإسلام الاجتماعية، قضت بأن يكون الإمام فوق عامة الناس في علمه وتقواه وعبادته، ومثلهم في معاشه، سنة مضى عليها رسول الله (ﷺ) وتبعه عليها خلفاؤه الراشدون (رضي الله عنهم).

وأما الحصن فخبره طريف، ذلك لأن من نظر إلى الأمر نظرًا أوليًّا، يعتقد أن الحاجة كانت داعية إليه، لأن المدينة على زمان الرسول (ﷺ) وخلفائه الراشدين (رضي الله عنهم)، كانت مدينة تحارب ويحاربها من حولها من البلاد والقبائل، فكانت المخافة من أن تُغزى دائمة، وقد حدث ذلك بالفعل مرتين في غزوتي أُحُد والأحزاب.

ورُوي عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في حديث اعتزال النبي (ﷺ) أزواجه، أنه كان يبلغهم أن غسان كانت تنعل الخيل لتغزو المسلمين في عقر دارهم(١٢)، فلم يحركهم ذلك إلى اتخاذ الحصون، وقد كانت الحصون معروفة وقد اضطروا في غزوة الأحزاب إلى حفر الخندق، ثم لم يحملهم ذلك على التفكير في اتخاذ الحصن الدائم بعد.

والذي نذهب إليه من تفسير ذلك، أن المدينة كانت في توسع مطّرد أراده لها النبي (ﷺ)، وكان الحصن مما يحد رقعة المدن، بل يجعل ما بداخله أكثر انتماءًا إلى الحياة المدنية مما بخارجه، فلم يكن النبي (ﷺ) - وسنته معروفة - ليحصن على دوره ودور أصحابه المقربين، ويذر بقية الناس، ولا ليجعل من بلده مجتمعين، أحدهما داخل السور والآخر خارجه.

هذا رأي في تفسير تلك الظاهرة والله أعلم، والحقيقة أن النبي (ﷺ) لم يسور مدينته، فكانت بذلك أشبه بالمدن الحديثة.

وما ذهبتُ إليه من الرأي في شأن السور أومأ إليه صاحب **وفاء الوفا**، حيث كتب «ومن تأمل ماذكر في دور المهاجرين ومنازل القبائل منهم مع ما سبق في منازل الأنصار، رأى أمرًا عظيمًا فيما كان من عمارة المدينة وسعتها، واتصال بعضها ببعض، وآثار ما كان من العمارة شاهدة بذلك اليوم، واسم المدينة صادق على ذلك كله»(١٣) قال: «وسيأتي في ترجمة قباء، أنها كانت مدينة كبيرة متصلة بالمدينة الشريفة، أي بما بينهما من النخيل، ولهذا لم تكن الجمعة تقام بغير المسجد النبوي، فسبحان من يرث الأرض ومن عليها». ثم قال: «ولما طرق المدينة الشريفة الخراب في أطرافها، جعلوا لها سورًا، قال المجد الفيروزبادي، سور المدينة الشريفة بناه أولاً عضد الدولة بن بويه بعد الستين وثلاثمائة، في خلافة الطائع بن المطيع لله»(١٤).

يعني كان لمدينة الرسول (ﷺ) أن تعيش ثلاثمائة سنة على ما أسس الرسول (ﷺ)، لتحتاج إلى السور الذي استغنت عنه بطبيعة البنية الاجتماعية على زمانه وزمان خلفائه، وإنما أقول بطبيعة البنية الاجتماعية، لأني رأيت السور بني فيما بني من المدن لا ليعصم المدينة فحسب، بل ليعصم الحاكم أحيانًا من سخطة أهل مدينته. وقد ثارت دمشق على الأمويين غير مرة، ثار بعضها على بعض، وخرجت الكوفة على ولاتها وكذلك البصرة، وكثير من مدن الإسلام إلا ما رحم الله. أما العدوان على عثمان (رضي الله عنه)، فقد جاء من خارج المدينة. وخلاصة القول، أن المدن كانت ربما خرجت على حكامها واضطرتهم إلى الحصون، وذلك دعاني إلى أن أطلب طرفًا من العلة في أن لم يفكر نبي الله (ﷺ) ولا خلفاؤه الراشدون (رضي الله عنهم) في السور. إلا أن قضية السور مبحث لابد لمن طلب النظر في تاريخ عمارة المدينة، من الخوض فيه.

وعلة أخرى في تجافي المسلمين آنذاك عن المباني المشيدة هو حرصهم على الاقتصاد في النفقة، فإنه مامن بلد قديم رفع فيه شيء من تلك المعالم البارزة التي سميناها، إلا كان ذلك على حساب الرعية وبظلم من الحكام وتسخير

شديد. والمجتمع المسلم عُرف من قيمه أنه يدين لله لا للحاكم، وإنما تأتي طاعته للحاكم لأنه ينفذ أوامر الله، ومن ثم لم تكن سخرة. وهذا مما قلتُه بأن المدينة تجسد اتجاهات المجتمع، وكثير من الناس عند مشاهدة الأهرام ونحوها ينسى أنها إنما رُفعت بظلم من الحاكم على رعيته، وبسخرة القوي القادر للضعيف. لاغبار عليها من دقة التصميم، ولكنها تعبير عن طراز خاص من المدينة.

تلك كانت مدنا تعمل لأجل الطاغوت الذي جعل أهلها فريقين يستضعف طائفة منهم، كما قال الله في شأن فرعون. وقال الله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۞ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۞ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۞ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۞ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ۞ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ۞ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ۞﴾(١٥). فذكرهم بالعمارة وذكرهم بالطغيان، فأبان وجه عمارتهم وأنها كانت ابتغاء الطغيان، فكان من ذلك الفساد. وقال الله على لسان هود يخاطب عادًا قومه: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾(١٦). فذكر بنايتهم تلك المعالم الباهظة الثمن على كل شرف من أرضهم لغير الحاجة إليها، فسماها عبثًا وعابها عليهم. وإنما أطلت في هذا المقام لأن فيه قيمة إسلامية أحببت أن تقرن به، وعلى هديها يُنظر إلى واقع المدينة.

على أن بناء الدور الجميلة والقصور الحسنة لم يُمنع في الإسلام، فقد كانت بالمدينة القصور قبل الإسلام، وأثناء حياة النبي (ﷺ) وبعده، يسكنها الأنصار وغيرهم، وما علمنا أن النبي (ﷺ) دعا إلى هجرانها. بل نذكر في هذا المقام الحديث الذي يرويه مسلم، من أن رسول الله (ﷺ) نام عند أم حرام الصحابية، ثم استيقظ وهو يضحك. «قالت فقلت: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: ناس من أمتي عُرِضوا عليَّ غزاةً في سبيل الله، يركبون ثبج هذا البحر ملوكًا على الأسرة، أو كالملوك على الأسرة»(١٧).

فكان ضحكه (ﷺ) سرورًا لما أُري، والسرور آية الرضى والاستحسان. فقد رضي عما رأى من حال أمته، وهم كأنهم ملوك على الأسرة من يسر الحال. وإنما يأبى الإسلام أن تكون سخرة ومظلمة، وعبادة لغير الله، وذلك جعل تلك المعالم التقليدية في المدن القديمة تختفي من مدينة الرسول (ﷺ)، فالقصر قد يكون لناس من الرعية ولا يكون للحاكم. ولما فتح الله عليهم وصاروا إلى اليسر، بنوا قصورًا كثيرة بالمدينة، أكثرها بناها أبناء الصحابة، والله يقول: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾(١٨). فما ضيّق على عبد أن يرتاح بماله، وفي الخبر: «كل ما شئتَ والبس ما شئتَ، ما أخطأتك اثنتان: سرف ومخيلة»(١٩).

وباب من الحديث في شأن المعمار آخر، نقول وبالله التوفيق: إن العمارة منها ماهو لازم لا تؤدي تلك الرسوم والمباني والخطط ما أريدت له إلا به، مثل ما يحققه البيت من الظل والحماية من المطر والريح والبرد، وسائر ما ترفع البيوت لأجل اتقائه. ومثل ما ينتفع به من شبكة تصريف المياه لأنه بدونها لاتكون الحياة مطاقة، ومثل الطرق النافذة. فهذه الأشياء التي سميتُها وما جرى مجراها في تحقيق كل غاية، تجعل الحياة ممكنة بداخل المدينة، هي التي نقول إنها لازمة.

ثم من العمارة فضل على هذا اللازم، تتحقق به النواحي الجمالية.

فإذا تدبرنا الفرد والمجتمع والإدارة النافذة الأمر التي ترعى الفرد والمجتمع، رأينا أن القسم الأول من العمارة «اللازمة»، مما يلزم الجماعة تحقيقه، فلابد لكل ساكن من مسكن يقيه ما يقي ابن آدم بمحال مسكنه، وفي المجتمعات العادلة تلتزم الدولة ويلتزم المجتمع برعاية أفراده في تحقيق المسكن المريح.

ثم لا بد للمدينة من تلك النظم الشبكية من تخطيط المصارف والشوارع، وهنا تأتي مسئولية الدولة في التخطيط وإلزام الناس بتبني النظام الكلي للبلد، ويلزم الفرد من قبل المجتمع والدولة كلتيهما، وفوق ذلك من قبل ضميره إن كان ضميره واعيًا للخلق المدني - يلزم بتبني تلك النظم والحفاظ عليها واحترامها.

إذا كان الأمر كذلك، فإن مدينة الرسول (ﷺ) قد تحققت فيها العدالة الاجتماعية في تلك الوجوه كلها، بما لو تفرغ له امرؤ ورصده لجاء كتابًا، وسنقول في بعض منه.

قال الله ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنًا﴾[٢٠]. فكان هدفًا من أهداف الدولة الجديدة والمجتمع الجديد، تحقيق ذلك السكن لكل فرد من أفراده. وهي غاية لم ينشغل عنها الرسول (ﷺ) والمسلمون من أول أيام الهجرة. ولم تواجه مدينة من مدن الله ما واجهته مدينة الرسول (ﷺ) من استقبال مهاجرين، يفدون إليها بغية الإقامة، وأكثرهم لا يحملون من متاع قليلاً ولا كثيراً. وينتظرون أن تستضيفهم مدينة الرسول (ﷺ) بغية الإقامة الدائمة، فكانت المشكلة السكنية من أولى المشكلات التي شرّع لها نبي الله (ﷺ) الحلول، ومازال (ﷺ) يرعاها بعين الساهر حتى تحقق لكل فرد السكن.

قال السمهودي رواية عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة: «كان رسول الله (ﷺ) خط الدور بالمدينة»[٢١]

وقال ياقوت: «لمّا قدم رسول الله (ﷺ) مهاجرًا إلى المدينة، أقطع الناس الدور والرباع»[٢٢]. ثم طفق يعدد من تلك الدور التي اختطها رسول الله (ﷺ). وفي إشراف النبي (ﷺ) بشخصه على اختطاط الدور، وفيه (ﷺ) كانت تتمثل السلطة الإدارية ما يعطي الأمر بُعْدًا مدنيًا بحق.

ويبدو لكل مَنْ درس الأحاديث والأخبار المروية في هذا الشأن، والمتفرقة في أبواب الكتب، أن ذلك التخطيط كان يصدر عن خطة شاملة ترى أبعاد الكل بأجزائه. يتبين ذلك من اختطاط الطرق ومصارف المياه. وتعيين المسافات بين الحارات، نريد بذلك أنه لا تُهجر حارة وتُعمر أخرى إلا تحت نظر السلطان، ثم يكون له في ذلك مذهب ينصح الناس به. ويحضرني في هذا المقام الحديث الذي يرويه البخاري من «أن بني سلمة أرادوا أن يتحولوا

عن منازلهم، فينزلوا قريبًا من النبي (ﷺ) قال: فكره رسول الله أن يعروا، فقال ألا تحتسبون آثاركم»(٢٣)، يعني حضهم على البقاء بموقعهم من المدينة، وما اختار لهم أن ينتقلوا إلى جوار المسجد وإن كان ذلك منه لأنه كره «أن يعروا»، يعني أن يتركوا موقعهم خاليًا. فهذا الحديث مدعاة للتفكير والرأي بأن توجيهاته (ﷺ) فيما يتعلق بأمر المدينة، كانت تصدر عن رؤية شاملة، وقد كان تنبأ بأن تمتد المساكن إلى أميال، وذلك في الحديث الذي يرويه مسلم عن النبي (ﷺ) قال: «تبلغ المساكن أهاب أو يهاب». سئل الراوي فكم ذلك من المدينة؟ قال: كذا وكذا ميلًا(٢٤). ومعلوم أن المدينة ـ كل مدينة ـ عرضة إلى هجرة عمرانية داخلية، أعني تعمر منها جهات وتخرب أخرى، وتزدحم جهات أخرى. ففي الحديث الأول، حديث بني سلمة، تنبيه على تلك الحقيقة وموقفه (ﷺ) منها بتوجيههم بالبقاء في ديارهم. وفي حديث مسلم توقع لخروج الخطة السكنية إلى أرض كانت تبعد عن المدينة أميالاً، والتوقع يقتضي الإعداد وإلا لم تكن مصلحة. ويبدو أن النبي (ﷺ) كان يرحب بأن تكبر مدينته، نرى ذلك من الحديثين المتقدمين، ونراه من أحاديث أخرى كالحديث الذي يرويه مسلم وغيره وترجم له النووي بـ «الترغيب في المدينة عند فتح الأمصار»، قال قال رسول الله (ﷺ): «يُفتح الشام فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، ثم يُفتح اليمن فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون. ثم يُفتح العراق فيخرج من المدينة قوم بأهلهم، يبسّون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون»(٢٥). ففي الحديث دعوة إلى نبذ الهجرة من المدينة وتحريض على سكناها.

وقد تأتى للمدينة أن اتسعت اتساعًا ملموسًا على عهده (ﷺ) وعهد خلفائه الراشدين (رضي الله عنهم)، قال السمهودي «مَنْ تأمل ما ذكر في دور المهاجرين ومنازل القبائل منهم مع ما سبق في منازل الأنصار ـ رأى أمرًا عظيمًا فيما كان من عمارة المدينة وسعتها واتصال بعضها ببعض، وآثار ماكان من العمارة شاهد بذلك اليوم، واسم المدينة صادق على ذلك كله»(٢٦).

فأمامنا مدينة ضخمة متزايدة، وأعتقد أن نظرتنا المعمارية الكلية ينبغي أن تنطلق من عند تلك الحقيقة، وأعتقد أن هذه الحقيقة تقوّي ما ذهبتُ إليه في السور، وأنه لم يتخذ لأنه كان يتنافى ورؤية المخطط (ﷺ) الذي كان يريده لها أن تكبر لا أن تُحد. أما لِمَ أراد لها أن تكبر، فإن الجواب عليه يقع في غير هذا الباب الذي نحن فيه الآن من أمر المعمار.

وههنا نتساءل عن النظام الصحي وشبكة الطرق وشبكة تصريف المياه، وسائر ما يجعل هذا العمران الهائل مريحًا لساكنيه، وهو أمر وددتُ لو تدارسه الناس وتناولوه بالنقد والتحليل، لنقف على باب من السيرة كثيرًا ما يُغفل، لكني أشير ههنا إلى شيء من الآثار دالة بمحتواها على رعاية ذلك المجتمع لتلك الأشياء. وبعضها يتعلق بالمدينة من حيث هي مجمع سكني واحد.

أما فيما يتعلق بكل دار مسلم، فإن تخطيطها أخذ شكله من الأحاديث التي تنظم علائق أفراد الأسرة بعضهم ببعض، وعلاقتهم بسواهم من أصدقاء وضيوف، وهي كثيرة ومظانها معروفة في كتب السنن. وأشير هنا إلى قول الله ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ﴾(٢٧)، وما رُوي عن النبي (ﷺ) في أمر الاستئذان بالنسبة لداخل الدار من خارجها، وبالنسبة لسكانها كل على الآخر في موقعه الخاص به، حتى ليستأذن المرء على أمه والولد على أبيه، وما رُوي من التفرقة بين الأطفال في المضاجع في سن خاصة، وما كان من أمر الحجاب.

فإن تلك الأشياء تستدعي إقامة المسكن على أوصاف خاصة، تعبر في النهاية عن القيم التي يتبناها المجتمع المسلم في هذا الجانب من حياته.

وفي الوضع العام يحضرني ما رواه مسلم من أن النبي (ﷺ) قال: «إذا اختلفتم في الطريق جعل عرضه سبع أذرع»(٢٨)، وفي قوله: «إذا اختلفتم» دلالة على أن الأذرع السبع هي الحد الأدنى الذي يحكم به الحاكم، حين يتشاح الناس ويختلفون وينبغي لذوي النظر أن يبحثوا عن العلة التي لأجلها جُعل أدنى الطريق سبع أذرع، ولا أراها إلا المسافة المريحة، لأن يمر ذاهب وجائي من غير مزاحمة، فإن كان الأمر كذلك فإنه يذهب ويجيء البعير المحمل، والحمار عليه النهايتان (وهي الخشبة التي توضع معترضة على ظهره يعلق عليها الأحمال). وإنما حاولتُ ذلك لأنه يقتضي الزيادة في الحد الأدنى إذا كان ما يمر بعيد الطرفين، كما هو الحال في مدننا الحاضرة التي تمر فيها العربات واللواري والحوافل.

وشيء آخر أحببتُ أن أذكّر به، وهو أن السبع الأذرع التي جُعلت حدًّا أدنى، هي في قياس المدن القديمة طريق واسع مريح، وقد رأيتُ طرقًا في مدن قديمة، بل في مدن حديثة أقل عرضًا من ذلك.

ثم يحضرني ما رُوي في أمر البلاط. والبلاط موضع مبلط بالحجارة كان حول مسجد الرسول (ﷺ)، أُقيم من زمان النبي (ﷺ)(٢٩)، ذكره السمهودي، قال: وللبلاط أسراب ثلاثة تصب فيها مياه المطر، فواحد بالمصلى عند دار إبراهيم بن هشام، والآخر على باب الزوراء عند دار العباس بن عبدالمطلب، ثم يخرج ذلك الماء إلى ربيع في الجبـانة عند الحطابين، وآخر عند دار أنس بن مالك في بني جديلة عند دار بنت الحارث(٣٠). وكانت تلك الأسراب فيما يبدو تجري تحت الأرض.

وفي ذلك الدليل على أن المدينة عرفت منذ صباها البلاط والمجاري التي تصرف المياه.

قدمنا أن المعمار منه ما تدعو إليه الحاجة، ومنه ما يكون تعبيراً عن ذوق صاحبه وبحسب يسره، وكان كثير مما كتبناه آنفًا في شأن ما دعت الحاجة إليه من أصول العمارة. كما قدمنا الدليل على أن الإسلام لم يمنعهم من اتخاذ

الدور الحسنة البناء والله يقول: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾*(ب). ونودّ أن نضيف هنا أن التحسين قد حدث بالفعل، ونظرة في عمارة مسجد الرسول (ﷺ) تدلنا على ذلك.

نقل البخاري في باب «بنيان المسجد»، عن عبدالله بن عمر: «أن المسجد كان على عهد رسول الله (ﷺ) مبنيا باللبن وسقفه الجريد وعمده خشب النخل، فلم يزد فيه أبو بكر شيئًا، وزاد فيه عمر وبناه على بنيانه في عهد رسول الله (ﷺ) باللبن والجريد وأعاد عمده خشبًا. ثم غيّره عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة وبنى جداره بالحجارة المنقوشة والقصة، وجعل عمده من حجارة منقوشة وسقفه بالساج»(٣١).

ونقل صاحب وفاء الوفا: «أن المسجد بعد أن زاد فيه عثمان (رضي الله عنه) لم يزد فيه علي ولا معاوية (رضي الله عنهما)، ولا يزيد ولا مروان ولا ابنه عبدالملك شيئًا، حتى كان الوليد بن عبدالملك (وكان عمر بن عبدالعزيز عامله على المدينة ومكة)، بعث الوليد إلى عمر بمال وقال له من باعك فأعطه ثمنه ومن أبى فاهدم عليه وأعطه المال فإن أبي أن يأخذه فاصرفه إلى الفقراء».

قال: وكتب الوليد بن عبدالملك إلى ملك الروم: «إنا نريد أن نعمر مسجد نبينا الأعظم، فأعنّا فيه بعمال وفسيفساء، قالوا فبعث إليه بأحمال من فسيفساء وبضعة وعشرين عاملاً، وقال بعضهم بعشرة عمال، وقال قد بعثتُ إليك بعشر يعدلون مائة، وبثمانين ألف دينار عونًا له».

ويُروى أن ملك الروم بعث إليه بأربعين عاملاً من الروم، وأربعين من القبط، وبأربعين ألف مثقال ذهب، قال الراوي: وبعث إليه بهذه السلاسل التي فيها القناديل.

قالوا وهدمه عمر سنة إحدى وتسعين، وبناه بالحجارة المنقوشة المطابقة وقصة بطن النخل، وعمله بالفسيفساء والمرمر، وعمل سقفه بالساج وماء الذهب، وهدم حجر أزواج النبي (ﷺ) فأدخلها في المسجد.

وفي خبر آخر «أن عمر أخمر النورة التي تعمل بها الفسيفساء سنة، وحملوا القصة من بطن نخل منخولة، وعمل الأساس بالحجارة والجدار بالحجارة المطابقة والقصة، وجعل عمد المسجد من حجارة حشوها عمد الحديد والرصاص»(٣٢).

ففي هذه الأخبار، أن العمارة كانت في تقدم مطرد من حيث زينتها، وفيها دخول الأثر الرومي على العمارة الإسلامية. وفي الخبر الأخير حديث طريف، وهو قوله أن عمد المسجد من حجارة حشوها عمد الحديد والرصاص، وطرافته أنهم سلّحوا البناء، وهذا شأن يعني أصحابنا المهندسين والمعماريين.

---

* المحرر (ع):

(ب) الطلاق: ٧.

وقد ناقش المجتمع آنذاك إدخال الأثر الرومي في العمارة بين قابل له ورافض، في أخبار يطول بذكرها بحثنا هذا الذي أردنا له الاختصار، فمن طلبها فهي في مظانها في المؤلفات الإسلامية المعروفة.

لكن نشير هنا إلى ما أشرنا إليه أولاً، من أن ما كان يجري في المسجد كان يجري في دور المدينة، فقد كانت دور المهاجرين التي بُنيت على زمان النبي (ﷺ)، أكثرها تفي بالحاجة فقط، ثم زادوا في البناء لما فتح الله عليهم. فلما كان زمان أبناء الصحابة وبنيهم، وهو الزمان الذي رفع فيه عمر (رضي الله عنه) عمارة المسجد على الوجه الذي نقلناه، كانت المدينة تعج بالقصور والدور الضخمة التي عدّد منها المؤرخون شيئًا كثيرًا (انظر وفاء الوفا)، وألحقت بتلك الدور والقصور الحدائق، فكانت شيئًا بديعًا.

والمقصود هنا أن المعمار تقدم في أنحاء المدينة متزامنًا، فلم يكن هناك قطاع فيه رفعة وقطاع فيه انخفاض، كما نجد في سائر المدن القديمة، حيث يتميز قطاع الحكام والطبقة الراقية عما سواه بتميز عمارته، بل كانت مدينة الرسول (ﷺ) مقتصدة في النفقة على زمانه، تُصرف أموالها إلى سدّ الحاجة أولاً، لا تميز حاكمًا على محكوم. فلما زاد دخلها وكان لها ثراء، نهضت العمارة في نواحيها. وكان في ذلك سعة ومصداقًا لنبوءة النبي (ﷺ) وتوقعاته.

لا يفوتنا أن نذكر أن النبي (ﷺ) خطط فيها خطط السوق والمصلى الذي كان يحتفل به أهل البلد في أعيادهم، فيصلي بهم ويذكرهم.

نقل صاحب **وفاء الوفا**، أنه كان بالمدينة في الجاهلية سوق بزبالة، من الناحية التي تُدعى يثرب، وسوق بالجسر في بني قينقاع، وبالصفاصف بالعصبة سوق، وسوق يقوم في موضع زقاق بين حيين، كانت تقوم في الجاهلية وأول الإسلام. ثم نقل عن عطاء بن يسار «لما أراد رسول الله (ﷺ) أن يجعل للمدينة سوقًا، أتى سوق بني قينقاع، ثم جاء سوق المدينة فضربه برجله، وقال هذا سوقكم»(٣٣).

وخلاصة القول، إن الأمر لم يكن تخبطًا عشوائيًا، وإنما كان وفق خطة معلومة، وتوقع صادق من رسول الله (ﷺ) في اتساع المدينة، واقتطاع دورها، ومد شوارعها، وشبكات مصارفها، ومواقع سوقها، ومصلاها ومسجدها وحدائقها، وسائر ما يعكس وجه البلد العام. ثم علّمهم من القيم الإسلامية ما عليه كان تنظيم الدور من داخلها. فهذا هذا.

ثالثًا : الرعاية الصحية العامة

كل مجتمع مدينة ذي قيم وأعراف مدنية مستنيرة، فلابد له من أن يراعي أمر الصحة وإلا عادت المدينة مباءةً للوباء للأسباب المعروفة في انتشاره، من ازدحام السكان وتلاحز البناء ونحوه. والصحة العامة تحرك جماعي ترعاه

إدارة البلد، ويحافظ عليه المجتمع ويؤدب بعلمه الأفراد. وما حُفظ عن النبي (ﷺ) في هذا الباب كثير، حتى لا يخلو كتاب من كتب السنن من أبواب في الطب.

والذي نريد أن نشير إليه، أن تلك التوجيهات ينبغي أن يلحظ فيها، أنها كانت صادرة من قبل السلطة التي يتلقى منها المجتمع أوامره ونواهيه، فهي بذلك تمثل اللوائح والنظم الصحية، وأنها كانت صادرة من قبل الزعامة التي تربي في الأفراد الأعراف الاجتماعية، وتدعوهم إلى فضائل الأخلاق وقيمها، فهي بذلك كانت جزءً من الأعراف المدنية.

وما أُثر من توجيهات الإسلام في ذلك، يمكن تصنيفه إلى ما يلي:

(١) أوامر ونواهي تتعلق بالصحة الوقائية، كالنهي عن البول في الماء الراكد، وفي الظلال والطرقات التي يرتادها الناس، وعن مجامعة النساء الحيّض. وكالأمر بقتل الكلاب إلا ما استثني، والأمر بغسل الإناء إذا ولغ فيه الكلب.

(٢) توجيهاتٍ ونصائح طبية، مثل تنظيم أوقات النوم والاقتصاد في الأكل والاغتسال والنظافة. وذلك أيضًا من باب الصحة الوقائية.

(٣) أوامر ونواهي وتوجيهاتٍ تتعلق بالأحوال المرضية، كالحَجْر على البلد الذي يقع به الطاعون، والدعوة إلى التداوي والاجتهاد في طلب العلاج والتحريض عليه، وكراهة الكي بالنار، وما أشبه ذلك.

(٤) أوامر ونواهي وتوجيهات تتعلق بمعاملة المرضى وعيادتهم، وطريقة تقديم الأدوية إليهم في رفق.

(٥) دعوةٍ إلى مواصلة البحث في تطوير أسباب العلاج، ومعرفة أنواع الأدوية والأدواء، وذلك في مثل الحديث الذي يرويه البخاري: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاءً»(٣٤).

والأحاديث في ذلك كثيرة ومعروفة في كتب السنن، وقد أحببنا أن نلمح إلى أن عين المجتمع كانت ساهرة على الوقاية والطب والعلاج. ولعل ذلك هو الذي جعل العالم الإسلامي بعد يحرز تقدمًا كبيرًا في مجال الطب، حتى كانت المارستانات ـ وهي المستشفيات ـ موضع عناية الحكومة حتى في عصور الدولة المتأخرة.

رابعًا: حماية البيئة ورعاية النبات والحيوان

أول ما يحضر المرء من ذلك ما رُوي في الأحاديث الصحيحة، أن النبي (ﷺ) حرّم ما بين لابتي المدينة. فنهى عن قطع شجرها وقتل حيوانها(٣٥).

وفي موطأ مالك، أن أبا هريرة كان يقول: «لو رأيتُ الظباء بالمدينة ترتع ما ذعرتها. قال رسول الله: مابين لابتيها حرام»(٣٦).

ومما ينبغي أن يُذكر في هذا الباب ما رُوي من اتخاذ الحِمَى، قال السمهودي: «الحِمى لغةً الموضعُ فيه كلأ، يحمى ممن يرعاه، وشرعًا موضعٌ من الَموات يُمنع من التعرض له، ليتوفر فيه الكلأ، فترعاه مواش مخصوصة»(٣٧).

وقد كانت الأحماء في الجاهلية يتخذها السادة لإبلهم، فلما جاء الإسلام أبطلها، وأعلن أن لاحمى إلا لله ورسوله(٣٨)، يعني إلا لخيل المسلمين وإبل الصدقة، وتلك لم تكن مندوحة من تجميعها بالمدينة. وقد رُوي أنه كان بالمدينة على زمان عمر (رضي الله عنه) أربعون ألف حصان، مرتبطة في سبيل الله، وذلك أمر طبيعي في بلد انطلقت منه الجيوش التي قضت على الردة، والجيوش التي قضت على فارس وكسرت شوكة الروم. فكان في اتخاذ الحمى وترشيد تعاطي النبت لتلك الخيول ولإبل الصدقة التي تجمع إلى بيت المال، مصلحة كبرى.

على أنه قد رُوي ما يفيد أن الحمى، كان يؤذن فيه لبهائم ضعفة الناس دون أغنيائهم، على عكس ما كان يجري في الجاهلية(٣٩)، فكان في اتخاذه بعد المصلحة العامة، مصلحة خاصة بالفقراء وعدالة لهم.

ثم أن النبي (ﷺ) دعا أصحابه إلى استصلاح الأراضي وعمارتها وزرعها، والأخبار في ذلك كثيرة، وآثار تحرك الصحابة في هذا الاتجاه محفوظة في الكتب التي أرخت للمدينة، مثل وفاء الوفا. ونذكر هنا الحديث الذي يرويه مسلم من قوله (ﷺ): «ليست السنة (يعني الجدب والجفاف) بأن لا تُمطروا، ولكن السنة أن تُمطروا وتمطروا ولا تنبت الأرض شيئًا»(٤٠).

فالجدب يكون بانقطاع المطر، وهو الجدب الذي يسبق إلى الأذهان توقعه، ولكن ثم جدب أخطر منه، وهو ما يكون من إعراض الأرض عن النبات، إما لتصحرها وإما لإعراض الإنسان عن إنباتها، وهما معنيان متلازمان. ولهذا الحديث موقع في باب التصحّر يعرفه الجغرافيون ودارسو أحوال البيئة.

ما زالت عناية النبي (ﷺ) بأمر النبات حتى عادت المدينة نسيجًا أخضر من داخلها ومن حولها. يشهد لذلك الوصف الذي نجده في الكتب.

قدمنا أن النبي (ﷺ) جعل المدينة وما حولها حرمًا آمنًا للحيوان، ويحضرني هنا بعض الأحاديث التي تدعو إلى الرفق بالحيوان، والمحافظة على النوع من الانقراض.

نجد في صحيح مسلم النهي عن أكل لحم الحُمر الأهلية، ونجد من أسباب النهي أن ذلك كان إبقاءً عليها، وهو ما يرويه عن ابن عباس: «إنما نهى عنه رسول الله (ﷺ) من أجل أنه كان حمولة الناس»(٤١)، وفيه عن أنس قال: «لما كان يوم خيبر، جاء جاءٍ فقال: يا رسول الله أُكلت الحمر، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله أُفنيت الحمر، فأمر رسول الله (ﷺ) أبا طلحة، فنادى إن الله ورسوله ينهاكم عن لحوم الحمر»(٤٢).

وفي صحيح مسلم أيضا: «أن نملة قرصت نبيًّا من الأنبياء، فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه أفي أنْ قرصتك نملة أهلكتَ أمة من الأمم تسبِّح»(٤٣). على أنه أبيح قتل الحيوان الضار من عقرب وحية ونحوها.

ومما يدخل في هذا الباب حديث المرأة التي عُذبت، في أن ربطت هرة وجوعتها حتى ماتت(٤٤). وحديث الرجل الذي سقى الكلب العطشان، قال: «بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل قد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني، فنزل البئر فملأ خفه ماءً ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب، فشكر الله له فغفر له. قالوا يا رسول الله وإن لنا في هذه البهائم لأجرًا فقال: في كل كبد رطبة أجر»(٤٥).

التعليقــات والإشــارات

(١) شرح المنتقى، جـ٧، ص١٩٠.
(٢) النووي، شرح مسلم، جـ٩، ص١٥٤.
(٣) القصص: ٥٩.
(٤) الأنعام: ٩٢؛ الشورى: ٧.
(٥) صحيح مسلم، جـ١، ص٥٧٤.
(٦) وفاء الوفا، جـ٣، ص١٠٣٧.
(٧) المصدر السابق نفسه، ص٩٤٢.
(٨) المصدر السابق نفسه، ص٩٨٨.
(٩) المصدر السابق نفسه، ص٩٤٢.
(١٠) تهذيب اللغة، مادة (م د ن).
(١١) Arnold Toynbee, *Cities on the Move*, 41

(١٢) صحيح مسلم، جـ١، ص٦٣٧.
(١٣) المصدر نفسه، جـ٢، ص٧٦٥.
(١٤) الموضع السابق نفسه.
(١٥) الفجر: ٦-١٢.
(١٦) الشعراء: ١٢٨.
(١٧) صحيح مسلم، جـ٢، ص١٥٩.
(١٨) الطلاق: ٧.
(١٩) صحيح البخاري، جـ٤، ص٢٣.
(٢٠) النحل: ٨٠.
(٢١) المصدر نفسه، جـ٢، ص٧١٧.
(٢٢) معجم البلدان، عند ذكر «المدينة».
(٢٣) صحيح البخاري، جـ١، ص١٢٠.
(٢٤) صحيح مسلم، جـ٢، ص٥٥٩.
(٢٥) المصدر السابق نفسه، جـ١، ص٥٧٨.
(٢٦) المصدر نفسه، جـ٢، ص٧٥٦.
(٢٧) النور: ٢٧.
(٢٨) المصدر نفسه، جـ١، ص٧٠٤.
(٢٩) السمهودي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٧٣٤.
(٣٠) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٧٣٦.
(٣١) المصدر نفسه، جـ١، ص٨٩.
(٣٢) السمهودي، المصدر نفسه، جـ٢، ص٥١٣.
(٣٣) المصدر السابق نفسه، جـ٢، ص٧٤٧.
(٣٤) المصدر نفسه، جـ٤، ص٨.
(٣٥) موطأ مالك، جـ٢، ص٢٠٣.
(٣٦) الموضع السابق نفسه.
(٣٧) المصدر نفسه، جـ٣، ص١٠٨٢.
(٣٨) المصدر السابق نفسه، ص١٠٨٦.
(٣٩) المصدر السابق نفسه، ص١٠٨٨.
(٤٠) المصدر نفسه، جـ٢، ص٥٥٩.
(٤١) المصدر السابق نفسه، ص١٧٠.

(٤٢) صحيح مسلم، جـ١٣، ص٩٤.
(٤٣) المصدر السابق نفسه، جـ١٤، ص٢٣٨.
(٤٤) المصدر السابق نفسه، ص٢٤٠.
(٤٥) المصدر السابق نفسه، ص٢٤١.

المصـــادر والمراجــع

أولاً: الـعـربيـــة:

ابن تيميه، أحمد بن عبدالحليم،
الفتاوي (بتحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. مطابع الرياض، ١٣٨٢هـ).

ابن خلدون، عبدالرحمن،
المقدمة (المكتبة التجارية الكبرى).

ابن هشام،
السيرة النبوية (بتحقيق مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي. القاهرة: شركة مكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث،
السنن (بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. طبعة دار الفكر، الناشر دار إحياء السنة المحمدية).

أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي ـ القاضي،
المنتقى شرح موطأ مالك (مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل ـ الحافظ،
الجامع الصحيح مع حاشية السندي (طبعة دار إحياء الكتب العربية).

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الحافظ،
الجامع الصحيح (وهو السنن) (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ).

السمهودي، نور الدين علي بن أحمد المصري،
وفاء الوفا (بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد. بيروت: دار إحياء التراث العربي).

الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس، الإمام،
الأم (دار الشعب، ١٣٨٨هـ).

الطبري، محمد بن جرير،
تاريخ الأمم والملوك (الطبعة الأولى. المطبعة الحسينية المصرية).

مالك بن أنس، الإمام،
الموطأ بشرح السيوطي. ورواية يحيى بن يحيى (طبعة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٤٩هـ).

مسلم بن الحجاج، الحافظ،
صحيح مسلم (طبعة عيسى البابى الحلبي وشركاه بمصر).

ياقوت بن عبدالله، شهاب الدين أبو عبدالله الحموي الرومي،
معجم البلدان (بيروت: دار صادر - دار بيروت، ١٣٧٤هـ).

ثانيًا: غير العربية:

Bor, Walter,
The Making of Cities (London: Leonard Hill, 1972).

Mumford, Lewis,
The City in History (London: Secker & Warburg, 1963).
The Culture of Cities (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1938).

Toynbee, Arnold,
Cities on The Move (Oxford University Press, 1970).

إجلاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لغير المسلمين
من نجران وخيبر وما جاورها

مصطفى فايده

لقد أجلى سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)(١) اليهود من خيبر وما جاورها والنصارى من نجران، وقد كانوا قد عقدوا مع رسول الله (ﷺ) اتفاقًا ومعاهدة. ولقد كان عمر (رضي الله عنه) قد اعتبر أسرى حروب الفتوح التي وقعت في عهده في حكم الذميين، وعاملهم معاملة الأحرار، ولهذا أخذ منهم الجزية عن رؤوسهم والخراج عن أراضيهم.

والمصادر تزودنا بأسباب مختلفة لاتخاذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لقراره بإجلاء غير المسلمين من أماكنهم في شبه الجزيرة العربية. ونستطيع هنا أن نقسم تلك الأسباب إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: في روايات هذا القسم نجد أن إجلاء اليهود عن خيبر وما حولها قد اتخذ لأسباب خاصة بتلك المنطقة، تختلف عن الأسباب الخاصة بنجران والتي أدت إلى إجلاء النصارى عنها، أي إن الإجلاء في كل من المنطقتين قد اتخذ لأسباب خاصة مختلفة تخص كل منطقة على حدة.

القسم الثاني: أما روايات هذا القسم فقد حاولت أن تُرجِع إجلاء غير المسلمين من يهود ونصارى من البقعتين المذكورتين إلى سبب واحد. وهذا السبب هو أخذ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بحديثٍ لرسول الله (ﷺ) والاعتماد عليه.

وسوف نحاول هنا أن نتناول كيفية إجلاء غير المسلمين من أماكنهم بشكل مستقل لكل منطقة، ونبحث الوضع الخاص لكل من المنطقتين، كل على حدة، معتمدين على الروايات والأخبار التي جاءت بها المصادر المختلفة.

(١) إجلاء يهود خيبر وما حولها إلى أطراف الشام

لقد أجلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) اليهود الذين كانوا يعيشون في خيبر ووادي القرى(٢) وفدك، إلى نواحي تيماء وأذرعة الشام وأريحا(٣). ولما كان الرسول (ﷺ) قد قام بتطبيق مبدأ «المشاركة في الزراعة» مع اليهود، بعد فتح خيبر وما حولها، فإن عملية الإجلاء هذه تعتبر إلغاءً لهذا الاتفاق. وتسجل المصادر ثلاثة أسباب رئيسة

دفعت عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لاتخاذ قرار إجلاء اليهود: وهذه الأسباب سياسية واقتصادية وصحية، والأسباب السياسية هي أهم هذه الأسباب، ولها وزن خاص بين الأسباب المذكورة. ونبدأ بذكر الأسباب الاقتصادية والصحية أولاً، تاركين الأسباب السياسية إلى ما بعد ذلك. طبقًا لما نقله البلاذري أن عمر (رضي الله عنه) أجلى يهود خيبر من ديارهم لظهور الوباء بينهم. وهذه الرواية التي انفرد بها البلاذري في حد ذاتها، من الصعب اعتبارها سببًا لإجلاء اليهود. ولكن هذه الرواية إذا أضيفت إلى الأسباب الأخرى لعملية الإجلاء، يمكن أن نعتبرها سببًا آخر، آخذين في الاعتبار القلق الذي سببه انتشار الوباء. وبعد أن أشار البلاذري إلى انتشار الوباء بين اليهود، قرن ذلك بقوله أنهم أساءوا معاملة المسلمين(٤).

أما في ما نقله ابن سعد والبلاذري عن راوٍ واحد، فإن سبب إجلاء عمر (رضي الله عنه) ليهود خيبر قد ارتبط بسبب اقتصادي محض. فطبقًا لما ذكره ابن سعد: «فلم يزالوا (أي اليهود) على ذلك حتى كان عمر بن الخطاب وكثر في أيدي المسلمين العمال وقووا على عمل الأرض، فأجلى عمر اليهود إلى الشام، وقسم الأموال بين المسلمين إلى اليوم»(٥).

وكما هو معلوم أن الرسول (ﷺ) عندما قالت له اليهود إنهم أعلم بزراعة الأرض وفلاحتها من المسلمين، وخاصة أن المسلمين ليست لديهم حينئذ القوة الكافية لفلاحة الأراضي ـ مثلما أصر على ذلك راوي هذا الخبر ـ ترك (ﷺ) اليهود وأبقاهم في خيبر وما جاورها. ومن هنا نفهم أنه عندما رأى عمر (رضي الله عنه) في المسلمين الكفاية والقدرة على زراعة الأراضي، وأصبحوا قوة اقتصادية ملحوظة، قام بإجلاء اليهود(٦).

ولقد كانت حادثة الاغتيال التي تذكرها بإصرار المصادر الإسلامية، سببًا في إحياء مناقشة وضع اليهود في خيبر وما حولها. فقد ذهب عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ومعه الزبير بن العوام والمقداد بن عمرو وسعيد بن زيد بن عمر بن نفيل، إلى خيبر لتفقد وضع النخيل والبساتين بها. وعندما كان عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) ينام ليلاً على سطح المنزل ألقى به اليهود إلى الأرض، مما أدى إلى كسرٍ في يديه. وبناءً على هذه الحادثة، جمع عمر بن الخطاب الصحابة في المدينة، وخاطبهم موضحًا لهم فعلة اليهود، وأنه عزم على إجلائهم بقوله: «أيها الناس إن اليهود فعلوا بعبدالله ما فعلوه، وفعلوا بمظهر بن رافع مع عداوتهم على عبدالله بن سهل في عهد رسول الله (ﷺ)، لا أشك أنهم أصحابه ليس لنا عدو هناك غيرهم، فمن كان له بها مال فليخرج فأنا خارج، فقاسِمٌ ما كان بها من الأموال، وحاد حدودها، ومورف أرفها ومجلي اليهود منها»(٧).

ومظهر بن رافع كان قد أحضر من الشام إلى خيبر عشرة عمال من النصارى للعمل عنده. فقام اليهود بتحريض هؤلاء العمال ضد صاحبهم فقتلوه. ولقد وصل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لاتخاذ قراره بإجلاء اليهود، بناءً على ما رآه من أفعالهم الشنيعة وتصرفاتهم المسيئة للمسلمين(٨).

ومن ناحية أخرى، نرى أن اليهود كانوا قد قتلوا عبدالله بن سهل في زمن رسول الله (ﷺ) في خيبر، وطلب منهم الرسول (ﷺ) الدية. ولكن اليهود أقسموا للرسول (عليه الصلاة والسلام) بأنهم لاعلم لهم بهذا القتل، فقام رسول الله (ﷺ) بدفع دية عبدالله بن سهل من بيت المال(٩). وطبقًا لرواية وردت في **صحيح البخاري**: عندما أجمع عمر (رضي الله عنه) أمره على إجلاء اليهود من خيبر، جاءه أحد بني أبي الحقيق فقال: «. . . يا أمير المؤمنين أتخرجنا وقد أقرّنا محمد، وعاملنا على الأموال وشرط ذلك لنا. فقال عمر: أظننت أني نسيت قول رسول الله (ﷺ)، كيف بك إذا خرجت من خيبر تعدو بك قلوصك ليلة بعد ليلة. فقال: كانت هذه هزيلة من أبي القاسم. فقال: كذبت يا عدو الله، فأجلاهم عمر»(١٠).

ولقد كانت خيبر منطقة يمر بها المسلمون كثيراً؛ أولاً: وقوعها في طريق التجارة إلى الشام. وثانيًا: نتيجة طبيعية لمشاركتهم في الزراعة بها، واحتياجهم دائمًا للذهاب إليها. ولهذا قرر عمر (رضي الله عنه) أن يجلي اليهود عن خيبر وما جاورها بعد أن أخذ في اعتباره حوادث القتل والاغتيال معًا، ورأى أن ذلك سببًا رئيسًا. ونحن إذا أضفنا إلى هذا السبب الرئيس ما ذكرناه آنفًا من أسباب أخرى، وهي انتشار الوباء وفسخ عملية المشاركة في الزراعة نتيجة توفر الأيدي العاملة الكافية من المسلمين لفلاحة الأرض، نكن بذلك قد وقفنا بجلاء على أسباب إجلاء عمر (رضي الله عنه) لليهود من خيبر وما حولها.

إن قول رسول الله (ﷺ) لليهود عندما أبقاهم في أماكنهم بعد فتح خيبر، بشرط المشاركة في الزراعة: «أقركم ما أقركم الله» - كان دافعًا مهمًا لكي يتخذ عمر (رضي الله عنه) قرار الإجلاء(١١).

كيف قام عمر (رضي الله عنه) بعملية الإجلاء؟

ولنأت الآن للحديث عن كيفية تطبيق قرار الإجلاء من قبل عمر (رضي الله عنه)، وكيف تحقق ذلك وخاصة وضع الأراضي في منطقة خيبر وما حولها. لقد دعا عمر (رضي الله عنه) كل صاحب مالٍ في خيبر من الصحابة - الذين كانوا قد اشتركوا في فتحها، وأصابوا من الغنائم أراضي أو نخيلاً - إلى الخروج إلى خيبر، ليأخذ كل صاحب مال ماله. وهذا التطبيق نجده لم يتبع في القلاع والحصون التي فتحها المسلمون بدون حرب، أي صلحًا، وخاصة أراضي فدك، فقد كان لها شأن آخر. لقد ذهب عمر (رضي الله عنه) ورافقه بعض من أصحابه قاصدًا خيبر لتقسيم الأراضي، وللإشراف على إجلاء اليهود من أماكنهم. وبدأ بفصل الأراضي التي أخذت عنوة عن التي أُخذت بالصلح، وأعطى كل صاحب حق حقه. أما بالنسبة لأمهات المؤمنين، فقد أطلق لهن الاختيار بين الحصول على أراض أو الحصول على الدخل من هذه الأراضي. وقد رضي قسم منهن بالأرض، وأخذ قسم آخر الدخل من الأرض.

واتبع عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الشيء نفسه في توزيع أراضي فدك ووادي القرى، وحيث إن أراضي فدك قد أُخذت صلحًا، فقد قام (رضي الله عنه) بتقويم نصف الأراضي والنخيل فيها، وحدد بعدل قيمتها، ودفع قيمة هذه الأراضي إما ذهبًا أو وَرِقًا أو أقتابَ إلى يهود فدك، ثم أجلاهم. وتفيد المصادر بأن عمر (رضي الله عنه) لم يتبع هذا الإجراء في خيبر، وأنه أجلاهم من أماكنهم دون أن يدفع لهم شيئًا؛ مع أننا نرى أنه قد دفع إلى يهود خيبر قيمة محاصيلهم التي بين أيديهم(١٢).

وكان من المفروض أن يتبع الإجراء نفسه في القلاع التي أُخذت بالصلح في خيبر، كما فعل ذلك في فدك، ولكن لم نصادف بهذا الخصوص أي رواية أو ذكر في أي مصدر. ومن إجراء سيدنا عمر (رضي الله عنه) الذي طبقه، نفهم وبوضوح أن بعض هذه الأراضي التي أخذت بالحرب في زمن رسول الله (ﷺ) قد اعتبرت غنيمة. ومن ناحية أخرى طبقًا لما رأيناه في إجراء فدك فإن الأراضي التي فتحت صلحًا أو عنوة، كان لكل منهما وضع مختلف عن الآخر.

ويجب علينا هنا أن نبين أن إجلاء يهود خيبر وما جاورها، لم يتجاوز حدود دولة الإسلام، ولكنه كان عبارة عن إجلائهم من منطقة إلى منطقة أخرى. وهذا يوجب علينا عدم اعتبار عملية الإجلاء إخلالاً بحقوق الذميين. والأسباب التي أوردها المؤرخون المسلمون لعملية الإجلاء هذه، تظهر لنا بجلاء أحقية الدولة في اتخاذ هذا القرار الذي اتخذه عمر (رضي الله عنه). ففي مقابل إخلال اليهود بالاتفاقات المعقودة بينهم وبين المسلمين، كان جزاؤهم تطبيق عقوبة «النفي» لهم، مما لا يعتبر جزاءً ثقيلاً(١٣).

(٢) إجلاء نصارى نجران إلى أطراف الكوفة

لقد أجلى عمر (رضي الله عنه) نصارى نجران إلى نواحي الكوفة(١٤). وتروي لنا المصادر أن نصارى نجران قد أطلقوا أسماء أماكنهم القديمة في نجران على المناطق الجديدة التي أسكنوا فيها، وقالوا: نجران العراق أو نجرانية الكوفة.

وروى البلاذري أن قسمًا من نصارى نجران قد توجهوا إلى الشام. وفضلاً عن ذلك، فلكون يهود نجران على اتفاق وارتباط مع نصارى نجران، فقد أجلوا أيضًا معهم(١٥). ولكن السؤال هو: لماذا أجلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) نصارى نجران من أراضيهم إلى أطراف الكوفة مع أنهم كان لهم عهد من الرسول (ﷺ) من قبل؟ وجدد هذا العهد في زمن أبي بكر (رضي الله عنه)؟(١٦). وقد استطعنا بعد البحث في المصادر الإسلامية، إلى أن نصل إلى ثلاثة أسباب مهمة أدت إلى عملية إجلاء نصارى نجران:

فطبقًا لما أورده أبو يوسف فإن عمر (رضي الله عنه) قد خاف على المسلمين من جمع النصارى في نجران للسلاح والخيل وغير ذلك من عدة الحرب بغرض القتال، ولهذا فإنه أجلاهم وأسكنهم «نجران العراق»(١٧).

أما بالنسبة لأبي عبيد القاسم بن سلام وابن سعد، فقد أوردا سببًا آخر مختلفًا. فهما يذكران أن عمر (رضي الله عنه) قد أجلى النصارى من نجران لإخلالهم بشرط من شروط اتفاقهم مع رسول الله (ﷺ). وهذا الشرط هو عدم أكلهم الربا. وهؤلاء النصارى كانوا قد بدأوا في تعاطي الربا في عهد عمر (رضي الله عنه)، ولهذا اعتبرهم قد أخلوا بشروط العهد المعقود معهم فأجلاهم(١٨).

وإذا جاء الدور للبلاذري، فقد ذكر مع السببين السابقين سببًا ثالثًا مختلفًا لعملية إجلاء نصارى نجران، وهو: كان أهل نجران قد بلغوا أربعين ألفًا فتحاسدوا بينهم، فأتوا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقالوا: أَجْلِنا. وكان عمر قد خافهم على المسلمين، فاغتنمها فأجلاهم. فندموا بعد ذلك وأتوه، فقالوا: أقلنا. فأبى ذلك»(١٩).

ونتساءل الآن: أي هذه الأسباب الثلاثة كان الدافع الأساسي في اتخاذ عمر (رضي الله عنه) قراره بإجلاء النصارى من نجران؟ إن تقرير ذلك هو من الصعوبة بمكان. فليس من المنطق الأخذ برواية البلاذري التي ذكر فيها أن سبب الإجلاء كان بناءً على طلبهم ورغبتهم بعد وقوع الاختلاف فيما بينهم وتحاسدهم.

وأما إخلالهم بشرط عهدهم مع رسول الله (ﷺ) بألا يأكلوا الربا، فهو يعتبر سببًا مهمًا. إن تعاطي الربا وعدم احترام المواثيق ومراعاتها يعتبر عنصرًا أساسيًا في وقوع عملية الإجلاء. ولكن إذا أخذنا في الاعتبار أن المتعاطين للربا وآكليه لا يشكلون أكثرية في المجتمع، وأن عمر (رضي الله عنه) عندما أجلاهم، لم يغير وضعهم كذميين، نجد أن السبب الذي ساقه أبو يوسف يجب أن يُقبل على أنه يشكل الأساس لقرار عمر (رضي الله عنه). فنحن نرى أن جواد علي يذكر: أن عمر (رضي الله عنه) رأى في بقاء النصارى قد يكون سببًا لتعرض شبه جزيرة العرب لانتشار النصرانية، وأنهم قد يخرجون على المسلمين ويثيرون الفتن بتحريض من الروم والأحباش، ولهذا قام بإجلائهم(٢٠).

ولقد رأينا أن سيدنا عمر (رضي الله عنه) لم يجل كل نصارى نجران، بل أبقى بها بعض عناصر من النصارى واليهود. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل. ولكنّا نريد أن نتناول الآن بالبحث كيفية تطبيق عمر (رضي الله عنه) لقراره بإجلاء النصارى من نجران، وما أتبع من خطوات نستقيها من الأخبار المتعلقة بذلك.

عندما أراد عمر (رضي الله عنه) إجلاء نصارى نجران من أراضيهم، تفادى وقوع أي ظلم لهم، حين قام بشراء عقاراتهم وأموالهم(٢١).

وبذلك نجد أنّ سيدنا عمر (رضي الله عنه) قد تلافى وقوع أي ضرر على أهالي فدك ونجران، حيث فتحتا صلحًا. وعلاوة على ذلك أرسل عمر (رضي الله عنه) إلى أهالي نجران وإلى ولاة المناطق التي أجلوا إليها هذا الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم
«هذا ما كتب به عبدالله عمر أمير المؤمنين لأهل نجران
«ان من سار منهم بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين، ووفّى لهم بما كتب لهم محمد النبي (ﷺ) وأبو بكر.
أما بعد: فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسعهم من حرث الأرض. فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة لوجه الله، وعقبة لهم مكان أرضهم لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم. أما بعد فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم، فإنهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم متروكة عنهم أربعة وعشرين شهرًا بعد أن يقدموا، ولا يكلفوا إلا من صنعتهم البز غير مظلومين ولا مغنومًا عليهم».
شهد عثمان بن عفان ومعيقب وكتب»(٢٢).

ويحتوي كتاب سيدنا عمر (رضي الله عنه) هذا، على أسس مهمة. فمن ناحية فيه تحديد «ذمية» أهل نجران، ومن ناحية ثانية فيه أمر لولاة المناطق التي استقروا بها بتطبيق بعض الأوامر. وبناءً على ذلك نرى:

(١) دوام المحافظة على عهد رسول الله (ﷺ) وأبي بكر (رضي الله عنه) مع أهل نجران وعدم إلحاق نصارى نجران الضرر بالمسلمين.

(٢) أمره (رضي الله عنه) في كتابه إلى ولاة الكوفة والشام، بأن يعطوا لأهل نجران من الأرض المنبتة والواسعة، ويؤكد على ألا يأخذوا من نتاج تلك الأراضي الخراج أو أي نوع من الضرائب.

(٣) في هذا الكتاب نقطة تلفت النظر. فبينما يفهم ضمنًا أن أهل نجران لابد أن يستمروا في دفع الجزية، وهي عبارة عن ألفي حلة لكل سنة طبقًا لعهدهم مع الرسول (ﷺ)، فإنه يؤكد على عدم أخذ هذه الجزية منهم لمدة أربعة وعشرين شهرًا ـ أي عامين ـ وذلك لتلافي أي ضرر قد يقع بهم لنتيجة لرحيلهم من أماكنهم القديمة، واستقرارهم في أماكنهم الجديدة.

وإضافة إلى ما استنتجناه من هذا الكتاب نجد نتيجة مهمة أخرى، وهي أننا قد أشرنا سابقًا بأن قسمًا من نصارى نجران لم يجل عنها وبقى فيها. ولكن رأينا أن القسم الأعظم من هؤلاء قد أجلي وبقيت الجزية على ما هي عليه، ألفي حلة في السنة. وعندما نجد أن التأكيد الصريح بعدم أخذ أي نوع من الضرائب على الأراضي الجديدة من نصارى نجران والمحافظة على ما اتفقوا عليه مع رسول الله (ﷺ)، نجد من ناحية أخرى أن بعض الأراضي التي أخذت صلحًا لم يضرب عليها الخراج.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواية التي أوردها أبو يوسف بخصوص أخذ الخراج من أهل نجران، ليست على الأراضي الجديدة التي استقروا بها ولا علاقة لها بها، ولكن هذه الرواية تخص أراضى نجران الواقعة بأطراف

اليمن، لأن عمر (رضي الله عنه) قد أعطى أراضي أهل نجران الذين أجلاهم، إلى بعض أهل اليمن، ووضع عليهم الخراج على أساس طريقة الري[٢٣].

وبعد أن وصلنا إلى نهاية البحث في إجلاء عمر (رضي الله عنه) يهود خيبر وما حولها، ونصارى نجران، وتطور عملية الإجلاء هذه، فلنتناول الآن الحديث النبوي الشريف الذي يتعلق بهذا الموضوع: ولقد أوضحنا آنفًا أسباب الاجلاء الخاصة بكل منطقة على حدة. ولذا يجب أن نذكر الحديث النبوي الشريف الذي اعتبرته بعض الروايات وكتب الحديث، أنه هو الأساس في اتخاذ عمر (رضي الله عنه) قراره بإجلاء غير المسلمين من أماكنهم. والحقيقة أن هذا الحديث قد اكتسب أبعادًا وأهمية كبرى، خاصة من قبل بعض المستشرقين، وتحليلهم له. وقد روي هذا الحديث في عدة روايات؛ وهي بالترتيب:

الرواية الأولى: «عن أبي عبيدة بن الجراح: قال: آخر ما تكلم به النبي (ﷺ): أخرجوا يهود أهل الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب»[٢٤].

الرواية الثانية: «. . . أخبرني عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله (ﷺ) يقول: لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب، حتى لا أدع فيها إلا مسلمًا»[٢٥].

وفضلًا عن هذين الحديثين، نجد أن هناك أحاديث ذكرت تشمل وجوب إخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، كل طائفة على حدة وهي:

ففي وجوب إخراج اليهود من جزيرة العرب الحديث المروى «عن أبي عبيدة قال: قال رسول الله (ﷺ): أخرجوا يهود الحجاز من جزيرة العرب»[٢٦]. وهي الرواية الثالثة.

وفي إجلاء نصارى نجران، نجد هذا الحديث في رواية رابعة: «سمعت عليًا يقول: قال لي رسول الله (ﷺ) إن وليتَ الأمر بعدي، فأخرج أهل نجران من جزيرة العرب»[٢٧].

وإضافة إلى ذلك نجد في المصادر حديثًا يتعلق بإجلاء عمر (رضي الله عنه) ليهود خيبر ونصارى نجران: «أن رسول الله (ﷺ) قال: لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»[٢٨]. وفي رواية أخرى له قال رسول الله (ﷺ): «لا يجتمع بأرض العرب، أو قال بأرض الحجاز دينان»[٢٩].

والآن نتساءل كيف يمكن أن نؤسس علاقة بين هذه الأحاديث الشريفة المروية عن رسول الله (ﷺ)، وبين قرار عمر (رضي الله عنه) بإجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، وتنفيذه لذلك؟.

في بعض المصادر والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع، نجد أنها تذكر أن عمر (رضي الله عنه) قد اعتمد في اتخاذ قراره بإجلاء غير المسلمين في المقام الأول على أحاديث الرسول (ﷺ). ولكنَّا ننظر بعين التحفظ إلى وجود علاقة تربط بين هذه الأحاديث النبوية التي تأمر بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب، أو بعدم اجتماع دينين في جزيرة العرب، وبين القرار الذي اتخذه عمر (رضي الله عنه) باجلائهم. وسوف نحاول توضيح وجهة نظرنا في هذا الصدد، بتناول بعض الحوادث فنقول: فلو كان هناك أمر من الرسول (ﷺ) في هذا الشأن لكان من الواجب أن ينفذه أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) قبل خلافة عمر (رضي الله عنه). ونحن نعلم جيدًا إصرار أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، وعزمه الجازم على تسيير جيش أسامة بن زيد إلى الشام، ونعلم مدى حرصه (رضي الله عنه)، على تنفيذ أوامر الرسول (ﷺ) ووصاياه وتطبيقها. هذا من جانب أما من الجانب الآخر فليس من الممكن قبول القول بأن عملية الإجلاء لغير المسلمين من جزيرة العرب هذه، كانت غير ممكنة في ذلك الوقت بسبب انشغال أبي بكر (رضي الله عنه) بإخماد فتنة الردة. وعدم القبول راجع إلى أن أبا بكر (رضي الله عنه) قد تمكن من القضاء على فتنة مدعي النبوة، وحارب القبائل التي امتنعت عن دفع الزكاة، وقضى على ما أثارته من فتن وأخمدها. ثم إن الفتح الإسلامي المظفر للعراق والشام قد بدأ في زمن أبي بكر (رضي الله عنه). ونحن هنا أيضًا في غنىً عن الحديث عن تجديد أبي بكر (رضي الله عنه) للعهد الذي منحه رسول الله (ﷺ) لنصارى نجران(٣٠).

والنقطة التي يجب أن أركز عليها هاهنا هي: إن عمر (رضي الله عنه) لم ينفذ قرار الإجلاء بمجرد توليه الخلافة، ولكن التنفيذ تم في عام ٢٠هـ. وعلى ضوء هذا كله نسأل: أليس حريًّا بالمسلمين أن ينفذوا أمر رسول الله (ﷺ) ووصيته بإجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، قبل أن تتوجه جيوشهم الغازية إلى فتح بلاد فارس والروم؟

ويجب علينا ونحن نؤكد على عدم وجود علاقة بين الأحاديث النبوية الخاصة بإجلاء غير المسلمين، وبين قيام عمر (رضي الله عنه) بإجلائهم ـ يجب علينا أن نوضح نقطة مهمة تؤيد وجهة نظرنا، ولم تقف عندها المصادر أبداً. فقد رأينا أن عمر (رضي الله عنه) عندما أجلى نصارى نجران إلى نواحي الكوفة، ترك قسمًا ـ ولو قليلاً ـ منهم في أماكنهم(٣١). وفي هذا الخصوص نجد أن اثنين من الجغرافيين، وكذلك بعضًا من المؤرخين، يوردون أخبارًا عن الحركات السياسية لإمام الزيدية الإمام يحيى، في القرن الثالث الهجري في اليمن، ونعلم من هذه الأخبار أن وجود غير المسلمين قد استمر في نجران، وأن عمر (رضي الله عنه) لم يجلهم عن بكرة أبيهم. فلو كان الرسول (ﷺ) قد أوصى بإخراج غير المسلمين من جزيرة العرب أو بعدم اجتماع دينين بها، لبادر عمر (رضي الله عنه) الى إجلائهم كلهم، ولما ترك أحدًا مُن غير المسلمين في تلك البقاع!!(٣٢).

ونحن عندما نرجح أن عمر (رضي الله عنه) لم ينطلق في عملية الإجلاء لغير المسلمين، مستندًا في المقام الأول على الأحاديث النبوية، يجب علينا أيضًا أن نشير إلى الشروح المتعددة لهذه الأحاديث النبوية، وتحليلها ولاسيما

في كتب الفقه المختلفة. إن عدم التوافق الذي وضح بين الحديث النبوي الشريف، وبين ما قام به عمر (رضي الله عنه) من خطوات لإجلاء اليهود والنصارى، يدفعنا إلى مناقشة مسألة حدود جزيرة العرب. وفضلاً عن ذلك فإننا لسنا بصدد الدخول في مناقشة مسألة دخول غير المسلمين إلى الحرمين الشريفين، وعلاقتها بهذه الأحاديث النبوية الشريفة، حيث إن هذه المسألة قد ظهرت في عصر بعد العصر الذي نبحث فيه الآن(٣٣).

وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا، فإننا لا نريد أن نقف عند صحة هذه الأحاديث الشريفة التي أشرنا إليها آنفًا، وأن هذا الموضوع يجب أن يدقق من خلال مجموعات الحديث، ويلقى عليها الضوء الكافي. ولكنني هنا أجد نفسي مضـطرًا إلى ذكر حديث شريف آخر، يتصل بمسألة إجلاء غير المسلمين من جزيرة العرب، فقد أوصى الرسول (ﷺ) عند موته بثلاث: أولها الأمر بإخراج المشركين من جزيرة العرب. . . »(٣٤).

وفي الحقيقة نرى أن هذا الأمر قد نفذ، ولم يترك مشرك في جزيرة العرب، وان أمر رسول الله (ﷺ) أو وصيته هذه، قد نفذت وحققت في زمن خلافة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه).

وفي النهاية نخلص إلى أن عمر (رضي الله عنه) عندما أراد إجلاء يهود خيبر وما جاورها ونصارى نجران من أراضيهم، أخذ بعدة اعتبارات خاصة بوضع كل منطقة ـ خيبر ونجران ـ كل على حدة. وأن عمر (رضي الله عنه) لم يقم بإجلاء غير المسلمين من أماكن أخرى، غير جزيرة العرب. ونحن لا نعلم ما إذا كان إجراء مثل هذا قد طبق على غير المسلمين من قبل عمر (رضي الله عنه)، في مناطق أخرى خاصة في اليمن والبحرين. ولهذا فإن القول بالربط بين الأحاديث النبوية وعملية إجلاء عمر (رضي الله عنه) لغير المسلمين من جزيرة العرب، لهو من الصعوبة بمكان. وبعد هذه النتيجة التي توصلنا إليها، ليس مجالنا الآن أن نتناول بالتفصيل بعض الروايات المتعلقة بهذا الموضوع، والنتائج التي توصل إليها بعض الباحثين، وخاصة ادعاءات المستشرقين في هذا الشأن(٣٥). ونحن عندما نقول بأن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لم يجل أي جماعة من غير المسلمين من أماكنهم، فإننا نؤكد إن هذا الأمر كان قاصرًا فقط على جزيرة العرب(٣٦).

التعليقـات والإشـارات

(١) طبقًا لرواية لسيف بن عمر، لم يكد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يتولى مقام الخلافة حتى قام بإجلاء نصارى نجران. الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (طبع أوربا)، جـ١، ص ص٢١٦٢، ٢١٦٥. أما الواقدي فيذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قد قام بهذا الاجلاء في سنة ٢٠هـ (٦٤٠م)، وهذا الرأي هو الذي أخذنا به هنا. الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٥٩٥؛ ابن الأثير، **الكامل** (طبعة بيروت)،

جـ٢، ص٥٦٩. ونجد في الروايات الأخرى عمومًا أن وضع يهود خيبر ونصارى نجران قد استمر على حاله الأول في السنوات الأولى لخلافة عمر (رضي الله عنه)، وأن إجلاءهم قد تم فيما بعد بدون أن تذكر تلك الروايات تاريخاً لذلك. ولهذا السبب، فإننا نرجح ما ذكره الواقدي في هذا الخصوص. وتطور الحوادث يجعلنا نقبل بأن عام ٢٠هـ هو عام الإجلاء. ومن ناحية أخرى نفهم من روايات المصادر المختلفة، أن غير المسلمين في هاتين المنطقتين المختلفتين قد تم إجلاؤهم في سنة واحدة.

(٢) في بعض الروايات أن عمر (رضي الله عنه) لم يجل اليهود الذين كانوا يقطنون بوادي القرى، لوقوع هذه المنطقة خارج حدود الحجاز، ولذا لم تدرج في عملية الإجلاء. ولكن المصادر الأخرى لم تصرح بذلك ولم تذكره، أما البلاذري الذي نقل لنا هذا الخبر في الصفحة نفسها، ذكر أنهم قد أجلوا. البلاذري، **فتوح البلدان** (تحقيق صلاح الدين المنجد)، ص٣٩؛ ابن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٢٢٢، أبو داود، **السنن** (القاهرة، ١٢٨٠هـ)، جـ٢، ص٢٩.

(٣) ليس من الصعب القول بأن اليهود كانوا يقطنون في تلك البقاع التي تقع في أطراف الشام، حيث إننا نعلم أن تيماء كانت مسكنًا لليهود. إبن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت)، جـ١، ص٢٧٩. ومن أجل البقاع الأخرى انظر ياقوت، **معجم البلدان** (بيروت)، جـ١، ص ص١٣٠-١٣١، ١٦٥. ويجب اعتبار الرواية التي تذكر أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، قد أجلى يهود تيماء غير صحيحة. البلاذري، **المصدر النفسه**، ص٤٠. وبخصوص إجلاء عمر (رضي الله عنه) لليهود إلى تلك المناطق انظر البخاري، **الجامع الصحيح** (الترجمة التركية، تجريد صريح، طبع أنقرة)، جـ٧، ص١٦٣، ومسلم، **الصحيح** (الترجمة التركية، استانبول: محمد صوفي أوغلو)، جـ٥، ص٦٨؛ وابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٣، ٢٨٣. وبخصوص عدم إجلاء عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ليهود تيماء واليمن أنظر محمد حميد الله، **رسول الإسلام** (الترجمة التركية *Islam Peygamberi* I, 399 طبع استانبول)، وأيضًا عبدالرزاق، **المصنف** (بيروت)، جـ٦، ص٥٥.

(٤) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٥، لم تشر المصادر إلى أية علاقة بين ظهور هذا الوباء وذلك الوباء الذي ظهر في عمواس في عام ١٨هـ، مع ملاحظة أننا قد قبلنا عام ٢٠هـ على أنه العام الذي تم فيه الإجلاء ليهود خيبر. انظر بشأن طاعون عمواس البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٥-١٦٧؛ ابن قتيبة، **المعارف** (تحقيق ثروت عكاشة)، ص٦٠١؛ ابن أعثم الكوفي، **كتاب الفتوح** (حيدر آباد)، جـ١، ص١٠؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٥١١-٢٥١٦.

(٥) نقل البلاذري هذا الخبر، واستخدم كلمة «المال» بدلاً من «العمال» إذ قال: «وكثر المال في أيدي المسلمين وقووا على عمارة الأرض، أجلى اليهود إلى الشام وقسم الأموال بين المسلمين». البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٢٨.

(٦) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص١١٤؛ البلاذري، **الموضع السابق نفسه**.

Antoine Fattal, *Le Statut Legal des Non-musulmans en Pays d'Islam* (Beyrouth, 1958), 91.

ويشير هذا المستشرق إلى أن هذه القوة البشرية، قد تأتت في ظل توفر آلاف العبيد من أسرى الفتوح. وانظر

كايتاني (Caetani) **إسلام تاريخي** (الترجمة التركية. إستانبول، ١٩٢٤م)، ج٥، ص ص١١٨-١١٩.

(٧) وفي البخاري: «. . . وقال: نقركم ما أقركم الله. وإن عبدالله بن عمر خرج إلى ماله هناك فعُدِي عليه من الليل، ففدِعت يداه ورجلاه، وليس لنا هناك عدو غيرهم. هم عدونا وتهمتنا وقد رأيت إجلاءهم. .» البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص١٤٠.

(٨) أبو يوسف، **كتاب الخراج**: النص الموجود في شرحه المسمى **فقه الملوك ومفتاح الرتاج الموصد على خزانة كتاب الخراج** (للرحبى) الجزء الأول والثاني، (بغداد، ١٩٧٣، ١٩٧٥م)، ص٣٥٧؛ الواقدي، **كتاب المغازي**، (تحقيق مارسدن جونز، لندن ١٩٦٦)، ص ص٧١٦-٧١٧؛ ابن حبان، **كتاب الثقات** (حيدر آباد)، جـ٢، ص٢٢٢. إبن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٥٦٩-٥٧٠، وأيضا انظر اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (النجف، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص١٤٥، ابن الأثير، **أسد الغابة**، جـ٤، ص٣٧٥؛ ابن حجر، **الإصابة** (القاهرة، ١٩٧٠-١٩٧٢م)، جـ٦، ص١٣٥.

(٩) الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٣-٧١٥؛ ابن هشام، **السيرة النبوية** (القاهرة، ١٩٥٥م)، جـ٢، ص٣٥٤.

(١٠) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص ص١٤٠-١٤٢.

(١١) انظر بشأن محاولة اغتيال عبدالله بن عمر (رضي الله عنهما) والحوادث الأخرى: أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٣٥٥-٣٥٧؛ الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٦-٧١٧؛ ابن هشام، **المصدر السابق نفسه**، جـ٢، ص٣٥٧؛ البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٧ ص١٦٣، جـ٨، ص ص١٣٩-١٤٠؛ مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص ص٦٧ - ٦٨؛ إبن حبان، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٢٢؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٥، ٢٧، ٣٢؛ إبن كثير، **البداية والنهاية** (الرياض وبيروت)، جـ٤، ص٢١٩.

(١٢) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٨، ص ص١٤٠-١٤١؛ قارن:

Ali Safak, *Islam Arazi Hukuku ve Tatbikati* (Istanbul, 1977), 86.

(١٣) انظر حول توزيع الأراضي في خيبر الواقدي، **المصدر نفسه**، ص ص٧١٨-٧٢١؛ إبن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص ص٣٥٧-٣٥٨؛ يحيى بن آدم، **كتاب الخراج** (تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة، ١٣٤٧هـ)، ص ص٣٩-٤٠؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال** (القاهرة: نشر هراس، ١٩٦٨م)، ص ص١٦-١٨؛ مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٦٦؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٥، ٢٧-٢٨، ٣٢-٣٣، ٣٦-٣٧؛ اليعقوبي، **التاريخ**، (النجف، ١٩٦٤م)، جـ٢، ص١٤٥؛ محمد حميد الله، *Islāmda Devlet Idaresi* (استانبول، ١٩٦٣م)، ص ص٢٨، ١٩٦؛ الطنطاوي، **أخبار عمر** (دمشق، ١٩٥٩م)، ص ص٢٠٦-٢٠٩؛ المودودي، *Islāmda Toprak Mülkiyeti* (استانبول، ١٩٧٢م)، ص ص٦٤-٦٩؛ وعلى شفق، *Islam Arazi Hukuku*, 88.

وهنا نريد أن نوضح أن المصادر لم تذكر أية رواية عما إذا كان اليهود قد دفعوا الجزية أو الخراج في أماكنهم الجديدة التي استوطنوها أم لا. وفي الأصل يجب عليهم أن يدفعوا الجزية، ولكنا لم نستطع أن نتوصل إلى

معرفة مقدار الجزية وطريقة تطبيقها. ولكن ـ كما سنرى فيما بعد عند بحثنا عن نصارى نجران، وإذا ما أخذناهم مثالاً فسوف نجد تشابهًا بينهما. فقد استمر عمر (رضي الله عنه) في أخذ ألفي حلة عن كل سنة من نصارى نجران، حسبما شرط عليهم الرسول (ﷺ). ولكن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعفاهم من هذا الشرط لمدة عامين، بسبب عملية الإجلاء لهم ليتمكنوا من الاستقرار في أماكنهم الجديدة. ولا ينبغي لنا أن نعتقد باستمرار عملية المشاركة في الزراعة مع يهود خيبر في أماكنهم الجديدة، فلربما صار تؤخذ منهم الجزية في الشام.

(١٤) في السنة نفسها مع يهود خيبر وهي سنة ٢٠هـ/٦٤٠م. وتروي بعض المصادر أن أهل نجران عندما رأوا الشامة السوداء على فخذ عمر (رضي الله عنه)، وهو يمتطي ظهر جواده، قالوا: هذا الذي نجد في كتابنا إنه يخرجنا من أرضنا. إبن الجوزي، **تاريخ عمر بن الخطاب** (طبعة الخانجي، ١٣٤٢هـ/١٩٢٤)، ص٥.

(١٥) ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص ص٢٦٩-٢٧٠: «فقال أبو حسان الزيادي: انتقل أهل نجران إلى قرية تدعى نهر أبان من أرض الهجر المنقطع من كورة البهقُباذ من طساسيج الكوفة، وكانت هذه القرية من الضواحي وكان كسرى قد أقطعها امرأة يقال لها أبان، وكان زوجها من أوراد المملكة يقال له باني دكان قد احتفر نهر الصنيعة لزوجته وسماه نهر أبان. ثم ظهر عليها الإسلام وكان أولادها يعملون في تلك الأرض. فلما أجلى عمر (رضي الله عنه) أهل نجران نزلوا قرية من حمراء ديلم يرتادون موضعًا، فاجتاز بهم رجل من المجوس يقال فيروز فرغب في النصرانية، فتنصّر ثم أتى بهم حتى غلبوا على القرية وأخرجوا أهلها عنها، وابتنوا كنيسة دعوها «الأُكيرَاج». البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٨؛ وأيضًا الطبري، **الكامل**، جـ١، ص٢٥٩٥؛ إبن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٥٦٩. ويلاحظ أن رسول الله (ﷺ)، حينما عاهد نصارى نجران، لم يتطرق بالذكر إلى يهود تلك المنطقة، ولكن خلال عملية الإجلاء رأينا لهم ذكرًا في هذه المنطقة.

(١٦) للوقوف على هاتين المعاهدتين انظر محمد حميدالله، **الوثائق السياسية** (ط٢. بيروت، ١٩٦٩)، ص ص١٤٠-١٤٦، ١٥٨-١٥٩.

(١٧) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٨٥، ٤٩٠؛ البلاذرى، **المصدر السابق نفسه**، ص٧٨. يقول الشبلي النعماني، **كتاب حضرت عمر** (الترجمة التركية. استانبول، ١٩٢٧)، ص٣٩١، إنهم سلّحوا أربعين نفرًا. مع أن هذا الرقم ذكر في المصادر على أنه هو عدد نفوس النصارى في نجران، ولم تذكر المصادر شيئًا عن عدد جيشهم، انظر البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٩.

(١٨) أبو عبيد بن سلام، **المصدر نفسه**، ص ص٢٧٤، ٢٧٥-٢٧٦؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥٨؛ البلاذري، **المصدر السابق نفسه**. وانظر بشأن المعاهدة مع الرسول (ﷺ)، محمد حميدالله، **الوثائق السياسية**، ص ص١٤٠-١٤٦.

(١٩) البلاذرى، **المصدر نفسه**، ص٧٩؛ إبن الأثير، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٩٤؛ الهندي، **كنز العمال** (حيدر آباد، ١٣٦٣هـ)، جـ٢، ص٣٠٣. لم نستطع أن نتوصل إلى وجود علاقة بين كتاب عمر (رضي الله

عنه) إلى أهل رعاش في نجران وقت إجلائه إياهم، كما لم نستطع أيضًا أن نربط بين محتوى هذا الكتاب وتـطورات إجـلاء النصارى. انظر، بشأن كتاب عمر (رضي الله عنه) هذا، أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٥؛ البكـري، **معجم ما استعجم**، جـ٢، ص٦٦٠، إبن القيم الجـوزية، **أحكـام أهـل الذمة** (دمشق، ١٩٦١م)، ص١٨٠؛ محمد حميدالله، **المصدر نفسه**، ص ص١٥٩-١٦٠.

(٢٠) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٦، ص ص٨٠-٨١.

(٢١) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٠، الهندي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٣٠٣؛ ياقوت، **معجم البلدان**، جـ٥، ص٢٦٩ (مادة نجران)؛ Max Van Berchem, *La Propriété Territoriale et l'Impôt Foncièr sous les Premiers Califes* (Génève, 1886), 18.

(٢٢) لقـد أخذنا هنا بالنص الذي أورده أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٨٥-٤٨٧؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٧٤؛ إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٣٥٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٧٨-٧٩؛ قدامة بن جعفر، **كتاب الخراج** (مخطوطة كوبريلي رقم ١٠٧٦)، ورقة ١٠٠أ؛ محمد حميد الله، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٠-١٦١. وفي كتاب حميد الله يمكن الاطلاع على الفروق بين نسخ هذا الكتاب. ولكن فيما رواه سيف بن عمر، نجد أخبارًا أخرى بعضها جدير بالذكر، فطبقًا لتلك الروايات نجد أن أهل نجران قد عينوا البلاد التي سيخرجون إليها. وفضلاً عن ذلك فإنهم عندما قاموا بالخروج من مواطنهم، حددوا مساحة أراضيهم، وأخذوا نفس المقدار من الأراضي الممنوحة لهم في أماكنهم الجديدة التي استقروا بها. الطبري، **المصدر نفسه**، ص٢١٦٢. وبناءً على ذلك نجد أن رواية سيف بن عمر تلقي ضوءً أكثر على هذا الموضوع وتوضحه، كما أنها تؤيد رواية المصادر الأخرى، خاصة إذا أخذنا بكلمة «جريب الأرض» بدلاً من كلمة «حرث الأرض». فكلمة «جريب الأرض» والتي وردت في بعض الروايات، هي أقرب للمعقول ولها علاقة بمسألة تحديد مساحة الأراضي. انظر ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٤٣٣.

(٢٣) أبو يوسف، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٤٩٥-٤٩٦، ٥٧٢-٥٧٣.

(٢٤) أحمد بن حنبل، **المسند**، الحديث رقم ١٦٩١، ١٦٩٤، ١٦٩٩؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٤؛ الدارمي، **السنن**، (بيروت، د.ت)، جـ٢، ص٢٣٣. في المرجعين الأخيرين جاء الحديث بهذا الشكل: «عن أبي عبيدة بن الجراح قال: كان من آخر ما تكلم به رسول الله (ﷺ)، قال: أخرجوا اليهود من الحجاز، وأهل نجران من جزيرة العرب».

(٢٥) مسلم، **المصـدر نفسه**، جـ٥، ص ص٤٠٠-٤٠١؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٣؛ عبدالرزاق، **المصنف** (بيروت)، جـ٦، ص٥٤، أحمد بن حنبل، **المصدر نفسه**، الحديث رقم ٢٠١، ٢١٥، ٢١٩؛ إبن حبان، **كتاب الثقاة** (حيدر آباد، ١٩٧٣-١٩٧٥م)، جـ٢، ص٢٢٢. كذلك روى هذا الحديث كل من أبي داود والترمذي.

(٢٦) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٢؛ الطيالسي، **المسند**، ص٣١.

(٢٧) أحمد بن حنبل، **المصدر نفسه**، الحديث رقم ٦٦١؛ عبدالرزاق، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٥٨؛ وكذلك

ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ص ص١٧٨-١٧٩.

(٢٨) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٤٣؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٣١؛ الطبري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢١٦٢؛ إبن كثير، **البداية والنهاية**، جـ٤، ص ص٢١٩-٢٢٠؛ الزيلعي، **نصب الراية**، ص ص٤٥٤-٤٥٥؛ كذلك: انظر ابن هشام، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٦٦٥.

(٢٩) عبدالرزاق، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص ص٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧-٥٨؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٩.

(٣٠) محمد حميدالله، **المصدر نفسه**، ص ص١٥٨-١٥٩.

(٣١) يجب أن نأخذ في الاعتبار أنه على الرغم من بقاء قلة من النصارى في نجران، فإن دفع ألفي حلة بقي على حاله كما شرط بذلك الرسول (ﷺ). ولذا يجب أن نقبل بأن القول بأن القسم الأعظم من نصارى نجران، قد أجلوا عن أماكنهم ومما يعطينا القناعة ببقاء جزء من نصارى نجران في أماكنهم وعدم جلائهم، أن عمر (رضي الله عنه) قد خفف عن النصارى مائتي حلة، وأصبح المطلوب منهم إعطاء ١٨٠٠ حلة لكل سنة. وانظر بشأن هذا الموضوع، وحول مقدار الجزية التي كان يدفعها نصارى نجران، والتغيرات التي حصلت على ذلك، أبو يوسف، **المصدر نفسه** جـ١، ص ص٤٨٧-٤٨٩، وقد ذكر أن عدد الحلل التي خففت قد بلغ ثلاثين حلة. أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص٢٧٤؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص٧٨ وما بعدها؛ حميدالله، **المصدر نفسه**، ص١٦٥؛ فلهاوزن، **العرب**، ص ص١٤٢-١٤٣؛ الريس، **الخراج في الدولة الإسلامية أو التاريخ المالي للدولة الإسلامية**، و A. Fattal, *op. cit.*, 36.

(٣٢) البكري، **معجم ما استعجم**، جـ١، ص١٢. ويذكر المؤلف هنا أن عمر بن الخطاب لم يخرج اليهود والنصارى من نجران ولا من اليمامة والبحرين. ابن المجاور، **تاريخ المستبصر** (ليدن، ١٩٥١-١٩٥٤م)، جـ٢، ص٢٠٩؛ ويفيد المؤلف أنه في زمانه ـ أي في القرن السابع الهجري ـ كان أهالي نجران هم من اليهود والنصارى والمسلمين، وكل منهم يشكل ثلث المجتمع. ولقد سار الإمام يحيى بن حسين (المتوفى ٣٢٥هـ/٩٣٧م) في عام ٢٨٤هـ من اليمن بجيشه إلى نجران، وعقد صلحًا مع أهالي نجران النصارى. وانظر حول الإمام يحيى وهذه المعاهدة ونصها، سليمان الكوفي، كتاب **سيرة الإمام يحيى بن حسين** (مخطوطة على أميري، رقم عربي ٢٤٦٤)، الورقة ١٣أ. اليمني، **إنباء الزمن في أخبار اليمن** (طبعة برلين، ١٩٣٦م)، ص ص١٠-١١؛ أبو زهرة، **الإمام زيد** (القاهرة، ١٩٥٩م)، ص٥١٣؛ وكذلك مادة نجران التي كتبها A. Moberg في **دائرة المعارف الإسلامية** (الطبعة التركية)، جـ٩، ص١٦٧. وانظر، بشأن زيارة ابن النديم لأحد رهبان النصارى في نجران عام ٣٧٧هـ، في جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ٦، ص٨٠. وكل هذا يثبت بوضوح إن عناصر غير مسلمة قد حافظت على بقائها في تلك البقعة.

(٣٣) انظر حول هذا الموضع ابن قتيبة، **المعارف**، ص ص٥٦٦، ٥٧١، ٥٧١؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية** ص١٥٩ وما بعدها؛ أبو يعلى، **الأحكام السلطانية** (القاهرة، ١٩٦٦م)، ص١٩٥ وما بعدها؛ الشوكاني، **نيل الأوطار** (القاهرة، ١٢٩٧هـ)، جـ٧، ص٢٧٤ وما بعدها؛ ابن حجر، **تلخيص الحبير** (دلهي، سنة

١٣٠٧هـ)، ص ص٣٧٨-٣٧٩؛ للمؤلف نفسه، **فتح الباري**، جـ٦، ص ص١٠٣-١٠٤؛ وله أيضًا، **عمدة القاري**، جـ٧، ص ص٩٠-٩٢، ١٩٤؛ إبن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ص ص١٧٥، ١٩١.

(٣٤) البخاري، **المصدر نفسه**، جـ٧، ص ٦٣؛ جـ٨، ص ص٤١٢-٤١٧؛ أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص ص١٤٢، ١٤٣؛ عبدالرزاق، **المصدر نفسه**، جـ٦، ص٥٧؛ الزيلعي، **المصدر نفسه**، جـ٣، ص٤٥٥؛ ابن الأثير، **الكامل**، جـ٢، ص٣٢٠. مسلم، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص ص٦٨-٦٩.

(٣٥) انظر بشأن أبحاث أخرى في هذا الشأن الشبلي النعماني، **حضرت عمر**، ص ص٣٧٩-٣٨٠؛ محمد حسين هيكل، **الفاروق عمر**، جـ١، ص١٠٣-١٠٥؛ جـ٢، ص ص٢٠٤-٢٠٥؛ العقاد، **عبقرية عمر**، ص ص٤٣٠-٤٣١؛ البطلجي، **منهج عمر بن الخطاب في التشريع الإسلامي**، ص ص٣٤٩-٣٥٢؛ الطحاوي، **عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة** (القاهرة، ١٩٦٩م)، ص ص٣٧٦-٣٨٠؛ محمد عزت دروزة، **عصر النبي وبيئته قبل البعثة**، ص ص٧٥٧-٧٥٩؛

Mustafa Fayda, *Güney Arabistan'a Yayilisi* (Ankara, 1982), 35 v.d.

ومن أمثلة أبحاث المستشرقين في هذا الشأن، انظر، جولد زيهر، **دائرة المعارف الإسلامية (الطبعة التركية)**، جـ٤، ص ص٢٠٨-٢٠٩ (مادة: أهل الكتاب)؛ Caussin de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes* III, 444. A. Fattal, *op. cit.*, 85–91. وانظر فيليب حتى، **تاريخ العرب**، جـ١، ص٢٢٦؛ يعقوب الثالث، **الشهداء الحميريون العرب**، ص ص١٢٣-١٢٦؛ شيخو، **النصرانية**، ص١١٥؛ كايتاني (Caetani)، **اسلام تاريخي** (الترجمة التركية لحسين جاهد، استانبول ١٩٢٤م)، جـ٨، ص ص٥١-٥٦، جـ١٠، ص ص٧-٩.

(٣٦) إن إخراج عمر (رضي الله عنه) لغير المسلمين القاطنين في عربسوس، الواقعة على أطراف الشام على حدود الدولة البيزنطية، هو أمر جدير بالذكر. فقد جاء عمير بن سعد والي المدينة إلى عمر (رضي الله عنه)، وقال له: «إنهم يخبرون عدونا بعوراتنا، ولا يظهرونا على عورات عدونا». فقال عمر: «فإذا قدمت فخيّرهم أن تعطيهم مكان كل شاة شاتين، ومكان كل بقرة بقرتين، ومكان كل شيء شيئين. فإذا رضوا بذلك فأعطهم إياه وأجلهم فأخربها، فإن أبوا فانبذ إليهم وأجّلهم سنة، ثم أخربها: فانتهى عمير إلى ذلك. فأبوا فأجّلهم سنة ثم أخربها». انظر أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص ص٢٤٦-٢٤٧؛ البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص١٨٥-١٨٦؛ محمد حميدالله، **المصدر نفسه**، ص٣٨٣؛ الشبلي النعماني، **المرجع نفسه**، ص٣٩٠.

الزراعة والري في الحجاز
في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين

محمد محمود محمدين

تمهيــــد

يتناول هذا البحث الزراعة في إطار بُعدين: أحدهما مكاني (الحجاز)، والآخر زماني (العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين). وحينما نسعى لتحديد الرقعة المكانية ونسترشد بآراء الأقدمين، نجدها تختلف اختلافًا كبيراً وتتباين مساحتها بتباين الآراء.

لاجدال في أن كلمة «الحجاز» عربية صرفة وتعني الحد الفاصل، ولكن الخلاف هو على السبب الذي من أجله أطلق على هذه المنطقة اسم «الحجاز»، وكذلك على الأقاليم التي يحجز بينها، وعلى حدوده الجغرافية(١). وقد ذكر ابن الكلبي في كتابه افتراق العرب أن جبل السراة، وهو أعظم جبال العرب الذي يمتد من قعرة اليمن حتى أطراف الشام، هو الحجاز، لأنه حجز بين الغور وهو تهامة، وهو هابط، وبين نجد وهو ظاهر(٢). وجعل الإمام الشافعي اليمامة من الحجاز(٣). ونقل أبو بكر الأنباري عن قطرب، أنه يجوز أن يكون سمي حجازًا لأنه احتجز بالجبال(٤)، وقال الأصمعي إن الحجاز سُميت بذلك لأنها حجزت بالحرار الخمس. ويرى الأزهري أن الحجاز سمي حجازًا لأن الحرار حالت بينه وبين عالية نجد(٥). وقد حدد الهمداني الحجاز بأنه جبل السراة نفسه، وفي موضع آخر من كتابه، حدد الحجاز بأنه ما حجز بين اليمن والشام(٦). أما القزويني فقد قال إن الحجاز حاجز بين اليمن والشام، وهو مسيرة شهر وقاعدته مكة(٧).

إزاء هذه الاختلافات حول تحديد الحجاز، فإن رقعة هذه الدراسة سوف تقتصر على مكة(٨) والمدينة والطائف وخيبر وفَدَك ووادي القرى.

أما عن البعد الزماني (العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين)، فإننا وإن كنا سنلتزم إطار تلك الفترة عند دراسة الزراعة والري، إلا أن دراسة الظروف الطبيعية التي هيأت أماكن الزراعة في الحجاز تتطلب الإشارة إلى العصور الجيولوجية. كما أننا سوف نعتمد على بعض قياسات عناصر المناخ الحالية للاسترشاد بها، ولا غبار على ذلك إذا ما عرفنا أن الأحوال المناخية الحالية، قد سادت منذ سبعة آلاف سنة ولم تتغير إلا تغيراً طفيفًا(٩).

أولاً: عوامل قيام الزراعة بالحجاز

لا تقوم الزراعة في مكان ما إلا إذا توفرت لها مجموعة من العوامل، يقسمها الجغرافيون إلى ظروف طبيعية، وعوامل بشرية. وفي منطقة الحجاز تضافرت الظروف الجغرافية من طبيعية وبشرية، وساعدت على قيام الزراعة في بعض المناطق. وفيما يلي مناقشة لهذه الظروف الجغرافية.

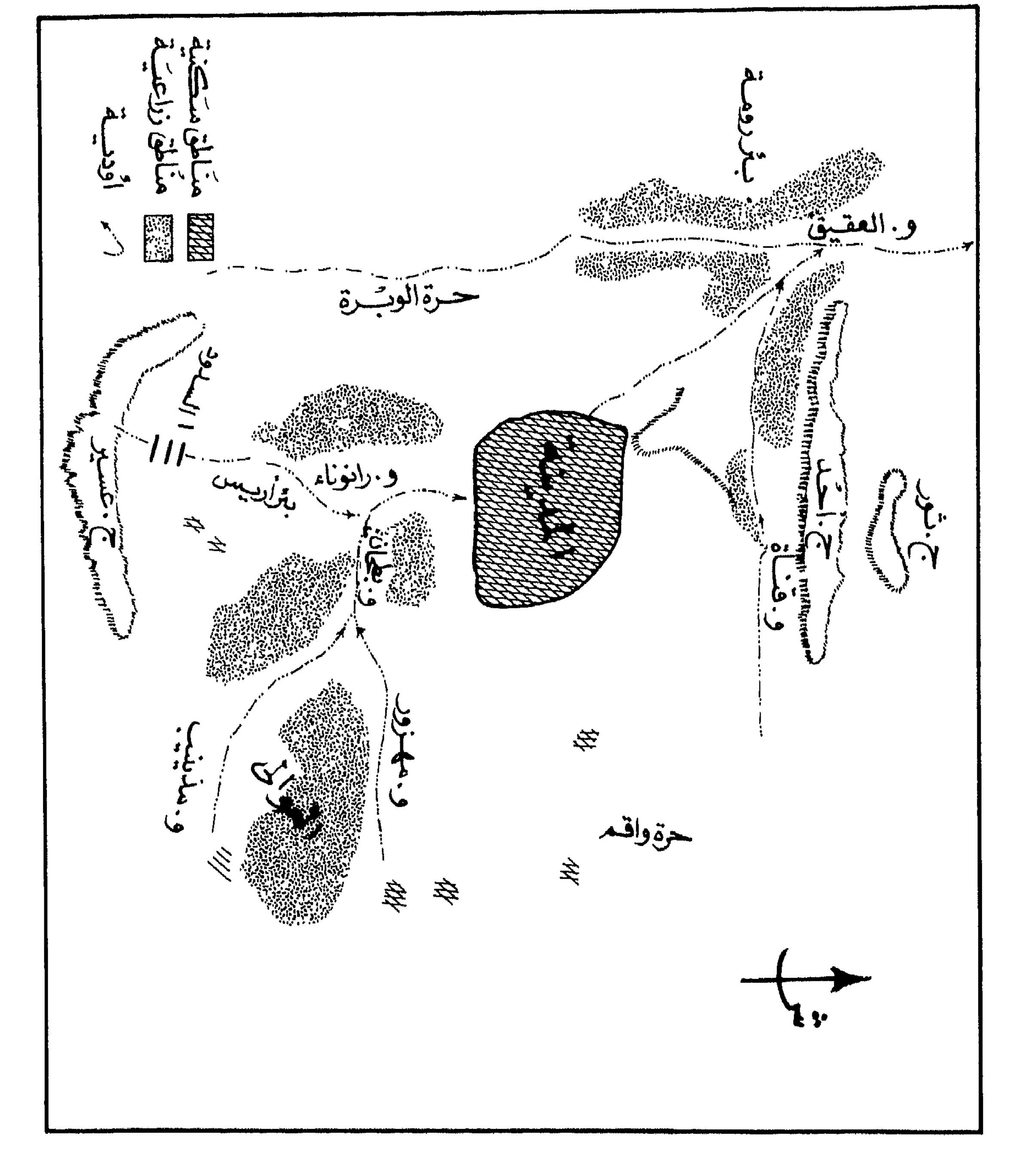
(١) الظروف الجغرافية الطبيعية

يقصد بالظروف الجغرافية الطبيعية التركيبُ الجيولوجي، والظاهرات التضاريسية، والمناخ، والنبات الطبيعي، والتربة. وكلها عوامل تسهم في قيام الزراعة.

أما عن التركيب الجيولوجي وأثره في قيام الزراعة، فقد دلت الدراسات الجيولوجية على أن شبه الجزيرة العربية، كانت متصلة بأفريقيا فيما يعرف بقارة جندوانا، ولم يكن البحر الأحمر قد ظهر بعد. وفي العصر الكريتاسي الأعلى، بدأ حدوث الحركات الانكسارية التي أصابت المنطقة الغربية، وأدت إلى ظهور الأخدود الذي يشغله البحر الأحمر، وظهور الحافات القافزة على جانبيه(١٠). واستمرت حركات الصدوع والانخسافات حتى الزمن الرابع، وكان من نتائجها اتخاذ جبال السروات شكلها الحالي، وخروج المصهورات البركانية التي سالت فكونت الحرار أو الحرات التي تنتشر في إقليم الحجاز، والتي تعد مصدرًا لتكوين تربات خصبة غنية بالمعادن. ويشكل إقليم الحجاز جزءًا من الدرع العربي الذي يتكون من صخور نارية ومتحولة وطفوح بركانية. وقد تأثر هذا الإقليم بالحركات الانكسارية، فظهرت فيه صدوع تجري فيها أودية كثيرة مثل وادي الحِمْض الذي يبدأ من المدينة المنورة ويتجه صوب الشمال الغربي، حتى يصب جنوبي الوجه(١١)، ووادي العقيق الذي يبدأ شمالي الطائف، وهناك بضعة أودية في الحجاز، عرف كل منها بوادي العقيق، إذ أن كل مسيل ماء شقَّه السيل في الأرض وعمقَّه، فهو عقيق.

ولما كانت منطقة الحجاز تقع في نطاق الدرع العربي، فإنها تتميز بقلة موارد المياه الجوفية العميقة، لأن الصخور النارية لا تسمح بنفاذية الماء إلا عبر الصدوع والشقوق، على عكس الصخور الرسوبية التي تتميز بوجود مكامن المياه الجوفية العميقة فيها.

أما عن تضاريس منطقة الحجاز، فإن أهم ظاهرة تضاريسية بها هي جبال الحجاز، وهي سلسلة جبلية ترتفع في الجنوب، ويزيد ارتفاعها على ألفي متر عند مكة، ويقل ارتفاعها كلما اتجهنا شمالاً حيث يصل هذا الارتفاع عند المدينة إلى أقل من ألف متر. وتنحدر من سلسلة جبال الحجاز أودية كثيرة، يتجه بعضها صوب الغرب وتتميز



الخارطة ٢ : خارطة تقريبية للمناطق الزراعية والأودية حول المدينة.

بقصرها وشدة انحدارها، بينما ينحدر بعضها الآخر صوب الشرق انحدارًا تدريجياً. وتتنوع الظاهرات التضاريسية في منطقة الحجاز تنوعًا كبيرًا، على أن أهم الظاهرات التضاريسية ذات الأثر الزراعي في منطقة الحجاز، هي :

(أ) الحرار أو الحرات

وهي الأراضي ذات الحجارة السوداء النخرة كأنها أحرقت بالنار(١٢). والحرة عادة مستديرة الشكل، فإذا كانت مستطيلة فذلك الكراع واللابة، وذكر الأصمعي أن اللابة هي الأرض التي قد ألبست الحجارة السود، وجمعها لابات من الثلاث إلى العشر، فإذا كثرت فهي اللاب واللوب(١٣). وتنتشر الحرار في منطقة الحجاز من جنوبي دائرة عرض ٢١° شمالاً من جهة الجنوب، حتى دائرة عرض ٢٨° شمالاً. وقد اشتهرت مناطق الحرار بالخصب والنماء وبكثرة المياه، ولاسيما حرار المدينة. ويرجع السبب في خصوبة مناطق الحرار إلى أن التربات التي تشتق منها بفعل عوامل التعرية، تكون تربات غنية بالمعادن وذات نسيج جيد يسمح بالتهوية. وتتميز معظم الحرار بوجود الشقوق والصدوع التي تجري خلالها الأودية. ومن الحرار ذات الشهرة بالخصب، حرة خيبر التي كثرت قراها وكثر سكانها(١٤).

وتقع المدينة بين ثلاث حرات، إحداها في الشرق وتعرف بالحرة الشرقية، أو حرة واقم نسبة إلى أُطم من آطام المدينة، وتسمى أيضًا حرة بني قريظة لأنهم كانوا بطرفها القبلي، وحرة زهرة لمجاورتها(١٥). والحرة الثانية في الغرب وتعرف بالحرة الغربية، أو حرة الوَبْرة. وقد عرفت هاتان الحرتان باللابتين، ويقال عن المدينة بأنها مابين اللابتين. أما الحرة الثالثة فتقع جنوبي المدينة، وتعرف بحرة شَوْران (**الخارطة ٢**).

وكانت حرة واقم من أكثر الحرار عمرانًا وقت الهجرة النبوية، وكانت تسكنها قبائل اليهود من بني النضير وبني قريظة. وتتميز حرة الوبرة بقربها للمدينة إذ تقع على بعد ثلاثة أميال غربي المدينة، في أول الطريق إلى مكة، وهي كثيرة الشقوق والتصدعات وتنتشر فيها القيعان والأحواض، وتفصل هذه الحرة بين المدينة ووادي العقيق. وهناك حرار أخرى مثل حرة قُبَاء قرب قرية قباء، وحرة فَدَك، وحرة ليلى.

(ب) الأوديـــة

تبدأ معظم أودية الحجاز من الحرار، وتتجه صوب الشرق والغرب. ومن أودية الحجاز وادي الحمض الذي يبدأ بالقرب من المدينة ويسير نحو الشمال والشمال الغربي، ويتلقى بعض الروافد، وينتهي إلى البحر الأحمر جنوبي ميناء الوجه. وكانت بعض روافده تتصل بوادي العقيق بالقرب من المدينة، وقد عاقت اللابة البركانية الحديثة هذا الاتصال حالياً(١٦). وكان وادي القرى بين تيماء وخيبر من الأودية المهمة، وكان عامرًا جداً تكثر فيه المياه، ولا تزال بعض آثار هذه القرى باقية حتى الآن(١٧).

واشتهرت الطائف بوادي «وج» الذي كانت الطائف تعرف باسمه. أما أودية المدينة، فمن أشهرها وادي قناة الذي يرجح بأن مصدره من وج الطائف، ووادي العقيق وهو أهم أودية المدينة من حيث موارده المائية. وينقسم الوادي في حرة الوبرة إلى فرعين: العقيق، ومنه بئر رومة وعروة والعرصتان(١٨) والجرف، والعقيق الكبير جنوبي بئر عروة. ولقد تزايد استغلال هذا الوادي بعد الهجرة واستمر هذا الوادي مأهولاً لفترة طويلة(١٩).

ومن الأودية الأخرى المهمة في منطقة المدينة، وادي بطحان وهو الوادي الوحيد الذي يخترق المدينة، ومصدره من الحرة العليا. وتلتقي في وادي بطحان أودية أخرى صغيرة، مثل وادي رانوناء، ومذينيب، ومهزور، وذلك جنوبي المدينة. وكان مهزور يهدد المسجد بالغرق إذا سال، وقد سال زمن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) سيلاً عظيمًا، خيف منه على المدينة من الغرق(٢٠). وفي زِغابة يلتقي وادي بطحان بسيلي العقيق وقناة. ومن أودية الحجاز التي اشتهرت بنخيلها وادي الصفراء، وهو واد يكثر به النخيل وتنتشر عليه المزارع، وعليه قرية الصفراء، وهي قرية كثيرة النخيل والزرع، وماؤها من عيون تجري إلى ينبع(٢١).

(جـ) الأحواض الإرسابية والسهول الفيضية الصغيرة

ارتبطت الزراعة في منطقة الحجاز ببعض الظاهرات الفزيوغرافية المتنوعة، مثل تلك المناطق المنخفضة التي تنحدر إليها المياه فتستريض فيها، وتعرف بالروضة أو الريضة، والروضة لا تكون روضة إلا بماء معها أو إلى جنبها(٢٢)، وربما كانت الروضة ميلاً في ميل، فإذا عرضت جدًا فهي القيعان، والقاع هو ما انبسط من الأرض السهلة الطين التي لا يخالطها رمل فيشرب ماءها، وهي مستوية ليس فيها تطامن ولا ارتفاع(٢٣).

ومن القيعان الشهيرة بالزراعة، قاع حَضِير، وهو قاع فيه آبار ومزارع يفيض عليه سيل النقيع. وقد اشتهرت مناطق الرياض(٢٤) بالقرب من المدينة بالزراعة والخصب، مثل روضة الأجداد(٢٥) قرب المدينة ببلاد غطفان، وروضة أُجام، وروضة خاخ وروضة الخزرج، وروضة الخُرْج، وروضة ذات الحُمَّاط، وروضة ذات كهف، وروضة ذات الغصن، وروضة الفِلاج، وروضة مَرَخ، وروضة نَسْر(٢٦).

واستغلت الأودية فزرعت الإرسابات التي تنتشر في مجاريها. وقد عرفت بالأعراض، والعِرْض هو كل واد فيه قرى ومياه، وقال الأصمعي: أعراض المدينة قراها التي في أوديتها، وقال غيره: كل واد فيه شجر فهو عِرْض(٢٧).

(د) المنـاخ

وبالنسبة لمناخ الحجاز فهو قليل الأمطار، مما أدى إلى قلة مساحة الأراضي المزروعة لقلة الماء وعدم كفايته، وقد أدى ذلك (كما يعتقد بعض الباحثين) إلى أن ينظر بعض العرب إلى الزراعة نظرة كراهية فأصبحوا يكرهونها وينفرون منها، ولو توفرت لهم الأمطار أو الأنهار لما كرهوا الزراعة(٢٨).

وتشير الدراسات الجيولوجية إلى أن الجفاف بدأ يطرأ على شبه الجزيرة العربية بالتدريج منذ العصر الحجري الحديث، وقد وصل إلى حالة تقترب من الحال التي نراه عليها اليوم منذ سبعة آلاف سنة، كما سبقت الإشارة من قبل. وتدل كثرة المصطلحات التي استخدمها العرب للتعبير عن الجفاف، على كثرة ما كان يتعرض له العرب من حدوث ظاهرة الجفاف. فالسنة والأرض التي لم يصبها المطر تعرف (بالجماد)، فيقال سنة جَامِدة وأرض جماد. وأيام «المحل» من شر الأيام، فيقال زمن ماحل، وبلد ماحل، ويقال كذلك سنة جرداء، وجُمود (جمود الرياح)، ويقال لها الحُطْمة والأزمة واللَّزْبة والمجاعة والرَّمدُ، وكَحْل، وحاجر وغيرها.

ويختلف المناخ في الحجاز مابين منطقة وأخرى، بسبب ظروف الموقع والارتفاع عن سطح البحر. وعلى سبيل المثال، نجد أن مكة شديدة الحرارة قليلة المياه تحيط بها الجبال، وفي القرآن الكريم ما يشير إلى ذلك، قال تعالى: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ﴿٣٧﴾﴾(٢٩). وجاء في سورة النحل ما يشير إلى شدة الحر: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡجِبَالِ أَكۡنَٰنٗا وَجَعَلَ لَكُمۡ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلۡحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأۡسَكُمۡۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تُسۡلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾(٣٠).

هذه الآية الكريمة تشير إلى الظلال وأكنان الجبال، فمكة قليلة الماء شديدة الحرارة، مما لا يتيح قيام الزراعة. ومن المعروف حاليا أن درجة الحرارة في مكة تزيد في كثير من أيام الصيف على ٤٠م، وكمية المطر قليلة لا تتعدى بضعة سنتيمترات (من ٧٠ إلى ١٠٠ ملليمتر)(٣١). إن شدة الحرارة كانت تدفع الناس إلى أكنان الجبال التي تحيط بها فيحتمون من الحر، وهذا ما جعل مهمة السقاية، وهي توفير الماء للحجاج فضيلة عظيمة. وبسبب شح المياه في مكة يرى بعض الإخباريين أن اسم مكة اشتق من «مك» أي امتص، لقلة مائها. وعلى الرغم من قلة الأمطار بمكة إلا أنها تتعرض أحيانًا لسيول مخربة، ومن أقدم السيول سيل حدث في زمن الجرهميين، فدخل البيت فانهدم فأعادته جرهم؛ وسيل قارة في عهد خزاعة؛ وسيل أم نهشل الذي اقتلع مقام إبراهيم وجرفه إلى أسفل مكة(٣٢).

وهناك أجزاء أخرى من الحجاز تتعرض للأمطار الغزيرة في بعض السنوات، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيۡءٖ فَأَخۡرَجۡنَا مِنۡهُ خَضِرٗا نُّخۡرِجُ مِنۡهُ حَبّٗا مُّتَرَاكِبٗا وَمِنَ ٱلنَّخۡلِ مِن طَلۡعِهَا قِنۡوَانٞ دَانِيَةٞ وَجَنَّٰتٖ مِّنۡ أَعۡنَابٖ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشۡتَبِهٗا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَيَنۡعِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمۡ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾(٣٣).

وتتميز منطقة الطائف التي تقع على ارتفاع يصل إلى ١٤٧١ مترا، بأنها طيبة الهواء، ربما يجمد بها الماء في الشتاء، بها جبل غزوان وليس بالحجاز موضع أبرد من هذا الجبل، ولهذا اعتدل هواء الطائف. وقد ذكر القزويني: يجمد الماء بالطائف، وليس في جميع الحجاز موضع يجمد به إلا جبل غزوان(٣٤). وتصل كمية المطر السنوية على

الطائف إلى ٢٠٠ ملليمتر، وتزيد الكمية في بعض السنوات على ٤٥٠ ملليمترًا. ومما يزيد في أهمية مطر الطائف، أن درجة الحرارة منخفضة مما يجعل القيمة الفعلية للمطر كبيرة بسبب قلة ما يتبدد بالبخر.

ويشابه مناخ المدينة مناخ مكة من حيث ارتفاع الحرارة، ومتوسط كمية المطر السنوية في المدينة ٤٠ ملليمترا تقريبا، لكن كمية الأمطار السنوية تزيد في بعض السنوات على مائة ملليمتر تقريبا، وقد تسقط بعض الأمطار التي تحدث سيولاً. ومن هذه السيول ما ذكره السمهودي، من أن وادي مهزور سال في خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) سيلاً عظيمًا خشي منه على المدينة من الغرق. وحدث أن تعرضت المدينة للجفاف وعدم سقوط الأمطار فترة طويلة، لكنها جاءت بعد أن صلى النبي (ﷺ) بالمسلمين صلاة الاستسقاء(٣٥). وامتد هطول الأمطار أسبوعا حتى أدى ذلك إلى سقوط بعض بيوت المدينة، فاضطر النبي (ﷺ) أن يسأل الله اللطف ورفع يديه إلى السماء، وقال: «اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والجبال والظراب والأودية ومنابت الشجر»(٣٦).

والظراب هي الجبال المنبسطة غير العالية. وفي عام ثمانية عشر للهجرة، ساد الجفاف وأصاب الناس جدب وقحط، وكانت الريح تسفي ترابًا كالرماد فسمي عام الرمادة. وقد صلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) والعباس (رضي الله عنه) عم النبي (ﷺ) بالناس صلاة الاستسقاء، بعد أن أخبره أحد المسلمين برؤيا مغزاها أن النبي (ﷺ) استبطأ عمر (رضي الله عنه) في الاستسقاء(٣٧).

وتتميز أمطار الحجاز بأنها قلما تعم مساحات كبيرة، وأكثر ما ينزل المطر نفضًا(٣٨)، وقد تكون الأراضي متجاورة فيصيب المطر هذه ويخطىء تلك. وعمومًا فإن أمطار الحجاز قليلة، وأكثر أجزائها مطرًا الطائف، وتتميز هذه الأمطار بعدم الثبات، فقد تقل في بعض السنوات وتأتي على هيئة سيول في سنوات أخرى. وقيمة أمطار الحجاز بالنسبة للزراعة تتمثل في تسربها إلى القشرة السطحية من الأرض، وتغذية الطبقات الحاملة للمياه والتي تحفر فيها الآبار. كما أن بعض مياه الأمطار يتجمع في الأودية المختلفة. وتساعد المياه الجارية على تعرية سطوح بعض الصخور التي تمر عليها، وبالتالي تكوّن تربات إرسابية خصبة في مناطق الأودية والسهول التي تنتهي إليها. وتعد التربات التي تشتق من الحرار من أفضل التربات الزراعية، لأنها غنية بالمعادن وذات قوام جيد، كما أن التربات التي تتكون في المناطق المنخفضة نسبيا المعروفة بالرياض وفي القيعان هي عبارة عن تربات إرسابية جيدة.

(٢) العوامل البشرية وأثرها في قيام الزراعة بالحجاز

يقصد بالعوامل البشرية ما يقوم به الإنسان من أجل استثمار الأرض في الزراعة. ولاشك أن للأيدي العاملة دورًا هامًا في النشاط الزراعي. وتدل بعض الشواهد على أن العرب قد استعانوا بالأيدي العاملة الأجنبية في زراعة

أراضيهم. وعلى سبيل المثال، ما ورد في سيرة ابن هشام عن عَدَّاس وهو نصراني من أهل نينوي بالعراق، وكان يعمل عند ابني ربيعة(٣٩)، وربما يكون عَدَّاس مزارعًا استعان به ولدا ربيعة.

يظهر من وجود المصطلحات الآرامية والفارسية والنبطية في لغة زراعة يثرب، أنهم كانوا يستعينون بالرقيق المستورد في الجاهلية من العراق وبلاد الشام في زراعة الأرض، ومن أمثلة هذه الألفاظ (الخِربز) وهو البطيخ وفي حديث لأنس (رضي الله عنه) جاء فيه، رأيت رسول الله (ﷺ) يجمع بين الرُّطَب، والخِربز، قالوا هو البطيخ بالفارسية. ويطلق «الخربز» الآن على الشمام الصغير. وعلى أكتاف الرقيق نشطت الزراعة، وذكر ياقوت الحموي أن للمدينة نخيلًا كثيرًا، وأن نخيلهم وزروعهم تسقى من آبار عليها العبيد(٤٠).

وقد استغل اليهود مناطق كثيرة من أرض الحجاز في الزراعة، وكانوا قد أتوا بعد أن طردوا من فلسطين وهدمت معابدهم سنة ٧٠م(٤١)، فاستوطن بعضهم أخصب بقاع الحجاز في يثرب وفَدَك وخيبر ووادي القرى وتيماء(٤٢). ونزل بنو النضير على مذينيب، وبنو قريظة وهدل على مهزور، فكانوا أول من احتفر بها الآبار واغترس الأشجار، وابتنوا الآطام والمنازل(٤٣).

ويشير إسرائيل ولفنسون إلى وجود ألفاظ عبرية في أسماء الأماكن التي قدم إليها اليهود في الحجاز، وضرب أمثلة لذلك بوادي «بطحان» يعني بالعبرية «الاعتماد»، ووادي «مهزور» أو «محزور» يعني مجرى الماء، وبئر أريس تعني «الفلاح الحارث»(٤٤).

إلا أن كثيرًا من الباحثين ومنهم حسن ظاظا يرفضون ما ذهب إليه ولفنسون، ويرون أنه ابتعد عن الأمانة العلمية، وحاول بأية طريقة إثبات أن هذه الكلمات عبرية.

وكان اليهود الذين استغلوا الأراضي الخصبة في الزراعة، قد أدركوا أن خصوبة أراضيهم ومزارعهم الغنية سوف تجذب أنظار بدو الصحراء، وسوف تتعرض لهجمات العرب في أوقات الجدب، لذلك بنوا الحصون والآطام وأكثروا منها. وقد ذكر ابن النجار أن آطام اليهود بلغ عددها تسعة وخمسين أطمًا(٤٥)، وللعرب النازلين عليهم قبل الأوس والخزرج، ثلاثة عشر أطمًا. وحينما تمكن ملك غسان من قتل وجوه اليهود بالمدينة، عزّ الأوس والخزرج واتخذوا الديار والأموال وابتنوا مائة وسبعة وعشرين أطمًا(٤٦).

ونظرا لخبرة اليهود في الزراعة فإن النبي (ﷺ) قد ترك النخل والأرض في أيدي اليهود في خيبر وفي فدك ووادي القرى، إذ أن النبي (عليه السلام) حينما غزا خيبر في سنة سبع، قال اليهود له: إن لنا بالعمارة والقيام على النخيل علمًا فأقرنا، فأقرهم رسول الله (ﷺ) وعاملهم على الشطر من الثمر والحب، وعن أنس بن مالك (رضي الله عنه):

لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر أعطاها على النصف، وكذلك الحال مع يهود فدك ووادي القرى، وبقي الأمر كذلك في عهد أبي بكر (رضي الله عنه)، وفي بداية عهد عمر (رضي الله عنه)، حتى بلغه أن النبي (ﷺ) قال في مرضه الذي مات فيه، لا يجتمع بجزيرة العرب دينان*(أ)، فأجلى عمر (رضي الله عنه) اليهود عن الحجاز(٤٧).

ومن العوامل البشرية الأخرى التي شجعت على قيام الزراعة، تلك السياسة الزراعية التي اتبعها النبي (ﷺ) والتي تهدف إلى تشجيع المسلمين على ممارسة الزراعة، واستصلاح الأرض. ومن المعروف أن بعض العرب وخصوصًا البدو، كانوا ينظرون إلى الزراعة نظرة كراهية وينفرون منها(٤٨). وحينما أشرقت الدعوة الإسلامية نبهت المسلمين إلى أهمية الزراعة وشجعتهم على ممارستها. قال رسول الله (ﷺ): «ما من مسلم يغرس غرسًا، إلا كان ما أُكِل منه له صدقة، وما سُرِق منه له صدقة، وما أكل السبعُ منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو صدقة، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة»(٤٩). وقد حث الإسلام المسلمين على استصلاح الأراضي، فالأرض الموات تُملك بالإحياء لقول الرسول (ﷺ): «من أحيا أرضا مواتًا فهي له، ومن أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق بها»، والمقصود بالأرض الموات، الأرض الخراب الدارسة التي لم يجر عليها مُلك لأحد، ولم يوجد بها أثر عمارة(٥٠).

ولقد كان لما أمر به النبي (ﷺ) من تحريم قطع النبات ما بين لابتي المدينة أثره في الحفاظ على النباتات الطبيعية التي تصون التربة وتمنع جرفها. وهناك ثلاث روايات من حيث تحديد حدود الحرم، تؤكد إحداها أن الرسول (ﷺ) حرم مابين لابتيها، وتذكر الثانية أنه حرم مابين جبليها عَيْر وثَوْر «وهو جبل خلف أُحد من الشمال»، وتقول الثالثة أنه بريدٌ في بريد. ويمكن التوفيق بين هذه الروايات بالقول بأن كلاً من عير وثور كانا قرب حرة، وأن المسافة بينهما بريد(٥١).

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: قال رسول الله (ﷺ): اللهم إن إبراهيم عبدك ورسولك وأنا عبدك ورسولك، وإني حرمت مابين لابتيها، كما حرم إبراهيم مكة(٥٢). وفي حديث آخر عن ابن جعدبة وأبي معشر، أن النبي (ﷺ) قال: من قطع شجرة فليغرس مكانها وَدِيَة، فغرست الغابة في مكان يقال له ظريب(٥٣). ولابن زَبَالة أن سعدًا وجد جارية لعاصية السلمية تقطع الحمى، فضربها وسلبها شملة لها وفأسًا كانت معها، فاستعدت عاصية عليه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقال: أردد إليها يا أبا إسحاق، فقال: لا والله، لا أرد إليها غنيمة غنَّمنِيهَا رسول الله (ﷺ)، سمعته يقول: من وجدتموه يقطع الحمى فاضربوه واسلبوه. واتخذ من فأسها مسحاة فما زال يعمل بها حتى لقي الله(٥٤).

---

* المحرر (س):
(أ) أنظر بحث مصطفى فايدة في هذا الموضوع، والمنشور قبل هذا البحث في هذا الجزء نفسه من الكتاب.

وحينما سأل وفد ثقيف رسول الله (ﷺ)، أن يحرم لها وَجًّا، فكتب لهم: هذا كتاب من محمد رسول الله إلى المؤمنين، إن عضاة وج وصيده لا يُعضد، فمن وجد يفعل فإنه يؤخذ فيبلغ النبي، وهذا أمر النبي محمد بن عبدالله ورسول الله(٥٥).

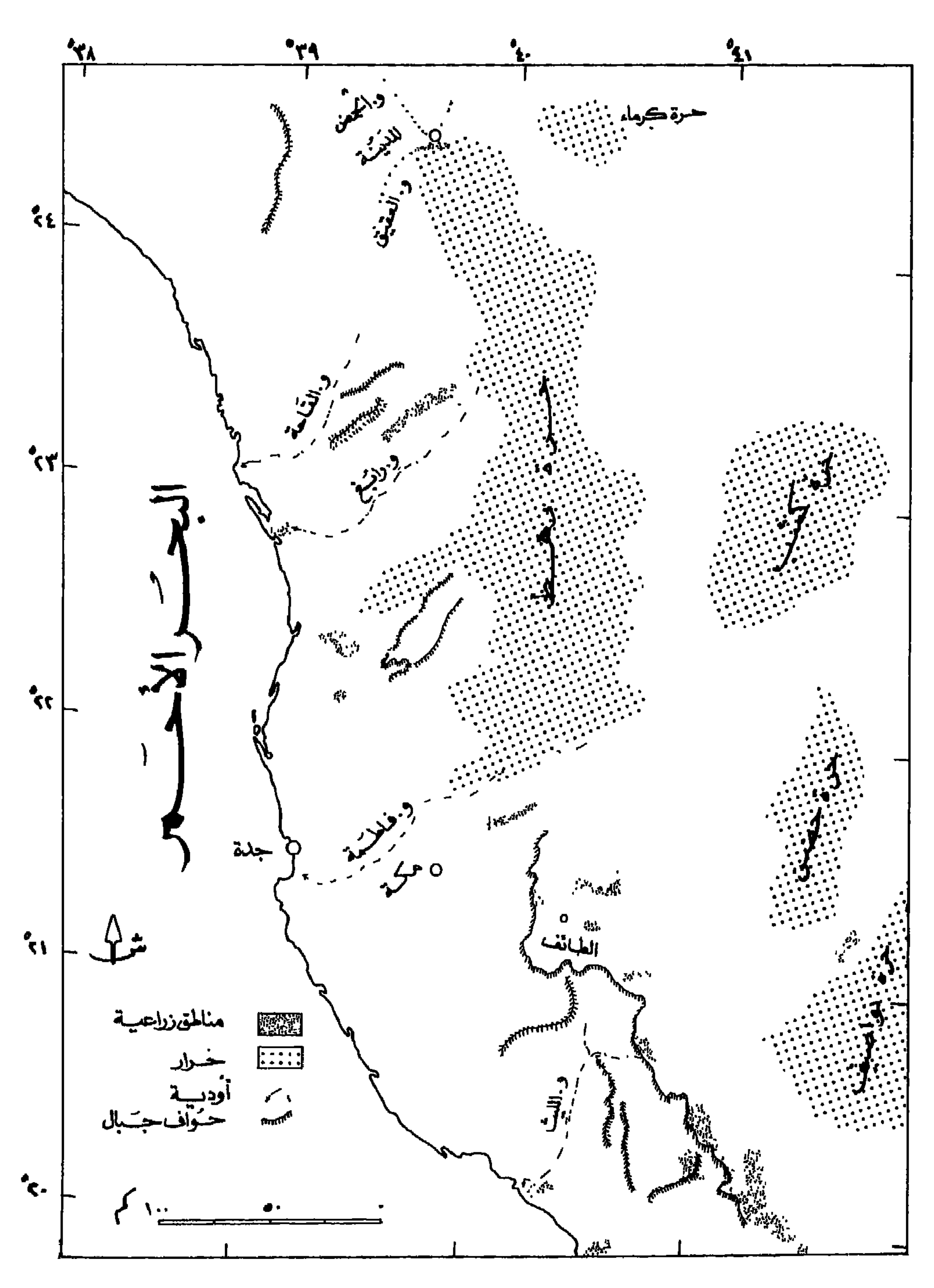
وكان النبي (ﷺ) ينظم أمور استغلال موارد المياه، وعن حفص بن غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قضى رسول الله (ﷺ) في سيل مهزور، أن لأهل النخل إلى العقبين، ولأهل الزرع إلى الشراكين، ثم يرسلون الماء إلى من هو أسفل منهم(٥٦). وعن عروة أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبيربن العوام (رضي الله عنه)، في أشراج الحرة (مسايل الماء) فقال رسول الله (ﷺ): أسق يا زبير، ثم أرسل إلى جارك(٥٧).

وبفضل سياسة رسول الله (ﷺ) الزراعية، أقبل بعض المهاجرين على الزراعة في المدينة بعد أن نعمت بالهدوء، فحفروا فيها الآبار وزرعوا عليها، ولولا الفتوح الإسلامية التي انشغل بها المهاجرون والأنصار لاتسعت رقعة الأراضي المزروعة ولتحولت المدينة إلى بساتين ومزارع منتجة تمون الأماكن البعيدة عنها بالتمور والفاكهة والخضروات(٥٨).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المهاجرين قد استقروا إما في الأراضي البور غير المزروعة، أو في المزارع التي أخذ بعضها يتحول تدريجيًا إلى محلات سكنى(٥٩).

ثانيا: مناطق الزراعة بالحجاز وموارد مائها

انتشرت الزراعة في بعض المواضع من الحجاز ولاسيما شمالي المدينة وجنوبيها (**الخارطة ٣**). وكانت الزراعة تتمركز في المناطق التي تتوفر فيها مياه الري، إما عن طريق الأمطار مباشرة، كما كان في الطائف، أو عن طريق الأودية والآبار وعيون الماء، كما هي الحال في بقية المناطق الزراعية في الحجاز. وقد وردت أسماء مواضع عامرة آهلة بالسكان في غزوات النبي (ﷺ) تقع كلها شمالي يثرب، وقد كان وادي القرى كثير المياه بصورة خاصة، وعلى مواضع المياه أقيمت مستوطنات وقرى عديدة عاشت على الزراعة. ولقد اعتمدت الزراعة في يثرب على مياه الآبار والعيون والأودية المهمة ومن الآبار التي تواتر ذكرها بئر البضة، وبئر بضاعة وبئر رومة. ومن العيون المائية المهمة البغيبغة(٦٠)، وهي عين كثيرة الماء والنخل، وبرمة وهي عيون ونخل لقريش بين خيبر ووادي القرى، وعين أبي نيزر التي حفرها أبو نيزر الحبشي، وهي عين كثيرة النخل غزيرة الماء. ومن العيون الشهيرة عيون قرية الفرع وهي قرية من نواحي الربذة، وأجل عيونها عينان غزيرتان، إحداهما الربض، والأخرى النجف، وتسقيان عشرين ألف نخلة(٦١).



الخارطة ٣: أهم المناطق الزراعية بالحجاز.

ومن الأودية المهمة للزراعة في المدينة، العقيق وبطحان وقناة (**الخارطة ٣**)، وكانت مياه السيول تتراكم وتكون مستنقعات تؤدي إلى انتشار البعوض الناقل لحمى الملاريا.

ومن أسماء المدينة ذات الدلالة على الأهمية الزراعية، «ذات النخل» لوصفها بذلك، وجاء في الحديث النبوي «أُرِيتُ دارَ هجرتي ذات نخل وحرة»(٦٢). ومن الأسماء الأخرى «المحبورة» من الحبر وهو السرور أو من الحبرة بمعنى النعمة. والمحبار من الأرض السريعة النبات الكثيرة الخيرات. وسميت أيضا «بالمرزوقة» أو «المرزوق أهلها»، ومن أسمائها الأخرى «الهذراء» لكثرة مياهها وأصوات سوانيها، ويقال هذار إذا كثر، وذلك لأن السيول كانت تفيض من الحرار الشرقية والجنوبية، وتتجه صوب الغرب حتى تنتهي إلى وادي اضم «الحمض». وقد استفيد من شِراج الحرة، وهي المياه التي تسيل من الحرة الشرقية، وقد كانت للزبير بن العوام (رضي الله عنه) مزرعة على هذه الشِّراج، وكان الزراع يسقون نخيلهم وزروعهم من هذه المياه، حيث يقسمون الماء بينهم(٦٣). وفي المناطق التي لم تكن مياه الوديان تصل إليها، كانت الزراعة تعتمد على مياه الآبار لري الأراضي القريبة، واستخدم العبيد في حفر الآبار، وقد استنبط تحنس عينًا مائيا لعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه). أما الأراضي البعيدة فكانت المياه تحمل إليها على النواضح من الجمال أو الحمير أو الثيران(٦٤). وكان لعبدالرحمن بن عوف (رضي الله عنه) مزرعة في الجرف، على بعد ثلاثة أميال من المدينة، اعتمد في ريها على النواضح، وكان يستعين بعشرين ناضحًا في زراعتها.

وقد اشتهر جبل شوران المطل على عقيق المدينة بمياهه الكثيرة التي تعرف باسم البجرات. وقال عرام: ليس في جبال المدينة نبات ولا ماء غير شَوْران، فإن فيه مياه سماء كثيرة، وقد أمر رسول الله (ﷺ) بمد ماء جبل شوران الذي عرف بالسد في قناة إلى قباء.

وفي نواحي المدينة اشتهرت رياض فلاج، وهي منطقة تنحدر إليها مياه الأمطار فتتجمع فيها، بحيث تكفي الناس صيفهم وربيعهم، وهي تجمع الناس في أيام الربيع وليس بها آبار ولا عيون، ويكثر السلم والسدر في بعض نواحيها.

واشتهرت العوالي جنوب شرقي المدينة بنخيلها وآبارها العذبة، وهي كثيرة المياه وتزرع أراضيها القرع واللفت والجزر(٦٥).

أما وادي الصفراء، وهو واد قريب من المدينة، فهو كثير النخل والزرع، وقرية الصفراء ماؤها عيون(٦٦).
ومن المواضع الأخرى القريبة من المدينة والتي اشتهرت بأنها مناطق زراعية، ساية، وهو واد من أعمال المدينة فيه نخيل ومزارع. قال ابن جني: ساية واد عظيم به أكثر من سبعين عينًا(٦٧).

ومن المناطق الزراعية الأخرى المهمة في الحجاز، منطقة الطائف التي اشتهرت بكثرة أمطارها النسبية عن بقية مناطق الحجاز بسبب ارتفاعها، كما أن اعتدال مناخها قد جعل القيمة الفعلية لأمطارها كبيرة، بحيث يمكن أن تقوم عليها الزراعة، بالإضافة إلى وادي وج الذي كانت الطائف تعرف باسمه. وقد عرفت منطقة الطائف بناء السدود منذ قبل الإسلام، وتم العثور حتى الآن على خمسة عشر سداً، لكن تحديد أعمار هذه السدود لم يتم، لعدم توفر الأدلة الآثارية التي يمكن الاعتماد عليها في ذلك ومن هذه السدود: سد ثلبة، وسد صعب، وسد السلامة وسد العمير*(ب). ويحيط بالطائف نطاق من المزارع والبساتين ويطوق جبل غزوان جانبًا من هذه المزارع. وكانت الحنطة أهم الحاصلات الزراعية بالطائف وعلى هذه الحنطة كانت تعتمد كل حواضر الحجاز وخاصة مكة(٦٨).

وكانت المزارع في عصر النبوة والخلفاء الراشدين (رضي الله عنه) على جانبي وادي وج، وفي أكنافها من الكروم والنخيل والموز وسائر الفواكه ومن العنب أصناف عديدة، وأما زبيبها فيضرب بحسنه المثل. وكان بالطائف كرم الوَهْط وكان لعمرو بن العاص معروشًا على ألف ألف خشبة شرى كل خشبة بدرهم، فلما حج سليمان بن عبدالملك أحب أن ينظر إليه، فلما رآه قال ما رأيت لأحد مثله، لولا أن هذه الحرة في وسطه، قالوا ليس بحرة بل مسطاح الزبيب، وكان زبيبه جمع في وسطه ليجف، فرآه من بعيد فظنه حرة(٦٩).

ونتيجة لكثرة أشجار الفاكهة في الطائف فقد اشتهرت بتربية النحل. وكان أصحاب النحل يؤدون عن كل عشر قرب عسل قربة إلى رسول الله (ﷺ)، فلما توفي انقطعوا عن أدائه، فأمر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أمير الطائف، بأن يؤدي مربّو النحل بالطائف ما كانوا يؤدونه إلى النبي (ﷺ)(٧٠)

ثالثًا: طرق الزراعة في الحجاز وأساليبها

اتبعت الزراعة في منطقة الحجاز طرقًا وأساليب متنوعة في العصر النبوي وعصر الخلفاء الراشدين، وما تلاهما من العصور. ولقد كانت المزارع تقترب أحيانًا من القرى والمناطق السكنية، وأحيانًا أخرى تبتعد عنها، ولذا ميز المسلمون بين نمطين من المزارع وفق البعد أو القرب من القرى. فإذا كانت الزراعة داخل أسوار القرية أو المدينة، فإنهم يقولون لها «الضامنة» لأن أصحابها يرعونها ويحرسونها، فهم بذلك قد ضمنوا حفظها. وأما إذا كانت خارج الأسوار، فإنها تعرف بـ «الضاحية»، وغالبًا ما تكون زراعة الضاحية أكبر مساحة لأنها خارج القرية، فلا تُحد بأسوار أو عمران. وكانت زراعة أهل الطائف ويثرب مابين ضامنة وضاحية. وفي كتاب النبي (ﷺ) لأكيدر، حين أجاب إلى الإسلام وخلع الأنداد والأصنام: «إن لنا الضاحية من الضحل (القليل الماء)، والبور والمعامى وإغفال الأرض، وإن لكم الضامنة من النخل»(٧١).

---

* **المحرر (س):**

(ب) هناك سد مؤرخ، هو سد معاوية الذي بني في سنة ٥٨هـ، وفقا للنقش المحفور عليه.

وكان المزارعون يعمدون أحيانا إلى حماية المزارع والأشجار بحوائط مرتفعة قدر الإمكان، حتى تحول هذه الحوائط دون العبث بالمزارع، وتعرف هذه المزارع المحاطة بالجدران بالحائط أو الحظار، ولكل حائط بئر يعتمد عليه غالبًا، وأطم لتوفير الحماية.

واستخدم المسلمون الأدوات الحديدية والخشبية في زراعة أراضيهم واستعانوا بالحيوانات. ومن الأدوات الحديدية التي استخدموها: المعزقة، والمحفار، والمخدة، والمعول، والمنجل*(جـ). ومن الأدوات الخشبية استخدموا المالق أو المملقة وهي خشبة عريضة تجرها الثيران وذلك لتمليس التربة المثارة. ومن الحيوانات التي كان أهل الحجاز يستخدمونها في الزراعة البقر، وقد جاء في الحديث أن البقرة للحراثة وليست للركوب، وقد ورد في الأحاديث كذلك ذكر «كلب حرث» و«كلب زراعة»(٧٢).

وتعود المسلمون على غرس النخل والشجر سككًا وسطورًا على جانبي الجداول والمسايل المائية. وفي الحديث خير المال سكة مأبورة ومهرة مأمورة(٧٣). وكان الكرم يغرس سككًا كذلك، وقد يتخذون له عريشًا من العيدان كهيئة السقف(٧٤).

ولحماية المحاصيل الزراعية من غارات الطيور، استخدم المسلمون في الحجاز وسائل عديدة مثل «اللعين» وهو على هيئة رجل، واستخدموا أكسية سوداء تنصب على أعواد لتذعر الطيور والحيوانات.

وبالنسبة لاستغلال الأراضي الزراعية، فأحيانًا يقوم صاحب الأرض بزراعة أرضه والإشراف عليها بصورة مباشرة مثل الإمام علي (رضي الله عنه) الذي اشتغل بالزراعة، وسعد بن معاذ (سيد الأوس) الذي كانت يداه خشنتين من أثر المسحاة التي يستخدمها في الزراعة، وأحيانًا أخرى يدفع المالك بالأرض إلى من يزرعها بشرط أن يكون الناتج بينهما على جزء معلوم لأحد الطرفين، كالنصف أو الثلث أو الربع، بحسب جودة الأرض وما تنتجه. وقد روي عن ابن عباس أن رسول الله (ﷺ) عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو تمر. ولقد مارس الرسول (ﷺ) المُزارعة، ومارسها من بعده الخلفاء وكبار الصحابة (رضي الله عنهم)، كابن مسعود وسعد بن أبي وقاص. وقد روى البخاري حديثًا يُفهم منه أن المزارعة كانت فاشية في المدينة، حيث قال: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والربع، وزارعَ علي وسعد بن مالك وعبدالله بن مسعود وعمر بن عبدالعزيز(٧٥).

---

* **المحرر (س)**:

(جـ) وكذلك الفأس والمسحاة، وقد سبق للباحث أن ذكرهما في قصة سعد بن معاذ والجارية التي كانت تقطع أشجار الحمى.

وتعرف المزارعة كذلك بالمخابرة أي معاملة أهل خيبر. وعن ابن عمر (رضي الله عنهما)، قال: أعطى رسول الله (ﷺ) خيبر لشطر ما يخرج من تمر أو زرع، فكان يعطى أزواجه كل سنة مائة وسق(٧٦)، ثمانين وسقًا من تمر، وعشرين وسقًا من شعير. قال فلما ولي عمر (رضي الله عنه) قسم خيبر بين المستحقين، وخيّر أزواج النبي (ﷺ) أن يقطع لهن الأرض والماء، أو يضمن لهن الأوساق كل عام. فاختلفن، فمنهن من اختار الأرض والماء، ومنهن من اختار الأوساق كل عام، فكانت عائشة وحفصة (رضي الله عنهما) ممن اختارتا الأرض والماء(٧٧).

وقد وزع النبي (ﷺ) الأراضي الزراعية على بعض سادات القبائل ورؤساء الوفود، وكانت بنو سليم أكثر القبائل من حيث الإقطاعات وأوفرها حظًا*(د). وقد أورد حمد الجاسر أن عدد المقطعين من سليم فيما ورد من الأخبار النبوية، وصل إلى ثلاثة عشر، وتوزعت الإقطاعات في عشرين موضعًا، كما أشار إلى أن عدد القبائل التي أقطعت القطائع النبوية في الحجاز وغيرها، وصل إلى إحدى وعشرين قبيلة، وزاد عدد المقطعين على الخمسين، وتوزعت القطائع على أكثر من تسعين موضعًا(٧٨).

وأقطع النبي (ﷺ) الزبير بن العوام أرضًا من أموال بني النضير ذات نخل وشجر، وأقطع حمزة بن النعمان أرضًا من وادي القرى(٧٩). وأقطع الخلفاء الراشدون القطائع كذلك، حيث أقطع أبو بكر ما بين الجرف إلى قناة للزبير، وأقطع عمر العقيق للزبير، وأقطع عليا ينبع(٨٠). وكان هناك نوعان من الاقطاع، إقطاع تمليك، وإقطاع استغلال، بحيث يؤدى العشر عن الإنتاج أو يؤدى الخراج.

رابعًا: الغلات الزراعية في الحجاز

تنوع الإنتاج الزراعي في الحجاز مابين فواكه وحبوب وخضروات.

(١) الفواكـــه

يعـد التمـر أشهـر محاصيل منطقة الحجاز، إذ أن النخيل كان من أهم مزروعات المدينة، وعليه اعتمد السكان. وكان يزرع سككًا في بساتين على طريقة الأنباط، تتخلله السواقي والسواني لتسقيه. وقد تعددت أنواع

* المحرر (ع):

(د) ينظر في بحث ابراهيم على طرخان في الجزء الأول من هذا الكتاب للتفصيل في الاقطاعات.

التمر بالمدينة، ومن هذه الأنواع: ابن طاب والصرفان والجنيب، على أن الصيحاني كان يفوق *(هـ) غيره من التمور(٨١). وقد أشير إلى كثرة نخيل يثرب في شعر ينسب إلى امرىء القيس:

علون بانطاكية فوق عقمة كجرمة نخل أو كجنة يثرب(٨٢)

وقد افتخر كعب بن مالك يوم الخندق على قريش، بأن قومه غرسوا النخل حدائق تسقى بالنضح من آبار ثقبت من عهد عاد(٨٣). ولقد كانت ظروف المدينة الطبيعية ملائمة لزراعة النخيل، حتى أنه ليقال، إن ودية النخل كانت تثمر بعد عام من زراعتها. وكانت حياة سكان المدينة تعتمد اعتمادًا كبيراً على النخيل، إذ أن التمر هو جل طعامهم، كما كان عملة رائجة بينهم، فتدفع منه الأجور وتسدد الديون. وكان محصول المدينة من التمر يكفيها في غالب السنين، ويبيعون الفائض بسعر يزيد على سعر شرائهم القمح المستورد من الشام(٨٤). وقد اشتهرت خيبر بوفرة تمورها حتى ضرب المثل بها في كثرة التمر. قال حسان بن ثابت:

فإنّا ومن يهدي القصائد نحونا كمستبضع تمرًا إلى أهل خيبرا

وقد بلغ خرص نخيل خيبر كلها في عهد النبي (ﷺ) أربعين ألف وسق، والوسق يساوي حمل بعير(٨٥).

وزرع النخيل بالطائف كذلك، إلا أنها لم تشتهر بالتمر اشتهارها بالكروم، وذلك لأن جو الطائف لا يلائم تمامًا زراعة النخيل، كما هي الحال في المدينة وخيبر. ويرجع ذلك إلى برودة جو الطائف نسبياً بسبب ارتفاع سطحها. وعرفت زراعة النخيل في فدك ووادي القرى.

ومن الفواكه الأخرى التي اشتهرت بها الحجاز، العنب أو الكروم، وقد اشتهرت الطائف بصفة خاصة بالكروم كما أسلفنا، ومن أنواعه التي تنسب إليها: الرمادي، والغربيب، والحمنان، وهو ذو حب صغير يميل إلى الحمرة.

وإذا كانت ثروة المدينة قد اعتمدت على التمور، فإن ثروة الطائف الاقتصادية كانت تعتمد على العنب. وكان بوهط(٨٦) الطائف كما أشرنا من قبل، مليون عود أو شجرة عنب لعمرو بن العاص. وقد سبقت الإشارة إلى رواية ابن الفقيه عن مرور سليمان بن عبدالملك بالوهط وتعجبه مما رآه من زبيبها حتى ظنه حرة سوداء(٨٧)!!

ومن الفواكه الأخرى التي عرفت بالحجاز، الموز والرمان، وذلك في وادي ساية، والتين والسفرجل.

---

* المحرر (س):

(هـ) لم يبين الباحث بأي شيء يفوقها، أبالجودة أم في كمية الانتاج؟

(٢) الحبــوب

بالنسبة للحبوب فقد اشتهرت الطائف بزراعة الحنطة الجيدة. وكان بالطائف موضع يقال له «بحرة» اشتهر بزراعة الحنطة، وأن سكانه كانوا يزرعون الحنطة مرتين في السنة، مرة كل ستة أشهر(٨٨). وقد عرفت زراعة الحنطة في المدينة كذلك ولم يكن محصول القمح يكفي حاجة السكان، ولذلك نقل إليها من البلقاء، ولقد توسع المهاجرون في زراعة القمح، ويذكر أن طلحة بن عبيد الله التيمي، كان أول من زرع القمح بوادي قناة شمالي المدينة(٨٩).

ومن الحبوب الأخرى التي انتشرت زراعتها في المدينة، الشعير وكان أرخص من الحنطة وكان يزرع تحت النخيل، وكان يهود المدينة يتاجرون به وبدقيقه، وخصوصًا في سوق بني قينقاع. وقد استدان النبي (ﷺ) من أحد يهود المدينة صاعين من دقيق الشعير. ومن المعروف أن الشعير في المدينة لم يكن يكفي حاجة سكانها، بل كانوا يستوردونه في بعض السنوات لمواجهة متطلبات الاستهلاك. وعلى الرغم من أن عدد المهاجرين إلى المدينة لم يتعد المائة أسرة أول الأمر، إلا أن هذا العدد أثر على حياة الأنصار الاقتصادية. وبعد أن استقرت أحوال المدينة، وتم القضاء على المنازعات الداخلية استقبلت المدينة أعدادًا إضافية من المهاجرين، وكثر عمرانها واستصلحت أراضيها الموات في الزراعة. وقد قدر محصول الشعير بالمدينة بربع محصول التمر(٩٠).

وتعود سكان الحجاز على استعمال حبوب أخرى في سني الفاقة والعوز، مثل «الطَّهف» وهي حبوب حمراء و«العَلَس» وهو حبة سوداء، و«السُّلتُ» وهو حب بين الشعير والبر، وقيل شعير لا قشر له أجرد، كأنه الحنطة تكون بالغور والحجاز(٩١). وقال الشاعر في الطهف:

ألـعَـمْـر أبـيك ما مالي بنـخـلٍ ولا طَهـفٍ يطير به الـغـبـارُ

وقد أطلق العرب على الحبوب التي تدخر مثل الفول والدجر والحمص والعدس تعبير القطنية، وذلك لأنها تدخر في البيوت زمانًا(٩٢).

(٣) الخضـراوات

انتشرت زراعة الخضراوات في بعض مناطق الحجاز. ولقد اشتهرت العوالي جنوب شرقي المدينة بأنها ذات آبار عذبة، وتزرع أراضيها القرع واللفت والجزر(٩٣). واشتهرت المدينة كذلك بزراعة القرع والبصل والثوم والقثاء. وانتشرت زراعة البطيخ في كثير من مناطق الحجاز، وكانت الأراضي التي تزرع بالبطيخ تعرف بالمبطخة(٩٤). وكانت الخضراوات تزرع أحيانًا تحت النخيل في كثير من مناطق الحجاز الزراعية.

التعليقــات والإشــارات

(١) صالح أحمد العلي، «تحديد الحجاز عند المتقدمين»، **مجلة العرب** (الرياض: رجب سنة ١٣٨٨هـ)، ص٢.

(٢) نقل ذلك عن ابن الكلبي، البكري، **معجم ما استعجم**، ص١١، وياقوت الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٥٦م)، جـ٢، ص٢١٩.

(٣) انظر الفيروز آبادى، **المغانم المطابة في معالم طابة** (تحقيق حمد الجاسر، الرياض: منشورات اليمامة، ١٣٨٩هـ)، ص ص١٠٢-١٠٤، حيث يقول الإمام الشافعي: إن الحجاز هو مكة والمدينة واليمامة ومخاليفها.

(٤) عبدالله الوهيبي، «الحجاز كما حدده الجغرافيون العرب»، **مجلة كلية الآداب** (جامعة الرياض)، المجلد الأول، سنة ١٣٩٠هـ، ص٥٣.

(٥) عبدالله الوهيبي، **المرجع نفسه**، ص٥٤.

(٦) الحسن بن أحمد يعقوب الهمداني، **صفة جزيرة العرب** (منشورات دار اليمامة، ١٣٩٤هـ)، ص ص٥٦-٥٩.

(٧) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد**، (بيروت: دار صادر، ١٣٨٠هـ)، ص٨٤.

(٨) أخرج بعض الباحثين مكة عن الحجاز وعدوها مدينة تهامية، ومن هؤلاء الأصمعي صاحب كتاب جزيرة العرب، وقد أشار إلى ذلك ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢١٩.

(٩) محمود طه أبو العلا، **جغرافية المملكة العربية السعودية** (القاهرة، ١٩٧٢م)، ص١٤٤.

(١٠) *Aramco Handbook* (1960), 264-267.

(١١) محمود طه أبو العلا، **المرجع نفسه**، ص٢٩.

(١٢) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٢، ص٢٤٥.

(١٣) الفيروز آبادى، **المصدر نفسه**، ص٣٦١.

(١٤) أحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥م)، ص٦.

(١٥) صالح أحمد العلي، «خطط المدينة المنورة»، **مجلة العرب**، (جمادى الآخرة ١٣٨٧هـ)، ص١٠٧٧.

(١٦) عبدالرحمن صادق الشريف، **جغرافية المملكة العربية السعودية** (الرياض: دار المريخ، الرياض، ١٩٧٧م)، جـ١، ص٧١.

(١٧) يعتقد حمد الجاسر أنه في منطقة العلا، وأنه مجموعة أودية وليس واديًا واحدًا.

(١٨) العقيق هو الوادي الذي شقته السيول، والعرصة أرض فضاء خالية استغلت في الزراعة.

(١٩) عمر الفاروق، **المدينة المنورة** (جدة: دار الشروق، ١٩٧٥م)، ص٦١.

(٢٠) صالح العلي، **المرجع نفسه**، ص١٠٦٥.
(٢١) الشريف، **المرجع نفسه**، ص١٥.
(٢٢) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت، ١٩٧١م)، جـ٧، ص٣٤.
(٢٣) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٤، ص٢٩٨.
(٢٤) الرياض جمع روضة.
(٢٥) الأجداد جمع جد وهي البئر الجيدة.
(٢٦) الفيروزآبادى، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٣-١٦٤.
(٢٧) **المصدر السابق نفسه**، ص٢٥٨.
(٢٨) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص٧.
(٢٩) **إبراهيم**: ٣٧.
(٣٠) **النحل**: ٨١.
(٣١) سبقت الإشارة إلى أن الظروف المناخية الحالية أو ما يشابهها، قد سادت منذ سبعة آلاف سنة.
(٣٢) البلاذري، **فتوح البلدان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، جـ١، ص٦٢.
(٣٣) **الأنعام**: ٩٩.
(٣٤) القزويني، **آثار البلاد**، ص٩٨.
(٣٥) إلى جانب أن صلاة الاستسقاء سنة لابد من أدائها، فهي كذلك تهيء الظروف لسقوط الأمطار، إذ أن خروج المسلمين بحيواناتهم إلى الصحراء يثير الغبار الذي تتصاعد حبيباته الدقيقة، فتكون بمثابة نويات يتكثف حولها بخار الماء الموجود في السحب. ونلاحظ هذه الظاهرة حينما تهب عواصف ترابية في فصل الشتاء، إذ يعقبها أحيانًا سقوط الأمطار.
(٣٦) شهاب الدين العسقلاني إبن حجر، **فتح البارى بشرح البخاري** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٩م)، جـ٣، ص١٥٩.
(٣٧) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، (بيروت: طبعة دار صادر، ١٩٦٥م)، جـ٢، ص٥٥٥.
(٣٨) جمع نفضة وهي المطرة تصيب القطعة من الأرض وتخطىء القطعة الأخرى.
(٣٩) إبن هشام، **السيرة النبوية** (تحقيق مصطفى السقا وآخرين. القاهرة، القسم الأول سنة ١٣٧٥هـ)، ص٤٢١.
(٤٠) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٢.
(٤١) يذكر جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص١٧٨، أن ثورات اليهود ضد الرومان في أورشليم، دفعت الامبراطور طيطس إلى طردهم وتشتيتهم من فلسطين.
(٤٢) جواد علي، **الموضع السابق نفسه**.
(٤٣) الآطام جمع أطم وهذه الكلمة مأخوذة من ائتطم إذا ارتفع علا.

(٤٤) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب)، **تاريخ اليهود في بلاد العرب** (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٧م)، ص ص١٥-١٧؛ **مكة والمدينة في الجاهلية والإسلام**، ص ص٢٩٧-٢٩٨.

(٤٥) **المرجع الأخير نفسه**، ص٢٩٥.

(٤٦) السمهودي، **خلاصة الوفا بأخبار دار المصطفى** (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٢هـ)، ص١٠٦ وما بعدها؛ جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٤، ص ص١٨٠-١٨٦.

(٤٧) البلاذري، **المصدر نفسه**، ص ص٢٥-٤٠.

(٤٨) علل بعض الباحثين ذلك بشح الماء وعدم كفايته.

(٤٩) الحافظ المنذرى، **مختصر صحيح مسلم** (تحقيق ناصر الدين الألباني. الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، ١٩٦٩م)، (كتاب المزارعة)، ص١٨.

(٥٠) فالح حسن، **الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي** (عمان، ١٣٩٨هـ)، ص٥٢.

(٥١) صالح العلي، «خطط المدينة المنورة»، **مجلة العرب** (١٣٨٧هـ)، ص١٠٦١.

(٥٢) البلاذرى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٧.

(٥٣) **المصدر السابق نفسه**، ص٩.

(٥٤) السمهودي، **المصدر نفسه**، ص٥٦.

(٥٥) ابن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار بيروت، ١٣٩٨هـ)، جـ١، ص٢٨٥.

(٥٦) البلاذرى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص١٠.

(٥٧) **المصدر السابق نفسه**، ص١٢.

(٥٨) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ١، ص٤٠ وما بعدها.

(٥٩) صالح العلي، **المرجع نفسه**، ص١٠٥٧.

(٦٠) تصغير بغيغ وهي البئر القريبة الرشاء (قامة أو نحوها).

(٦١) الفيروزآبادى، **المصدر نفسه**، ص٣١٦.

(٦٢) السمهودي، **المصدر نفسه**، ص١٠.

(٦٣) أحمد الشريف، **المرجع نفسه**، ص٣٥٦.

(٦٤) الناضح هو البعير أو الحمار أو الثور الذي يسقى عليه.

(٦٥) الفيروزآبادي، **المصدر نفسه**، ص٢٨٦.

(٦٦) **المصدر السابق نفسه**، ص٢١٩.

(٦٧) **المصدر السابق نفسه**، ص١٨٥.

(٦٨) السيد عبدالعزيز سالم، **تاريخ الدولة العربية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١م)، ص٢٦٨.

(٦٩) القزويني، **المصدر نفسه**، ص٩٨.

(٧٠) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص٤٠؛ البلاذرى، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٦٧، وما بعدها.

(٧١) ابن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٨٩.
(٧٢) بدر الـدين أبو محمد محمود بن أحمد العينى، **عمدة القارى** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د. ت)، جـ١٢، ص ص١٥٧-١٦٠.
(٧٣) المأبورة النخلة الملقحة، والمأمورة كثيرة النتاج.
(٧٤) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص ص٢٩-٣٠.
(٧٥) العينى، **المصدر نفسه**، ص ص١٦٤-١٦٦.
(٧٦) الوسق ستون صاعًا أو حمل بعير.
(٧٧) الحافظ المنذري، **المصدر نفسه** (باب المساقات ومعاملة الأرض بجزء من التمر والزرع)، ص١٨.
(٧٨) حمد الجاسر، «القطائع النبوية»، **مجلة العرب** (رجب ١٣٩٣هـ)، ص ص١، ٢.
(٧٩) إبن سعد، **المصدر نفسه**، جـ١، ص ص٢٧٣-٢٧٤.
(٨٠) البلاذري، **المصدر نفسه**، جـ١، ص٢٦.
(٨١) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، جـ٥، ص٨٧.
(٨٢) **تاج العروس**، جـ٨، ص٢٢٤ (مادة جرم).
(٨٣) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص٧٢.
(٨٤) عبدالله عبدالعزيز بن ادريس، **مجتمع المدينة في عهد الرسول** (الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، ١٤٠٢هـ)، ص٢٠٦.
(٨٥) أبو عبيد، **المصدر نفسه**، ص١٠٩.
(٨٦) الوهط عند العرب التراب الدقيق.
(٨٧) ابن الفقيه، **مختصر كتاب البلدان** (ليدن، ١٣٠٢هـ)، ص٢٢.
(٨٨) جواد علي، **المرجع نفسه**، جـ٧، ص ص٥٧-٥٨.
(٨٩) عبدالله بن ادريس، **المرجع نفسه**، ص٢٠٧.
(٩٠) **المرجع السابق نفسه**، ص ص٣٥٨.
(٩١) جواد علي، **المرجع نفسه**، ص٥٩.
(٩٢) حسن يوسف موسى وعبـدالفتـاح الصعيدي، **الإفصـاح في فقـه اللغـة** (القـاهـرة: دار الفكر العربي، ١٩٢٩م)، ص٤٣٣. (من قطن بالمكان أي أقام به).
(٩٣) الفيروز آبادي، **المصدر نفسه**، ص١٧٥.
(٩٤) البطيخ من الخضراوات وليس فاكهة، كما يعتقد كثير من الناس.

قولى هذا صِدْقا وعَدْلا، وإعذارًا وإنذارًا، وأسأل الله أن يصلّى على محمد وأن يُخَلّفه فيكم بأفضل خِلافة المُرسلين.

---

(١) العرك: الدلك. ويقال: عرك بجنبه ما كان من صاحبه، كأنه حكه حتى عفاه. تصفه بالاحتمال. (٢) أى إنها عرضة لأن تسأل عن خروجها لما خرجت له.

(٣) أوْرث: أشعل وأوقد. وفي بعض الأصول: «أدلس».

من الغِلْظَة، وامتاح[11] من الهُوّة[12]، حتى اجْتَحى[13] دفينَ الداء، وحتى أعْطن الـوارد[14]، وأوْرد الصـادر، وَعَـلَّ الناهل، فقبضه الله إليه واطئاً على هامات النّفاق، مُذْكِيًا نار الحَرْب على المشركين، فانتظمت طاعتُكم بحَبْله، فَوَلّى أمركم رجلاً مُرْعِيًا[15] إذا رُكِنَ إليه، بعيدًا ما بين الّلابتين[16] إذا ضُلَّ، عُرَكَة للأذاة

---

(١) في بلاغات النساء ولسان العرب (مادة بضع): «وحضني».
(٢) كذا في بلاغات النساء، أى من كل نكاح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها بكرًا من بين نسائه. والذي في الأصول: «بضاعة».
(٣) تشير إلى حديث الإفك ونزول الوحى ببراءتها فبه تميز المؤمنون الذين ونفوا من براءتها من المنافقين الذين ذهبوا إلى اتهامها.
(٤) الصعيد: الـتراب. والأبـواء: المفـازة، ويروى: «الأقـواء». والأقـواء: جمع قواء (كسحاب)، وهو القفر، تريد أنها كانت سببًا في رخصة التيمم، لما ضاع عقدها في السفر وطلبوه، فأصبحوا وليس معهم ماء، فنزلت آية التيمم. أنظر صحيح البخاري في باب التيمم (ج١ ص٧٠). ولسان العرب (مادة قوى).
(٥) أغاض: نقص. (٦) حش النار: أوقدها.
(٧) جحظ العيون، أى قد برزت عيونهم، وشخصت أبصارهم ارتباكا وحيرة، قد أسقط في يدهم.
(٨) كذا في بلاغات النساء. والعدوة: الوثبة. والذي في الأصول: «الغدرة».
(٩) الثأى: الإفساد. (١٠) أود: عطـف وألان.
(١١) كذا في بعض الأصول وبلاغات النساء. وامتاح: انتزع. والذي في سائر الأصول: «انتاش». وانتاش: أخرج.
(١٢) في بلاغات النساء: «المهواة». (١٣) اجتحى: استأصل.
(١٤) أعطن الوارد: حبس إبله عند الماء. وهذا كناية عن تأمين السبل.
(١٥) مرعيا، من المراعاة، وهي الحفظ والرفق وتخفيف الأثقال.
(١٦) اللابتان: مثنى اللابة، وهي الحرة، تريد أنه واسع الحيلة حين يضل الناس مصادرهم.

P.130

بجَنبه[1]، صَفُوحًا عن أذى الجاهلين، يقظان الليل في نُصْرَة الإسلام، فسلك مَسْلك السابقيه، ففرّق شَمْل الفِتْنَة، وجَمَّع أعضاد ما جَمَّع القرآن، وأنا نُصْب المسألة عن مَسِيرى هذا[2]، لم ألتمس إثْمًا، ولم أُؤَرِّث[3] فتنة أُوطئكموها. أقول

(13) **al-Mu'minūn (23): 5-6.**

(14) **al-Baqara (2): 275.** Zayd ibn al-Arqam is stated to have fought in seventeen *ghazwas* led by the Prophet. Ibn al-Athīr, *op. cit.*, V, 22. The incident is quoted by Mumtaz Moin, *Umm al-Mu'minin 'Ā'ishah Siddiqah.*

(15) *Editor (A):* **Maryam (19): 71.**

Appendix

Umm al-Mu'minīn 'Ā'isha's speech (the page and footnote numbers are those in Ibn 'Abd Rabbih, *'Iqdu'l Farīd* IV, 128-130.

P. 128

خطبة لعائشة أم المؤمنين رحمها الله يوم الجمل:

قالت: أيها الناس، صَهْ صَه، إنَّ لي عليكم حُرْمَةَ الأُمومة، وحقَّ(٢) المَوْعظة، لا يتْهمني إلا مَنْ عَصى ربّه(٣)، مات رسول الله صلَّى اللَّه عليه وسلّم بين سَحْرى(٤) ونَحْرى، فأنا إحدَى نسائه في الجَنْة، له ادخَرَني ربِّي،

(٢) كذا في بعض الأصول وبلاغات النساء (ص٧). وفي سائر الأصول: «حق الأمومة وحرمة الموعظة».

(٣) أرادت قوله تعالى: ﴿يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدًا﴾.

(٤) السحر: الرئة.

P.129

وخلَّصني(١) من كل بُضْع(٢)، وبي مَيّز مُؤمنكم من مُنافقكم(٣)، وبى أَرْخَص الله لكم في صَعِيد الأَبْـوَاء(٤)، ثم أبى ثاني أثنين الله ثالثهما، وأول من سُمِّى صِدِّيقًا. مَضى رسـولُ الله صلّى الله عليه وسلّم راضيًا عنـه، وطَـوَّقه أعباء الإِمامة، ثم اضطرب حَبْل الدِّين بعده فَمَسَك أبى بطَرَفيه، وَرَتَق لكم فَتْق النِّفـاق، وأَغـاضَ(٥) نَبْع الرِّدّة، وأطفأ ما حَشَّت(٦) يهود، وأنتم يومئذ جُحْظ العُيون(٧)، تَنْظرون العَدْوة(٨)، وتَسْمعون الصَّيْحة، فرأب الثَّأى(٩)، وأَوَّدَ(١٠)

here and placed her at the mercy of Persia. By Allah you are the children of the same father as you are children of the same mother. I have not been unfaithful to your father nor have I cast a slur on the reputation of your maternal uncle. Now go and fight to the last." Thus all her four sons, 'Abd Allāh, Abū Shajara, Zayd and Mu'āwiya attained the highest status in Islam through martyrdom.

Be it noted that these revered women, besides their scholarly and heroic role, have also been models of all admirable womanly qualities such as love, service and devotion to the family, piety, austere simplicity, ascetic purity of character and generosity.

From the foregoing account I hope it is evident that there had been some difference in their importance in terms of the worth of their contribution. But in my personal opinion each contributor had done an invaluable service. The excellence of Islam as a religion today is due to two basic facts: one that the Holy Qur'ān has come down to us in content exactly as it was revealed to the Prophet Muḥammad (P.U.H.). Secondly, none of the *ḥadiths* of the Prophet have been lost. Thus each one has played a very important part in enabling us to reconstruct all the things that go to make the edifice of Islam.

Notes

(1) **al-Nisā' (4): 1.** *Editor* (A): The rendering of verses into English in this paper is quoted by the author from A. Yusuf Ali, *The Glorious Qur'ān* (Translation and Commentary). 2nd. Edition, 1977.

(2) **al-Baqara (1): 187.**

(3) **al-Nisā' (4): 32.**

(4) **al-Nisā' (4): 124.**

(5) **al-Tawba (9): 71, 72.**

(6) «خذوا نصف دينكم من هذه الحميراء» al-Nisā'ī, *Sunan.*

(7) **al-Baqara (2): 158.**

(8) al-Bukhārī, *Ṣahīḥ.*

(9) **al-Nisā' (4): 3.**

(10) **al-Aḥzāb (33): 34.**

(11) Ibn al-Athīr, *Usdu'l Ghāba* (Urdu translation) IV, 103, 189.

(12) *Appendix,* from *al-'Iqd al-Farīd* IV, 128-130.

Ummu Sālim

Wife of Abū Ṭalḥa, she was also credited as the source of a few *ḥadīths*. Ibn 'Abbās, Anas b. Mālik, Zayd b. Thābit, Abū Salama and 'Umāra b. 'Āṣim *(sic)* have narrated *ḥadīths* from her.

al-Rabī' bint Mu'awwidh b. 'Afrā'

She may be rightly regarded as a minor figure who contributed 21 *ḥadīths*. The following persons narrated from her: 'Ā'isha bint Anās b. Mālik, Sulaymān b. Yāsir, Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān, Khālid b. Dhakwān, 'Ibāda b. al-Walīd, 'Abd Allāh b. Muḥammad ibn 'Aqīl, Abū 'Ubayda b. Muḥammad (grandson of 'Ammār b. Yāsir) and Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Thawbān.

Ummu Hāni'

Daughter of Abū Ṭālib and Fāṭima bint Asad, she is the source of forty-six *ḥadiths*. Many persons narrated *ḥadiths* on her authority, of whom 'Abd Allāh b. 'Abbās, 'Abd Allāh b. al-Ḥārith b. Nawfal, Muḥammad b. 'Uqba, and 'Urwa are the most famous.

Asmā bint 'Umays

Wife of Ja'far (b. Abī Ṭālib and brother of al-Imām 'Alī), she is yet another distinguished lady of the time of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) who has enriched *'Ilm al-Ḥadīth* by her contribution, being the source of sixty *ḥadiths*. These came down to us through 'Umar b. al-Khaṭṭāb, Abū Mūsa al-Ash'arī, 'Abd Allāh b. Ja'far, Ibn 'Abbas, Qāsim b. Muḥammad, 'Abd Allāh b. Shaddād b. al-Hād, 'Urwa, Fāṭima bint 'Alī.

Asmā' bint Abī Bakr

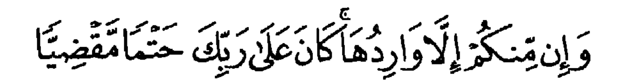
Mother of 'Abd Allāh b. al-'Zubayr, she is that blessed lady responsible for enlightening us with fifty-six *ḥadiths* of the Prophet. 'Abd Allāh and 'Urwa (her two sons), 'Ibād b. 'Abd Allāh, 'Abd Allāh b. 'Urwa, Fāṭima bint al-Mundhir, Ḥamza b. 'Abd Allāh b. al-Zubayr, and Ibn 'Abbās have narrated these *ḥadīths* on her authority.

Besides these women of scholarly attainments, there were others who have left their stamp on history through their deeds of bravery and heroism, such as Ummu 'Umāra at the battle of Uḥud, Ṣafiya bint Abī Ṭālib at the battle of al-Khandaq, Ummu Sālim at the battle of Ḥunayn, Ummu'l Mu'minīn Juwayriyya, Asmā' bint Abī Bakr, Ummu 'Abbān, Ummu Ḥakīm, Khawla bint Azdar and Asmā' bint Yazīd at the battle of Yarmūk. These valiant deeds were over and above their customary duties of tending to the sick and wounded, and other auxiliary duties.

In the science of medicine and surgery the following ladies excelled and attained a remarkable proficiency which is indeed surprising considering their times: Rufayda al-Salamiyya, Ummu Mattā, Ummu Kabsha, Ḥamna bint Jaḥsh, Mu'adha, Laylā, Umayma, Ummu Ziyād, al-Rabī' bint Mu'awwidh, Ummu 'Aṭiya and Ummu Sālim.

There was also the remarkable literary figure, *al-Khansā'*, the poetess whose elegies have no parallel in their literary excellence. This remarkable and gifted poetess has left an inspiring example of her faith in Islam and her readiness for sacrifice for the cause of Islam at the battle of al-Qādisiyya where she urged her four sons to go forth into the thick of battle uttering the following soul stiring words: "Dear sons, your country was not weary of you nor did famine stare you in the face; but for all that you brought your old mother

read and write, and who knew all the Qur'ān by heart. She contributed sixty *ḥadīths*. She had an alert and logical mind which seems to have impressed the Prophet who was therefore rightly concerned about her education with the intention of exploiting its potentialities. This is evident from the following incident. Once the Prophet observed that his companions of Badr and al-Ḥudaybiyya will not be doomed to Hell. Ḥafṣa promptly countered the observation by quoting the following sentence.



(There is none of you who will not enter it (i.e. Hell)[15]

The Prophet countered her with the argument saying that the righteous will be well rewarded and the evil-doers will be dealt with in accordance with their deeds.

Besides these wives of the Prophet, the following ladies, Ummuhāt al-Mu'minīn and others, may be mentioned among the contributors to the science of *Ḥadīth.*

Ummu'l-Mu'minīn Zaynab bint Jaḥsh.

She is credited with the contribution of eleven *ḥadīths.*

Ummu'l-Mu'minīn Juwayriyya bint al-Ḥārith b. Abī Zirār b. Ḥabīb

She is the source of certain *ḥadīths* which have been narrated by Ibn 'Abbās, Jābir, Ibn 'Umar, 'Ubayd b. Al-Sabbāq and others.

Ummu'l-Mu'minīn Ummu Ḥabība bint Abī Sufyyān.

She is the source of sixty-five *ḥadīths.* Though the number of her *ḥadīths* is small, the scholars who relied upon them over the years are many.

Ummu'l-Mu'minīn Maymūna bint al-Ḥarith b. Ḥazan

She is again credited with forty-six *ḥadīths.* The following personalities have narrated *ḥadīths* from her: Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh b.Shaddād b. al-Hād, Yazīd b. al-'Aṣamm, 'Abd al-Raḥmān b. al-Sā'ib, 'Ubayd Allāh al-Khawlānī, Mazba *(sic)*, 'Aṭā' b. Yassār, Sulaymān b. Yāsir, Ibrahim b. 'Abd Allāh b. Ma'bad b. 'Abbās, Qurayb (slave of Ibn 'Abbās), 'Ubayda b. Sabbaq *(sic)*, 'Ubayd Allāh b. 'Utba, 'Āliya bint Sabī.

Ummu'l-Fadl

One of the Companions, she was the wife of the Prophet's uncle al-'Abbās and source of thirty *ḥadīths.* The following people narrated *ḥadiths* on her authority: 'Abd Allāh and all sons of al-'Abbās, Anas b. Mālik, 'Abd Allāh b. al-Ḥārith b. Nawfal and others.

referred to the matter in question, she said: "May God forgive 'Ā'isha. She did not understand properly. Did I not tell her that the Prophet had forbidden this?"

The measure of her importance as a teacher of *Ḥadīth* can be gauged from the fact that the following personalities have learnt *Ḥadīth* from Ummu'l-Mu'minīn Ummu Salama. The most conspicuous of these names are 'Abd al-Raḥman b. Abī Bakr, Usāma b. Zayd, Hind bint al-Ḥārith al-Firāsiyya, Ṣafiyya bint Shayba, 'Umar and Zaynab (children of Ummu Salama by her first husband), Muṣ'ab b. 'Abd Allah (her nephew), Nabhān (a slave), 'Abd Allah b. Rafay *(sic)*, Sa'īd b. al-Musayyib, 'Ikrima, Abu Bakr b. 'Abd al-Raḥmān, 'Uthmān b. 'Abd Allāh, 'Urwa b. al-Zubayr, etc.

She was very keen to learn as much as possible from the Prophet and she memorized the Holy Book. Her recitation of the Holy Qur'ān was exactly like that of the Prophet. Once she was doing her hair, when she heard the words of the Prophet «يا أيها الناس» ("O People!"), she quickly tied up her hair and stood up listening. She seemed to have been very anxious to perform deeds of righteousness at all possible opportunities. Thus she gives the impression of a person who in life was biding her time for an opportunity to present itself for the performance of a righteous deed. Thus we can say of her that had there been more like her, the world would have been happier and more righteous and infinitely better to live in.

Ummu'l-Mu'minīn Khadīja bint Khuwaylid

As my paper deals with the role of women in the scientific movement, there will be a serious gap in it if I fail to mention the role of Ummu'l Mu'minīn Khadīja, whose place in the evaluation of Islam is second only to Ummu'l Mu'minīn 'Ā'isha, though it is equally crucial and important for the following reasons. She was the first adult to believe in the mission of the Prophet and thus she is the foremost in declaring her faith and obedience in the words of God as revealed to the Prophet Muḥammad. This is a matter of eternal glory and pride for women of all times. Thus, today, if we compile a list of believers who number 800,000,000 in the order of time, it will be headed by the blessed name of Khadīja.

The impact of the revelations produced a certain unusual experience which may be a formidable test for the Prophet. At this initial moment of supreme crisis Khadīja's faith in Islam and in the normalcy of the Prophet and her sound and cogent arguments were a source of great moral reassurance for the Prophet during the long years of persecution. She reassured him by saying "God Almighty will never forsake you, you are kind and full of pity. You are the hope of the poor and the needy; always hospitable, absolutely just, truthful, honest, and trustworthy." These words rang in the Prophet's ears during the most difficult period of his mission.

In reassuring the Prophet, Khadīja draws a pen picture of the Prophet which sums up his entire personality and thus helps us in the 'Science of Biography' (*al-sīra*). She gets her reassurance of the Prophet confirmed by Waraqa b. Nawfal, a man of piety and scholarship. Thus, the first hesitant steps of the piety and scholarship. Thus, the first hesitant steps of the Prophet in the long road towards the fulfilment of his Mission were studied by the faith of Khadīja. In the initial period of the Prophet's Mission, the grief caused to the Prophet by the taunts and insults of the unbelievers was removed by her words of solace and comfort. She is one of the rare examples of Arab women who had given up idol worship even before Islam. Her status in Islam is equated in *Ḥadīth* with that of Maryam.

Ummu'l-Mu'minīn Ḥafṣa

She was the daughter of 'Umar b. al-Khaṭṭāb and one of the revered wives whom the Prophet held in high regard. Her contributions to *Ḥadīth* and her interpretations may be truly described as modest compared to those of 'Ā'isha and Ummu Salama. She was one of the very few women of her time who could

Another minor aspect of her activity is the elimination of social evils. Certain superstitions which were perhaps the legacies of the pre-Islamic period were still lingering in the minds of women. For example, a child was brought to 'Ā'isha with a razor placed under its head and on enquiry she was informed that it was meant to drive off the *jinn*. 'Ā'isha threw it away saying that it was againt the injunctions of the Prophet.

Thus, 'Ā'isha was thorough in the science of Qur'ānic exegesis *(tafsīr)*, a great authority on the sicence of Apostolic Tradition *(Ḥadīth)*, a great orator of inspiring eloquence, had capabilities to arrive at correct legal interpretations (jurisprudence), was a patient and painstaking educator, and was second to none in the science of Arab history and genealogy *('ilm al-Ansāb)* and medicine and had made some contributions in social reform as well. In short, it is difficult to find in the history of the world a woman who combined so many admirable qualities and thus serves as a model for women of all ages.

Ummu'l-Mu'minīn Ummu Salama

One of the revered wives of the Prophet Muḥammad (P.U.H.), Ummu'l-Mu'mimīn Ummu Salama, also made significant contribution in the development of the science of Apostolic Tradition *(Ḥadīth)* by narrating 378 *ḥadīths* and in some cases, correcting the errors of others. Her interpretations of *Ḥadīth* have found universal acceptance and have not been contradicted; they are clear and to the point and reflect maturity of understanding. Whosoever came to consult her on matters of *Ḥadīth*, went back fully satisfied. She accompanied the Prophet and was close by him in the Battle of the Trench *(al-Khandaq)*. She was with him at the Treaty of al-Ḥudaybiyya too. After the peace of al-Ḥudaybiyya the Companions of the Prophet Muḥammad were sullen and sad of heart due to the unfavourable terms of the treaty. When the Prophet called upon them to sacrifice and to shave their heads to remove the *iḥrām* none of them responded. The Prophet came to Ummu Salama and related to her what had happened. She seems to have had insight in mass psychology and thus advised the Prophet to discontinue his *iḥrām* himself without exhorting his companions. And lo! all his companions did the same and willingly followed him in making sacrifices, shaving their heads and discontinuing their *iḥrām*. Thus dissatisfaction with the terms of the treaty was melted out.

In the opinion of Mahmood Bin Labid, both 'Ā'isha and Ummu Salama were unequalled, so far as the Prophet's *ḥadīths* were concerned:

«كان أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يحفظن من حديث النبي صلى الله عليه وسلم كثيرًا ولا مثلا لعائشة وأم سلمة».

"In regard to the knowledge of Hadith the wives of the Holy Prophet were a mine of infomation of whom 'Ā'isha and Ummu Salama are prominent."(1)*(e)

Ummu Salama's *fatwas* (rulings) found wide acceptance and were not controverted. She was also responsible in correcting certain errors in *ḥadīths*, as can be proved from the following incident.

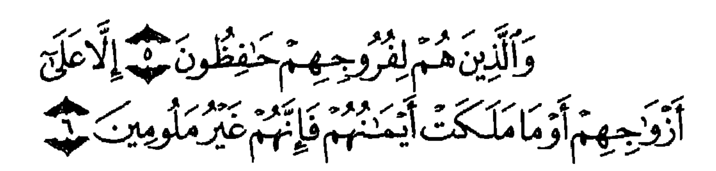
'Abd Allāh b. al-Zubayr was in the habit of offering two additional *rak'ās* after *'aṣr* prayers. On Marwān's enquiry as to why he did that he replied that the Prophet also used to perform them and that he had heard this *ḥadīth* on the authority of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa. Marwān, to verfy this, sent a man to Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha, who said that Ummu Salama had narrated it. When the man went to Ummu Salama and

Editor (A)

(e) Perhaps better: "The Prophet's wives used to memorize a great deal of the Prophet's utterances *(ḥadith)*, (but) none of them equalled 'Ā'isha and Umma Salama".

mention also should be made of her occasional interpretation of the laws of Islam. Here it should be noted that the entire science of Islamic jurisprudence was of a later origin and the great jurists of Islam were yet to be born. 'Ā'isha did not have any direct interest as such in this matter, but in certain cases her interpretations of the Qur'ānic verses have been generally accepted by jurists. However, one cannot but notice the great potentialities of this versatile lady in legal matters. Certain instances point to her potentialities as a jurist, as for example, when a question arose about the status of a wife who was offered divorce by her husband, but which was not exercised by the lady concerned. On this question, the legal point was whether this offer amounted to divorce. Opinion was divided and some Companions including 'Alī ibn Abi Ṭālib held that the option given by the husband was equal to divorce. 'Ā'isha differed from them. She quoted as authority the incident of *al-Takhyīr,* the Prophet's own offer to his wives of divorce or stay with him (to leave him if they wanted to go and enjoy the comforts of wordly life) which was not taken by them and how the Holy Prophet continued his relations with them. There could not be a stronger authoritative rebuttal than this quoting of the Prophet's own conduct.

Similarly there was a doubt about the lawfulness of *mut'a* (temporary wedlock). 'Ā'isha al-Ṣiddīqa declared it to be unlawful. Al-Suyūṭī has stated on the authority of al-Ḥākim that a woman asked 'Ā'isha if *mut'a* was lawful. She replied that the verdict of the Qur'ān was final and then recited the following verse:



"and who guard their modesty, save from their wives or (slave maids) that their right hand possesses, for then they are not blame-worthy."(13)

It means that besides the two categories of women, namely wives and slave maids, it was unlawful to have sexual relations with any women.

Another interesting case in which 'Ā'isha gave a ruling in the light of a Qur'ānic verse is that of the Companion of the Prophet Zayd b. al-Arqam (d. 68/687).(14) He purchased a slave girl from a woman on credit for 800 dirhams receiving his stipend. But before the money was paid, he sold her back to the same woman for 600 dirhams. The woman then referred the case to 'Ā'isha who said "both you and Zayd have done something which is wrong and the latter would forfeit the reward for his participation in the *jihād* with the Prophet unless he repented for it". It is related by some authorities that she considered the profit of 200 dirhams made by the woman in the second transaction to be tantamount to usury and argued on the basis of the verse from the Holy Qur'ān aforementioned.

For the sake of completeness of the many sided personality of 'Ā'isha, it is necessary to touch upon two other aspects of her activities, namely education and socio-cultural reforms. The fact that she survived the Prophet by many years made her the centre of all men and women who sought enlightenment in matters of religion. Her educational activity falls under two distinct categories. One is that of removing the doubts of those people who at random came and consulted her on specific problems. The number of men and women who came to her is by no means small and they included the leading companions of the Prophet. The second is that she systematically imparted education to the children of her relations and also took orphan boys and girls to whom she regularly imparted Islamic instructions. Two products of her scholarly endeavour are 'Urwa b. al-'Zubayr and 'Umra bint 'Abd al-Raḥmān. The fact that 'Urwa and 'Umra are themselves considered authorities on *Ḥadīth* itself rebounds to the credit of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa.

ing of the revelation for the benefit of mankind. Due to her close association with the Prophet, she naturally had ample opportunities of listening to its correct recitation from his lips. It has been recorded that in his *tahajjud* (late night) prayers the Prophet recited the longer chapters *(sūras)* of the Qur'ān and on these occasions, 'Ā'isha stood behind him and attentively listened to his sweet recitations. And as the Qur'ān had positively directed the "Mothers of the Believers" "to bear in mind that which is recited in your house of the signs of Allah and Wisdom."[10]

Perhaps the most significant contribution of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa in the rational evolution of society was in the matter of *Ḥadīth.* As regards *Ḥadīth,* the main problem is one of authenticity. 'Ā'isha, in a decade of intimate relationship with the Prophet and having been gifted with unusual intellect and spotless memory, was in a position to throw considerable light on *Ḥadīth* and *Sunna,* i.e. the utterances of the Prophet and his life and conduct. She has the distinction of having vouched to the authenticity of 2,220 *ḥadīths,* which it is safe to assert constitute the third largest number, the first and second largest number having been reported by Abū Hurayra (d. 59/678) – 5,374 *ḥadīths* and 'Abd Allāh b. 'Abbās (d. 68/687) – 2,660 *ḥadīths.*

These *ḥadiths* constitute the source material in reconstructing the life of the Prophet. Besides this, 'Ā'isha knew more than anybody else the life, conduct and routines of the Prophet during a crowded and important phase of his life. She lived for about 48 years after his death, throwing light on *ḥadīths* of the Prophet. As in the case of the Qur'ān, the context and the reasons behind the utterances are significant in giving a new dimension to them. Two small examples will prove the point. Ibn 'Umar and Abū Sa'īd al-Khudarī, have narrated that they had heard the Prophet say that before coming to attend the Friday prayers the Muslims should take a purification bath *(ghusl).* Their version gave the impression that it was almost obligatory *(wājib).* 'Ā'isha has clarified this saying that many Muslims came to the Friday prayers direct from their farms covered with dirt and dust. Once a person in this condition came to us and sat down. Turning to him the Prophet said that it would be better if the people took a purification bath on that day. In regard to the *ḥadīth* about consuming the sacrificial meat within three days, 'Ā'isha explained that the motive of the Prophet was to ensure the distribution of meat to those who could not afford sacrifices. These explanations of reasons behind certain *ḥadīths* enhance immeasurably their value and rationality.

On the death of Sa'd b. Abī Waqqāṣ 'Ā'isha wanted his funeral prayers to be held within the precincts of the Prophet's Mosque where she could join them, and when an objection was raised to it, she reminded people that the Prophet had led the funeral prayers of Suhayl b. Bayadā' in the mosque.[11] This points to her immaculate memory whereby she remembered even small incidents.

During the 48 years of her life after the death of the Prophet, she devoted her attention to the education of the women of Arabia and through them their menfolk regarding *Ḥadīth.* Thus, she performed an invaluable service in disseminating the knowledge of the religion of Islam and making it strike deep roots in society. The Four Caliphs, whose time was mostly taken up by the affairs of state and administration, perhaps could not spare so much time to such a task as 'Ā'isha al-Ṣiddīqa could in strengthening and deepening the understanding of Islam which, after all, was only very recent, and for that reason had not permeated deep into the fabric of the life and thought of the Arabs of those days. This in my opinion has been the greatest contribution of 'Ā'isha al-Ṣiddīqa, a matter whose importance is fundamental though it does not have the dazzling brilliance of a military victory or a conquest. This task of 'Ā'isha places her on a footing of equality with the role of the Four Caliphs. 'Umar had a great regard for 'Ā'isha. He had awarded her an additional sum of two thousand dirhams along with her stipend of ten thousand dirhams annually fixed for each of the wives of the Prophet.

Besides all this, 'Ā'isha was an orator of incomparable ability. Her address to those assembled at the Battle of the Camel (وقعة الجمل) is a legend which perhaps could never be matched and shows her excellence in the science of rhetoric *(al-Bayān).*[12] In writing about 'Ā'isha's contribution in the evolution of Islam,

Thus, 'Ā'isha's pre-eminent position in scholarly attainments is attested to by all other scholars. A few instances may briefly be quoted here to show her intelligence and perspicacity in interpreting the Qur'ānic verses and the *ḥadīths* of the Prophet. In the Qur'ānic verse:(7)

۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ
فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ
بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

regarding the rite of walking between al-Ṣafā and al-Marwa, 'Urwa, her nephew, held that it would be no sin if a person did not go around them. 'Ā'isha corrected him by saying that if the meaning of the verses was what he said, then the Qur'ān would have explicitly stated "It is is therefore no sin not to go around them "

«لا جناح أن لا يطوف بهما».

'Ā'isha knew the exact context in which this verse was revealed. She said that it was revealed to the Prophet (P.U.H.) regarding the Aws and the Khazraj tribes, who before accepting Islam used to go for pilgrimage to Mushalla, the site of the idol Manāt, situated between Makka and Madīna, and that they never used to go round al-Ṣafā and al-Marwa. After accepting Islam they wanted to know from the Prophet (P.U.H.) what they were supposed to do. It was on this occasion that the verse was revealed to the Prophet (P.U.H.) directing them to go around al-Ṣafā and al-Marwa. The Prophet (P.U.H.) followed this practice. 'Ā'isha clearly remembered all this and cleared the doubts of 'Urwa.(8)

Yet on another occasion when a person asked 'Ā'isha about the Qur'ānic verse:(9)

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟
مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟
فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾ وَءَاتُوا۟
ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ

regarding the connection between the plurality of wives and the treatment of orphan girls, she replied that some people who assumed the guardianship of orphan girls exploited their position to take the girls in marriage against their wishes with the intention of gaining their property.

Thus it is evident that Qur'ānic revelation which has a perpetual problem of interpretation could be better understood in the light of the context and purpose of the revelation. 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was placed in such intimate relationship with the Prophet that she was able to throw light on the significance and mean-

general principles in broad outlines, and secondly, it is the duty of every Muslim to emulate the example of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) in his or her daily life. In other words, details deliberately omitted in the Qur'ān have to be sought in the light of the daily life and conduct of the Prophet Muḥammad (P.U.H.). Therefore, detailed and reliable information regarding all actions of the Prophet (P.U.H.) is an indispensable ingredient in the observance of Islam. Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was in the closest possible association with the Prophet (P.U.H.) during an important phase of his life, during which Islam emerged as the religion of the majority throughout Arabia and beyond. In dealing with Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha Ṣiddīqa's contribution to the scientific movement, the first thing that strikes one's mind is her thorough knowledge of the Holy Qur'ān coupled with her ability to pinpoint the appropriate revelation for solving any problem. The second important thing about her is her thorough understanding of the *ḥadīth* or utterances of the Prophet (P.U.H.) and also the context and significance of each *ḥadīth*. No wonder that after the death of the Prophet Muḥammad (P.U.H.), the leading Companions, including the Four Caliphs consulted her in regard to any doubts they had regarding the Holy Qur'ān and Ḥadīth. Thus she was an authority on matters of religion. al-Tirmidhī states on the authority of Abū Mūsā al-Ash'arī:

«ما أشكل علينا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حديث قط فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها منه علمًا».

(There had never been a problem for which 'Ā'isha had not offered an appropriate solution or some useful information).*(c)

The Imām al-Zuhrī says:

«كانت عائشة أعلم الناس يسألها الأكابر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم».

('Ā'isha was the most learned person who used to be consulted by the leading Companions).

According to 'Urwa ibn al-Zubayr:

«ما رأيت أحدًا أعلم بالقرآن ولا بفريضة ولا بحلال ولا بفقه ولا بشعر ولا بطب ولا بحديث العرب ولا نسب من عائشة».

(None could excell 'Ā'isha in the knowledge of the Qur'ān, religious obligation, the dos and donts, jurisprudence *(fiqh)*, medicine, Arab history and the science of genealogy). *(d)

Editor (A):

(c) Perhaps better: "Whenever, we, the Prophet's Companions, had any problem as regards an utterance by the Prophet and asked 'Ā'isha, we would find out that she had the answer".

(d) Perhaps better: "Never have I seen anyone more knowledgeable than 'Ā'isha as regards the Qur'ān, a *farīḍa* (obligatory act), *ḥalāl* (lawful act), *fiqh* (jurisprudence), poetry, medicine, Arab utterances or genealogies.

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ
وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ
وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧١
وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا
ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ
وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ٧٢

"And the believers, men and women are protecting friends one of another; they enjoin the right and forbid the wrong and they establish worship and they pay the poor-due, and they obey Allah and his messenger. As for these Allah will have mercy on them. Lo! Allah is mighty, wise. Allah promiseth to the believers, men and women Gardens underneath which rivers flow, wherein they will abide blessed dwellings in Garden of Eden. And greater (far)! – acceptance from Allah. That is the supreme triumph."(5)

All these verses of the Holy Qur'ān point to the equal status and duties of men and women in regard to prayers, the payment of *al-zakāt*, and most of all in the enjoining of good and the forbidding of evil in all their social, economic and political forms. For this reason, it is necessary that they should have equal educational opportunities. We can logically deduce from the foregoing quotation from the Holy Qur'ān that Islam granted absolute equality to women with men in all walks of life including education. Equality in education, in fact, is basic in the sense that without it grant of equality in other fields such as politics, religion and economics will become meaningless, as education is the attainment of proficiency for the proper discharge of responsibilities in all walks of life. In fact, in the Islamic view, life is one integrated whole and well meant beneficial advice to society on political, social and economic matters and is also tantamount to discharge of religious duties. We have irrefutable evidence of women coming to the Prophet Muḥammad (P.U.H.) as much as men to ask questions and clarify doubts and to enlighten themselves on problems and principles of life, and there is absolutely no evidence to indicate the slightest difference in the attitude of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) towards women in this matter which should be taken as an absolute guarantee of equality. Encouraged by this conferment of absolute quality by God and his Prophet, women during the times of the Prophet and Four Caliphs zealously began to acquire knowledge with a view to enabling them to undertake the proper discharge of the new responsibilities towards society not only in religion, but also in education, social reform, Islamic jurisprudence and the interpretation of the Holy Qur'ān and Ḥadīth. Of these women, Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa was gifted with extraordinary intelligence and a strong immaculate memory, a fact vouched for by the Prophet himself who directed his companions to learn a part of *al-dīn* from "this red coloured lady."(6)

Ummu'l-Mu'minīn 'Ā'isha

In correctly evaluating the role of Ummu'l-Muminīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa, the daughter of Abū Bakr al-Ṣiddīq and Umm Rūman, a few basic points should be borne in mind. One, the Holy Qur'ān lays down only

هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

"They are raiment for you and ye are raiment for them."(2)

The Holy Qur'ān here lends support to the basic equality of women and men by declaring that each sex complements the other and neither is inferior in status and dignity. The word raiment may be interpreted to mean either protection or dignity and beauty to the existence of man.

In keeping with this spirit of equality, the Prophet of Islam constantly reminded his followers that female children should be treated exactly in the same manner as sons.

The Holy Qur'ān in more than one place made it plain that in regard to moral and spiritual development, men and women stand on a level of perfect equality. There are no limits to the moral progress of women as that of man, says the Holy Qur'ān:

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ
نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ
وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ
عَلِيمًا

"And covet not the thing in which Allah hath made some of you excell others. Unto men a fortune from that which they have earned, and unto women a fortune from that which they have earned. (Envy not one another) but ask Allah of his bounty. Lo! Allah is every knower of all things."(3)

And again:

وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ
وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

"And who so doeth good works, whether of male or female and he (or she) is a believer such will enter paradise and they will not be wronged the dint in a date stone."(4)

In regard to religious duties the Holy Qur'ān recognised no distinction between men and women. Their obligations towards God and man are similar in many respects, and therefore their position and status in the eyes of God are also not dissimilar. Says the Holy Qur'ān:

The Role of Women in the Scientific Movement

Azeemunnisa Salahuddin*[a]

It is a truism to say that Islam is not merely a religion in the conventional sense, nor merely even a code of conduct but also a way of life. This religion comprising two elements, the Holy Qur'ān, i.e. the word of God, and the Sunna of the Holy Prophet Muḥammad (P.U.H.) brought a mighty and magnificent transformation of human society through the final revelation by lifting mankind from the depths of ignorance and superstition to glorious heights of learning and wisdom. This transformation was more conspicuous in the matter of rights and privileges as given to women in the Holy Qur'ān. Encouraged by this conferment of rights and privileges, the women of the times of the Prophet Muḥammad (P.U.H.) and the Four Caliphs distinguished themselves in the different branches of learning and rose to great heights. My endeavour is to focus attention upon the more important feminine figures*[b] whose contributions to the science of Qur'ānic exegesis *(tafsīr)*, *qirā'āt*, the science of Apostolic Tradition, jurisprudence *(fiqh)*, rhetoric *(bayān)*, literature *(adab)* and the science of medicine *(ṭibb)* as illustrative case studies who in my order of treatment are Ummu'l Mu'minīn 'Ā'isha al-Ṣiddīqa bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Ummu'l Mu'minīn Ummu Salama bint Abī Umayya Suhayl ibn al-Mughīra, Ummu'l Mu'minīn Khadīja bint Khuwaylid, Ummu'l Mu'minīn Ḥafṣa bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Asmā bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Asmā' bint 'Umays, Ummu Hāni', Ummu 'Umāra, Shiffā' bint 'Abdullah, Ummu 'Aṭiyya, Zaynab bint Abī Salama and al-Khansā' (the poetess).

I regret the arbitrary exclusion of a few names given in my abstract imposed by a limitation of time and conference requirements.

The status of women in Islam is derived from the following verses of the Holy Qur'ān:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً

"O mankind! Be careful of your duty to your Lord who created you from a single soul and from it created its mate and from them twain hath spread abroad a multitude of men and women."(1)

This verse signifies the fundamental equality of all men and all women, since they all spring from the same source.

In pre-Islamic Arabia, women were accorded a very low position in society. They were treated like slaves and chattel. To have a daughter was considered a mark of dishonour. Many of them buried their daughters alive as soon as they were born. It was Islam that gave them equal rights and privileges. The Holy Qur'ān asserted the dignity of women by saying:

Editor (A):

(a) The editors regret the death of Professor Mrs. Salahuddin before the appearance of this volume.

(b) The editors have had great difficulty verifying many of the personnages whose names were cited by the author so that they might be transcribed scientifically according to the well-known system of English transcription of Arabic names. Those with the sign *(sic)* have proved to be unverifiable.

A Contribution on the Subject

IV. The Cultural Movement in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

Contributors in Both Parts

Names and Present Addresses of Participants with Papers in English, in Both Parts

DR. ABDUL NAYEEM, MUHAMMAD
Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

(MRS.) AFTAB, TAHERA
Department of History (General), University of Karachi, University Road, Karachi-32, Pakistan.

PROF. DR. FORSTNER, MARTIN
Institut fuer Arabische Sprache und Kultur, D-6728 Germersheim, Frankfurt, West Germany.

DR. KING, GEOFFREY R.D.
Formerly: Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia.

PROF. DR. SHAHID, IRFAN
School of Language and Linguistics, Georgetown University, Washington D.C. 20057, U.S.A.

PROF. DR. WATT, MONTGOMERY
Department of Arabic and Islamic Studies, University of Edinburgh, 7/8 Buccleuch Place, Edinburgh EH8 9LW, Scotland, U.K.

One sorrowfully announces the death of Mrs. Salahuddin, one of the contributors to this volume.

Combined Lists of Contributions

Part 2

The editors take this opportunity to express their gratitude to Zahid Akbar, secretary at the Symposium Secretariat, for the pains he has taken in preserving the various material connected with this volume and for typing portions of the English manuscript. To Mūsa 'Abd Allāh Āl 'Ismā'īl, Director-General of the University Press, and those members of his staff involved in the printing of the book, we offer our special thanks. Finally, the editors express their gratitude to all those who may have assisted them in any way and whose names have been unintentionally overlooked through oversight.

God it is Who grants success, to Him be praise and thanks, and peace be upon His Prophet.

The Executive Editors
Jumādā II, A.H. 1409
January 1989

B. Additions

1) The specialized editor of any one paper has been constrained to add observations which were deemed indispensable on certain occasions, whether to draw the author's attention to a point which it was not easy to pass by in silence or else to alert the reader who may not have a background on the subject and would otherwise not derive the fullest advantage from the contribution in question. Therefore, the editors have had to explain certain points and to add some information. We have made these additions as unobstrusive and restrained as possible, lest the writer feel that the editor has been granted the opportunity to comment on his contribution without a similar opportunity of reply or commentary being granted to him. Such additions have not been inserted in the text or the footnotes but have rather been placed at the bottom of the page and are denoted as follows: *[a] *Editor:* In the text, such notes are indicated with letters of the alphabet, accompanied by asterisks. Here a minor addition has been made; namely the appearance of the initial, letter (A., S., or M.) of any one of the three editors, making the remark, between brackets after the word *Editor*.

2) In some of the Arabic contributions, European proper names were written in Arabic letters, only; we have added such names in the original languages, in the proper places (in the text or editors' note, as suitable), for a reason which we believe the readers will not be unaware of.

II. Technical Considerations

A. Numbering of Plates, Figures and Maps

We considered it to be both easier and more advantageous as well to number the plates, figures and maps independently and to number each group consecutively, without exception, in the Arabic and English sections of each part of the volume. The plates, figures and maps that appear in the Arabic section are denoted by having their numbers in Arabic, whereas those that appear in the English section are designated by numbers in English. The numbering begins in the Arabic section and continues in the English section.

B. Bold Type

In conformity with what is done in Volumes I and II, instead of italics, we have used bold face type in the Arabic section to refer to *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* titles of primary and secondary sources, numbers of manuscripts, archaeological inscriptions and their component elements, as well as major and subsidiary titles and numbers–where they occur–of subsidiary titles. In the English section, we used bold face type on certain specific occaisons, i.e. for the numbering of the *Sūras* and verses of the Holy *Qur'ān,* and archaeological inscriptions and their component elements.

III. Editing

The editing of the papers contained in this volume was undertaken by a committee of faculty members whose names have been mentioned elsewhere, headed by Prof. Dr. Abd al-Raḥmān al-Ṭayyib al-Anṣāry, Chairman of the Symposium and (then) Chairman of the Department of Archaeology and Museology (now Dean of the College of Arts) and Chief Editor of the series. Were it not for the generous help which Prof. al-Anṣāry has given in solving some of the difficult problems we have encountered, this volume probably would not have appeared at the approprite time. He deserves our most sincere thanks and appreciation.

I. Editorial Considerations

There are two categories of editorial considerations, involving modifications and additions to the papers, in the following manner.

A. Modifications

1) It was deemed expedient to standardize the orthography of proper names and place-names in order to avoid a multiplicity of spellings or so as to avoid the use of obscure or unusual orthographies which might perhaps be a source of confusion as to their true referrent. In the English section of this volume, we have employed the system of transcription of Arabic and Islamic words followed by the *Encyclopaedia of Islam,* except for minor changes which we have incorporated into that system which will be immediately apparent to the reader. We did not deviate from this principle except where a contributor preferred having his name transcribed in a particular way.

2) In order for the methodology of this volume to be consistent and homogeneous with that of Volumes I and II, it was deemed necessary to standardize, in like manner, the citation of primary and secondary sources and to do away with any inconsistencies in the internal divisions of the papers. In so doing, we have followed the clearest and most widely-used manner of citation, in which the name of the author comes first and is followed by the title of the work in question, the year of its publication and the pages referred to. This system is modified as needed if the work cited is a paper published in a collection of papers or a journal. If a particular work is referred to more than once in the same contribution, we have decided to avoid repetition and possible ambiguity in the citation by making use of the expressions *op. cit., loc. cit., ibid.,* etc. The same consideration can be applied to the papers written in Arabic. In that case, we have employed the expressions الموضع نفسه، المرجع نفسه and المرجع السابق نفسه as is customary. Even though these matters may seem to be self-evident, we thought it best to mention them here for the sake of clarity. As a result of our desire to standardize, we have had to modify aspects of several of the contributions. We sincerely hope that those authors whose contributions have been affected in this way will forgive us for taking such liberty because it was a necessity imposed on us for the sake of the work itself. Furthermore, the presence of more than ten divergent systems adopted by the various authors (involving techniques of composition, methods of citation of sources and ways of dividing the papers into sections) would only deter from the value of such an important historical work containing thirty-eight papers. This achievement of conformity in such circumstances was not an easy task.

3) In line with the preceding remarks, we have been careful to confine all citations to the Notes; this has necessitated our transferal of citations inserted in the text of some contributions to the Notes. In some individual instances, we have had to renumber the Notes; thus their number was thereby augmented. Thre were a few papers in which all the citations were in the text. In those instances, we transferred them, in their entirety, to the Notes.

4) In many cases, the footnotes were located at the bottom of the page. So as to facilitate the task of printing, we have removed them, in each case, to the end of the paper concerned, and have numbered them sequentially.

5) All expressions directed to the audience attending the symposium were deleted.

Introduction

This volume contains papers delivered at the *Third International Symposium on Studies in the Hisotry of Arabia: Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs* and which forms part of a projected series of studies on the history of the Arabian Peninsula. The main theme of the volume are:-

I. The General Conditions in Arabia at the Appearance of Islam

II. Arabia during the Prophetic Age

III. Arabia in the Age of the Four Caliphs

IV. The Cultural Movement in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

V. Islamic Archaeology in Arabia until the End of the Age of the Four Caliphs

VI. Miscellaneous Aspects of Islamic Civilization.

The system followed in arranging the studies, both Arabic and English in the two sections of each part of this volume is the same as that one adopted in Volumes I (A.H. 1399/1979) and II (A.H. 1404/1984) and can be summarized as follows:

1. The papers written in Arabic have been collected in one section of the book and those in English in the other section. In each section, the papers have been grouped according to several major themes. Our criterion for arranging the papers within each sub-division has been their relationship one to another.

2. We have included two tables of contents at the beginning of each section in each part of the book. The first is a general table of contents and includes the papers written in Arabic and English. An asterisk has been placed above an author's name to indicate that his paper is not written in the language of the particular table of contents under consideration, but in the other language, and that his contribution is to be found in the other section of the book. The second table of contents is devoted to the papers written in the language of that table.

3. Our goal has been to take the necessary factors of chronology and subject harmony into consideration as much as possible in the arrangement of the papers. The papers devoted to general themes have been placed before those that deal with specific topics. For that reason, we have not deemed it necessary to include sub-headings which would specify the particular area concerned or the nature of subsidiary themes.

The reader will also notice very minor variations between the titles of some of the contributions in this volume and those printed in *Abstracts of the Papers,* the booklet which was published shortly before the convening of the Symposium. This is a result of the fact that the titles published in the booklet of abstracts were derived from information provided to us by the authors themselves along with the abstracts of their papers, which they sent to us some time before the arrival of the papers themselves. When the papers finally did arrive, it was observed that their titles in several instances varied from those provided with the abstracts. However, the booklet of abstracts was already in press and it was impossible to alter it in any way. The variations referred to are, in any case, insignificant and the titles as they appear in this volume are to be considered determinate.

In addition we would like to draw the reader's attention to the following editorial and technical considerations.

PREFACE

Praise be to God who has granted that we produce the third volume of the *Studies in the History of Arabia,* which contains the papers read at the Third International Symposium on the History of Arabia: "Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs", held in Muḥarram 1404 A.H. (October, 1983). The symposium was organized by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University. Of the three symposia, this is the second to be organized jointly by the two departments, the first having taken place before the founding of the latter department. We are grateful to God that both departments are co-operating in the preparations for the forthcoming fourth symposium. (Arabia during the Umayyad Period) to be held early in 1412 A.H. (late 1991). The reader may have noticed that a long period of time has elapsed between the holding of the Third Symposium and the publication of its proceedings. The delay was inevitable due to various factors beyond our control that we hope will not reoccur. We hope to be able to publish the next volume, of the fourth symposium, without delay.

Speaking for myself and on behalf of my colleagues, editors of the volume, I feel very pleased that this volume has appeared. The valuable studies it contains supplement those of previous volumes, of which the first was *Sources for the History of Arabia* (1979) and the second was *Pre-Islamic Arabia* (1984). This volume serves as a link between the previous works and the one that shall follow subsequently, of the fourth symposium. We hope that researchers find in it valuable information and views that will enrich what they already have and lead them into new avenues of research that may increase their contribution to knowledge. My colleagues, editors of the volume, have endeavoured to present it in the best form possible with the homogeneity desirable despite the disparities among authors in the presentation of their material and ideas and systems of reference. They tried to make the volume compatible with those preceding.

In gratitude, I wish to thank all those who, in one form or other, have participated in the steps that yielded the present volume. Since it is impossible to name all such individuals, I wish to have permission to make special mention of Dr. Mansour I. al-Turki, former Vice-Chancellor of the University, for his indefatigable support for the Third Symposium, Dr. Ḥamoud al-Badr, then Deputy Vice-Chancellor, whose assistance to us was too well-known to need mention, and Dr. 'Ab al-'Azīz Āl-Alsheikh, previous Dean of the College of Arts, for the facilities offered by him to us that contributed towards the holding of the said symposium. I, also, wish to praise the efforts made by Moussa al-Esmail, Director of King Saud University Press, that resulted in the high standard at which this work was produced.

In conclusion, I pray that God view as being acceptable all that we have undertaken to achieve.

Professor 'Abd al-Raḥmān Ṭ. al-Anṣāry
Chief Editor of the Series
Chairman of the Symposium
Dean, College of Arts

Contents

*For the Arabic Contributions see the Arabic Section.

Editorial Committee

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Proceedings of the Third International Symposium on Studies in the History of Arabia, Muḥarram, A.H. 1404, October, 1983, sponsored jointly by the Department of History and Department of Archaeology and Museology, College of Arts, King Saud University (formerly Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

Chief Editor: Prof. Dr. Abd al-Rahman T. al-Ansary

VOLUME III

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2

Editors

Prof. Dr. Abdelgadir M. Abdalla **Prof. Dr. Sami Kh. al-Sakkar**

Dr. Richard Mortel

1989/1410 A.H.



بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين والصلاة والسلام على
أفضل المرسلين سيدنا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2

Cover :

al-Madina al-Munawwara and the Prophet's Mosque as seen and drawn by Burton, in 1853. From R. Bidwell, *Travellers in Arabia*, pp. 66-67.

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

This is the title of a new series of Arabian studies, being the proceedings of the International Symposia on Studies in the History of Arabia now organized jointly by the Department of History and the Department of Archaeology and Museology, the College of Arts, King Saud University (formerly: Riyadh University), Riyadh, Saudi Arabia.

The First International Symposium on the Sources for the History of Arabia, whose proceedings form Volume I, was held under the auspices of the Department of History in April, 1977.The Second International Symposium, on Pre-Islamic Arabia, took place in April, 1979, and was the joint effort of both departments. Its proceedings constitute Volume II. Both departments recently organized the Third International Symposium on Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs. It was held in the week of 21-28 October, 1983, and its proceedings now appear as Volume III. The titles in the series are:

STUDIES IN THE HISTORY OF ARABIA

Vol. I: 2 Parts
SOURCES FOR THE HISTORY OF ARABIA
(Riyadh University Press, A.H. 1399/1979)

Vol. II
PRE-ISLAMIC ARABIA
(King Saud University Press, A.H. 1404/1984)

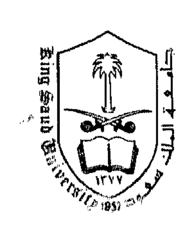
Vol. III
ARABIA IN THE AGE OF THE PROPHET AND THE FOUR CALIPHS
(King Saud University Press, A.H. 1410/1989)

بسم الله الرحمن الرحيم

Cover :

al-Madina al-Munawwara and the Prophet's Mosque as seen and drawn by Burton, in 1853. From R. Bidwell, *Travellers in Arabia,* pp. 66-67.

Studies in the History of Arabia
Vol. III



Arabia in the Age of the Prophet and the Four Caliphs

Part 2